

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 54 (1998)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Unter dem Feigenbaum sah ich dich (Joh 1, 48) : die Bedeutung der Nathanaelperikope für die Gesamtrezepion des Johannesevangeliums  
**Autor:** Fenske, Wolfgang  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878024>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

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

# Unter dem Feigenbaum sah ich dich (Joh 1,48)

## Die Bedeutung der Nathanaelperikope für die Gesamtrezeption des Johannesevangeliums

### 1. Einleitung

Dieser Aufsatz wird mit Schwerpunkt auf Joh 1,43-51 darlegen, dass der Autor die bei Mk 11,12-25 offene Möglichkeit, dass Juden zum Glauben an Christus finden können, exemplarisch an der Figur des Nathanael dargelegt. Nathanael wird mit Hilfe der Jakobtradition als «Israelit ohne Falsch» beschrieben, der – wie Jakob in *Bethel* den Heiligen Ort erkennt – in *Jesus* den Ort erkennen wird, an dem Gott handelt. Nathanael wird jedoch nicht als Gegensatz zu Jakob oder zu Menschen seines Volkes als «Israelit ohne Falsch» bezeichnet. Seine Figur dient, worauf die Nennung des Feigenbaums hinweist, der Lesergewinnung.<sup>1</sup>

### 2. Aufnahme von Mk 11-12 durch Joh 1,43-51

Dass Johannes sein Evangelium<sup>2</sup> nach dem Prolog mit Johannes dem Täufer und mit der Berufung einiger Jünger beginnt, zeigt, dass er der noch jungen Tradition der Evangelien, hier wohl dem MkEv, folgt<sup>3</sup> – dennoch sind bekanntlich kaum inhaltliche Parallelen zu Mk 1 erkennbar<sup>4</sup>. D.h. das Evangelium wird in markinischer Tradition stehen, doch hat Johannes sie in seinem Sinne umgearbeitet.<sup>5</sup>

Dann verlässt er den Faden des MkEv und kommt auf Mk 11,12ff.<sup>6</sup> zu sprechen. Bevor das näher begründet wird, sei noch betont, dass Johannes im Unterschied zu den Synoptikern seinen Protagonisten weitgehend in Jerusalem wirken lässt – der Heimat des Propheten (Joh 4,44<sup>7</sup>)?<sup>8</sup> Und so beginnt er

<sup>1</sup> Literatur s. im Anhang.

<sup>2</sup> Auf die Frage nach der Johannes-Schule, den Redaktoren etc. werde ich nicht eingehen. Ich werde allgemein von Johannes, dem Evangelisten, dem Evangelium reden.

<sup>3</sup> Dass die Diskussion über Verwendung der Synoptiker bisher noch zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt hat, ist bekannt, kann jedoch an dieser Stelle nicht vertieft werden. Johannes behandelt die Synoptiker meines Erachtens so wie er nach Schuchard alttestamentliche Schriften verwendet: «John feels free to substitute appropriate synonyms for certain terms in the passages he recalls.» (151) Und: «John introduces into his citations textual materials external to the passages he actually cites.» (152)

<sup>4</sup> Diese Frage nach dem Verhältnis dieses Beginns zu den Parallelen der Synoptiker wird im Anschluss an 1,1-51 in fast allen Kommentaren erläutert.

sein Evangelium mit Texten, die im MkEv den Beginn des Wirkens Jesu in Jerusalem anzeigen. Dazu gehören die Verfluchung des Feigenbaumes – die Tempelaustreibung – die Diskussion mit den Jerusalemer Autoritäten. Im JohEv handelt es sich um Nathanael unter dem Feigenbaum – die Tempelaustreibung – die Diskussion mit Nikodemus.

Dass die Perikope von der *Tempelaustreibung* vorgezogen wurde, bedarf keiner Darlegung, das wird in den Kommentaren, in denen Synoptiker als Grundlage des Evangeliums angesehen werden, diskutiert.<sup>9</sup>

Begründet werden muss diese Aussage im Bezug zur Feigenbaumgeschichte und zur Nikodemusbegegnung. Nach Johannes beginnt Nikodemus sein Gespräch ähnlich wie seine Kollegen im MkEv<sup>10</sup>:

Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῶ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῶ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. (3,1f.)

Im MkEv lauten die Eingangsworte:

Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτὸν τινὰς τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ. καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῶ· διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· (12,13f.)

Die Gemeinsamkeiten (s. τῶν Φαρισαίων, πρὸς αὐτόν, διδάσκαλος, οἶδαμεν ὅτι) sind deutlich.<sup>11</sup> Auf Abweichungen sei hingewiesen: «Lehrer» konnte Jo-

<sup>5</sup> Dass Johannes die synoptische Tradition umgeschrieben hat, s. z.B. Dowell 19-37. Zur Unterstützung der Aussage, dass Johannes Tradition umprägt, sei auf eine mögliche Neuformulierung von Lk 16,19-31 in Joh 11 hingewiesen. Dazu s. Haenchen 53 Anmerkung 1, der allerdings davon ausgeht, dass Johannes die Synoptiker nicht kannte, sondern mündliche Traditionen aufgenommen hat. Dass der Evangelist bei der Wiedergabe der synoptischen Tradition (vielleicht auch mündlichen Tradition) «stark von erzählerischen und theologischen Tendenzen geleitet ist», spricht Schnackenburg 357 aus. Weitere Anklänge s. dort.

<sup>6</sup> Bzw. dessen Tradition, s. Pesch 189f.

<sup>7</sup> Auch hier wird möglicherweise die synoptische Tradition (vgl. Mk 6,4 parr.) mit eigenen Worten wiedergegeben. Dazu s. Barrett 263; Schnackenburg sieht diese Stelle als Vorusblick auf das Wirken in Galiläa (494).

<sup>8</sup> Thyen: Im JohEv liegt «strukturell eine dramaturgische Aufspaltung des einen Todespassa in drei vor.» (202) Vielleicht hat Johannes diese vollzogen, um Jerusalem hervorheben zu können. Das «Todespassa», d.h. damit auch Jerusalem, hat seine Auswirkungen selbst auf die Geschichten, die in Galiläa spielen (z.B. 2,4; 6,52ff.).

<sup>9</sup> Wobei darauf hinzuweisen ist, dass die Synoptiker und Johannes Worte gemeinsam haben, doch nicht an denselben Stellen im Kontext. Johannes hat an einer Stelle über Mk 11,15-17 hinaus eine grössere Entsprechung zu Mt 21,12f.: ἐξέβαλεν πάντας.

<sup>10</sup> Vgl. auch K. Aland, Synopsis quattuor evangeliorum, Stuttgart 1985<sup>13</sup>, Nr. 280.

<sup>11</sup> Eine Mischung aus johanneischer und markinischer Tradition finden wir im Papyrus Egerton f 2<sup>r</sup>: διδάσκαλε ... οἶδαμεν [ἀπὸ θεοῦ] ἐλήλυθας ... (zitiert nach Aland, Synopsis Nr. 27).

hannes dem Nikodemus nicht als Anrede in den Mund legen, denn er benötigte sie zur Charakterisierung Jesu. Die weiteren Aussagen: «von Gott gekommen», «Zeichen», «Gott mit ihm» sind für johanneische Ausdrucksweise typisch und möglicherweise Uminterpretationen (s. Kursivdruck).<sup>12</sup> Die negative Darstellung der Gegner der markinischen Einleitung konnte Johannes nicht übernehmen, weil er mit der Nikodemusgeschichte ein anderes Ziel verfolgte als Markus mit seinem wiedergegebenen Gespräch.<sup>13</sup> Danach trennen sich die Inhalte der Texte.

Ein weiterer Beleg für die hier dargelegte Interpretation könnte die Ortsangabe «Bethanien» sein. Markus führt diese Ortsangabe erst Mk 11,1.12 als Aufenthaltsort Jesu ein, während Johannes diesen Ort schon zu Beginn des Evangeliums mit der Johannestaufe verbindet (1,28).

Betonter soll der *Nathanael-Berufung* nachgegangen werden. Markus berichtet in 11,12-14.20-25 davon, dass Jesus auf seinem Weg nach Jerusalem einen Feigenbaum von fern sieht, doch nahegekommen an ihm keine Frucht findet, «denn es war keine Zeit für Feigen», und er verflucht den Baum. Als sie wieder an ihm vorübergehen, war er verdorrt. Darauf macht Petrus Jesus aufmerksam, und Jesus spricht über den Glauben, der selbst einen Berg ins Meer versetzen kann. Es schliesst sich die Belehrung an: Was ihr erbittet, wird euch gegeben, wenn ihr glaubt.

Diese Geschichte wird auch so verstanden, dass der Feigenbaum als Bild für das Volk Israel verwendet wird. Weil das Volk keine Frucht bringt, verflucht Jesus dieses.<sup>14</sup> Bei Markus schliesst sich die Belehrung über Glauben und Gebet an, was meines Erachtens darauf verweist, dass der Glaube mit Gebet auch Unmögliches zu vollbringen vermag – eben im Sinne des Kontextes: es ist für das Volk nicht alles verloren.

Dass der Feigenbaum für das Volk bzw. die Frucht des Volkes stehen kann, das zeigen Jer 8,13; 24,1ff.; Mi 7,1; in einem Parallelismus kann er verbunden mit dem Weinstock als Metapher für Israel und die Väter in Hos 9,10; Mt 7,16 Par. Lk 6,44; Lk 13,6-9; LAB 37,3 genannt werden.<sup>15</sup> Der Hinweis auf die «Unzeit» mag zeigen, dass nach Markus eben nicht in der rechten Zeit nach der Frucht des Volkes gesucht wurde – also in einer anderen Zeit Frucht zu finden sein wird, auch wenn das mit der Verfluchung in Spannung steht, da der Baum ja zerstört ist. Aber meines Erachtens ist der Text auch in einem anderen Sinne zu

<sup>12</sup> Schnackenburg: «Eine höfliche Übertreibung wird es sein, wenn er (sc. Nikodemus) seine Standesgenossen in sein Urteil einschliesst (οἶδαμεν).» (380) Die oben genannte Beobachtung erklärt den Grund für das Vorkommen von οἶδαμεν: Es liegt ein Überbleibsel aus markinischer Tradition vor. (S. auch Anmerkung 3.)

<sup>13</sup> Dass Johannes nicht schon die Einleitungsfrage von Mk 11,27-29 herangezogen hat, das hängt damit zusammen, dass dieser Abschnitt mit der Tempelaustreibungsgeschichte zusammengebunden ist und in Joh 2,18ff verarbeitet wurde. Vgl. auch Aland, Synopsis Nr. 276.

<sup>14</sup> Literatur s. Bultmann/Theissen/Vielhauer 1979<sup>5</sup>, 83, dort auch andere Deutungen. Dagegen z.B. Pesch 195.

<sup>15</sup> Vgl. Gnllka 1979, 123f.

verstehen. Wenn nach alttestamentlichen Aussagen das Volk nicht Gottes Wege gegangen ist, dann zerstört Gott dessen Wein und Feigenbäume (z.B. Jer 5,17; 8,13; Hos 2,14; Am 4,9; vgl. Jo 1,7.12; Wein und Feigen anderer Völker s. Ps 105,33; Jes 34,4). So nimmt auch hier Jesus die Lebensgrundlage des Volkes. Wie jedoch in alttestamentlichen Schriften wieder neue Feigenbäume verheissen werden (Mi 4,4; Sach 3,10; Jo 2,22), so bleibt in diesem Gleichnis mit seinem Kontext durch den Hinweis auf Glauben und Gebet dieser Weg geöffnet.

Als weiterer Anklang ist zu nennen, dass Jesus den Nathanael unter dem Feigenbaum wie den Feigenbaum von *fern* gesehen hat (vgl. Mk 11,13, was bei Johannes freilich nicht wörtlich formuliert, jedoch intendiert wird). Ebenso sei auf τῆ ἐπαύριον ἐξελθόντων (Mk 11,12) bzw. τῆ ἐπαύριον ἐξελθεῖν (Joh 1,43) als mögliches Indiz für eine Parallele verwiesen (vgl. auch Joh 1,35.29; nicht so die Parallele bei Matthäus) wie auch auf εὕρισκω in Joh 1,41.43.45 und Mk 11,13 (2mal), das im Einzugsbereich dieser Geschichte häufig vorkommt.<sup>16</sup>

Auffällig ist die Betonung, dass Nathanael als ein «(wahrer)<sup>17</sup> Israelit ohne Falsch» bezeichnet wird. An diesem Menschen aus dem Volk finden wir also die erwartete Frucht.

Wenn eine Verbindung von Mk 11 und Joh 1-3 behauptet wird, dann stellt sich die Frage: Was macht *das Weinwunder von Kana*, das keine Parallele im MkEv hat, an dieser Stelle? Dazu einige Überlegungen: a) Johannes spricht mit seiner Tradition zu Beginn des Wirkens Jesu von dessen Wundertätigkeit. b) Er möchte betonen, dass Jesus sein erstes Wunder in Kana vollbracht hat (das muss hier nicht weiter dargelegt werden). Nach Markus findet das erste beschriebene Wunder in Kapernaum statt. Johannes hebt den Vorrang Kanas hervor, was 4,46 noch einmal geschieht. Erst nach dem Wunder geht Jesus mit den Seinen nach Kapernaum. c) Jesus muss gemäss der Tradition das erste Wunder in Galiläa vollbringen. d) Johannes kann dieses Wunder nicht der Nikodemusgeschichte folgen lassen, weil er Nikodemus schon die Zeichen ansprechen lässt, die Jesus tut. e) Er kann es auch nicht vor die Jüngerberufung stellen, da hier die Johannesbekenntnisse bzw. die damit zusammenhängenden Jüngerberufungen auseinandergerissen werden würden. f) Dass das Kana-Wunder Aspekte aufgreift, die in der vorangehenden Perikope ausgesprochen wurden, das wird in Kommentaren erkannt und braucht hier nicht vertieft werden. g) Das Kana-Wunder bietet mit seinem Hinweis auf die Passion zu Beginn des JohEv ein wichtiges Vorzeichen. (Vergleichbar mit Mk 3,6.)

### 3. Nathanael und der Feigenbaum

Wer war Nathanael? Es wird berichtet, dass Jesus Philippus in die Nachfolge ruft.<sup>18</sup> Philippus ruft Nathanael zu Jesus.<sup>19</sup> Während Philippus im Evan-

<sup>16</sup> Vgl. auch die Anrede «Rabbi» (Mk 11,21; Joh 1,49) wie das «Amen» (Mk 11,23; Joh 1,51) – was aber beides häufig auch unabhängig von dieser Geschichte begegnet.

<sup>17</sup> Dazu s. unten.

<sup>18</sup> Der Text ist kaum mehr richtig zu verstehen. Darauf braucht an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

gelium noch zweimal genannt wird (6,7f; 12,22), kommt Nathanael nicht mehr vor, ausser in dem Nachtragskapitel 21.<sup>20</sup> Hier wird betont, dass Nathanael aus Kana kam. Meines Erachtens ist diese Ortsangabe aus Joh 1f. erschlossen worden.

Der Name Nathanael (נְתַנְאֵל) ist eine Zusammensetzung aus נָתַן + אֵל (Gott gibt, hat gegeben). Feige heisst auf hebr./aram.: פִּיגָא, also bis auf ל aus Natanel bzw. פִּי aus Feige kommen alle Buchstaben im Namen vor.<sup>21</sup> Hier liegt wohl eine Paronomasie vor. Dass hier eine derartige Beziehung vorliegen kann, das wird auch daran deutlich, dass dieser Name sonst als Jüngername nicht vorkommt. Dass Bartholomäus in den Jüngerlisten (mit Ausnahme Apg 1,13) im Anschluss an Philippus genannt wird, lässt einige vermuten, dass Bartholomäus das Patronymicum zu Nathanael ist.<sup>22</sup> Nathanaels alttestamentliche Namensvettern lassen nicht viel über den literarischen Menschen erkennen. Der Name kommt immer im Zusammenhang anderer Namen vor – und zwar (mit einer Ausnahme) positiv (Num 1,8; 2,5; 7,18.23; 10,15; Esra 10,22; Neh 12,21.36; I Chron 2,14; 15,24; 24,6; 26,4; II Chron 17,7; 35,9). Zur Zeit der Abfassung des Evangeliums gibt es einen Rabbi Simeon b. Nathanael (80-120) (Barrett 184; s. ARN II 30)<sup>23</sup>. Und so konnte, nach Brown, insgesamt die Tradition aufkommen, die Nathanael zu einem Rabbi oder Schriftgelehrten machte (83; vgl. Schulz 42). Ein weiterer Namensvetter aus dem ersten Jahrhundert wird Josephus, Ant. 20,14 (20,1,2) genannt: Dorotheus, Sohn des Nathanael. Ebenso weiss Josephus, Ant. 6,161 (6,8,1) über alttestamentliche Angaben hinaus, dass ein Bruder Davids diesen Namen (Ναθανάηλος) trug.

Nach Barrett ist Nathanael «perhaps, a symbolic name» (179), bzw.: «It is possible that an ideal rather than a real person is meant ... Nathanael is an ideal Israelite.» Die Bedeutung seines Namens «Gott hat gegeben» könnte z.B. im Licht von Joh 6,37 zu verstehen sein: Alles was der Vater mir *gibt*, wird zu mir kommen (von Godet 103 als «Einfall der modernen Kritik» abgelehnt). Bultmann meint, dass Nathanael für den Evangelisten eine symbolische Gestalt war, «unbeschadet, dass die Tradition ihn darbot» (73)(s. unten).

<sup>19</sup> Wo die Begegnung Philippus-Nathanael bzw. Jesus-Nathanael stattgefunden hat, ist umstritten (s. die unterschiedlichen Vorschläge in den Kommentaren). Wellhausen meint: «Sichtlich ist die Situation der Erzählung aus den Fugen; nur lässt sie sich leider nicht gut wieder einrenken.» (12) Meyer 98 lässt offen, ob er unter dem Feigenbaum *seines* Hauses sass, während Lücke bemerkt: «Die Feigenbäume pflegen besonders an Wegen und Landstrassen zu stehen, s. Matth. 21,19.» (452)

<sup>20</sup> Bei Philippus finden wir auch immer Andreas. Petrus wird im eigentlichen Korpus (1-12) nur noch 6,67 betont genannt. Genannt werden noch Thomas (11,16) wie Judas (12,4; 6,71 – auch hier finden wir eine eigenwillige Umprägung der Tradition. Während wir in der synoptischen Überlieferung einen harten Tadel an Petrus finden: Weg mit dir, Satan [Mk 8,33], finden wir auch hier keine wörtliche Entsprechung, doch eine inhaltliche: «Einer von euch ist ein Teufel. Er redete von Judas ...»; 6,70).

<sup>21</sup> Dass Johannes aramäisch dachte und griechisch schrieb, das sieht Schuchard 153 in einem anderen Kontext, ist jedoch wohl auch hier zutreffend.

<sup>22</sup> Das «hat eine der Gewissheit nahekommende Wahrscheinlichkeit» (Zahn 147; Meyer 96f), «wahrscheinlich, aber nicht gewiss» (Lücke 451), dafür liegen keine Argumente vor, s. Barrett 208; Brown: «it is better to accept the early patristic suggestions that he was not one of the Twelve» (82). Wenige sehen ihn mit Matthäus verbunden, weil Matthäus «Geschenk Gottes» (מַתָּה) heisst (dagegen Schnackenburg 313).

<sup>23</sup> Auch wenn es der Sohn eines Nathanael ist, so ist doch die hier genannte Diskussion nicht uninteressant. So wird z.B. gesagt: «Geht hin und sehet» (vgl. Joh 1,39.46).

Die Berufungen des Nathanael (1,45-51) und die einige Verse vorher (1,41-42) genannte Berufung des Simon sind nicht grundlos parallel aufgebaut (s. unten):

Philippus begegnet Nathanael und sagt ihm:	Andreas findet seinen Bruder und sagt ihm:
ὄν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφητῆται εὐρήκαμεν <sup>24</sup> , Ἰησοῦν υἰὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. <sup>25</sup>	εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον χριστός.
Nathanael entgegnet:	----
ἐκ Ναζαρέτ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι; <sup>26</sup>	
Philippus argumentiert nicht, sondern sagt nur:	----
ἔρχου καὶ ἴδε.	(vgl. 1,39)
Er geht mit. Jesus sagt von ihm:	Er führte ihn zu Jesus. Er sagte:
ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. <sup>27</sup>	σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος.

Nach diesem weitgehend parallelen Aufbau wird die Nathanael-Begegnung breiter dargelegt – wobei Nathanael und ein Feigenbaum in den Mittelpunkt gerückt werden.

Es wurden schon Beispiele für die metaphorische Verwendung von «Feigenbaum» genannt: Volk, Frucht, Verheissung. Er kann auch Bild dafür sein,

<sup>24</sup> B. Bauer 52f.: «es ist ... nicht zu verkennen, dass dem Philippus die Formel eines späteren Standpunktes in den Mund gelegt ist.»

<sup>25</sup> Joh 6,42 können Menschen daran Anstoss nehmen, dass Jesus Josephs Sohn ist. Zum unterschiedlichen Umgang mit dieser Aussage s. Kommentare. Genannt sei nur B. Bauer, weil er die Leserbezogenheit herausstellt: «Es war schwerlich Zeit und passend, dem Nathanael Vater und Geburtsort des Messias zu bezeichnen, noch war es von irgend erdenklichem Interesse» – doch für die Komposition des Textes durch den Evangelisten war diese Bemerkung wichtig, «lebendiger wird das Ganze, wenn Einer sich erst zweifelnd dem Herrn naht, um eine desto lebendigere Überzeugung aus dem Eindruck seiner Persönlichkeit zu gewinnen und damit zugleich um so bedeutungsvoller für die Kraft dieses Eindrucks zu zeugen.» (53)

<sup>26</sup> Nach Lücke meinen Cyrill und Chrysostomos, diese Frage sei gestellt worden, weil Nathanael im Sinne von Mt 2 glaubte, der Messias werde in Bethlehem geboren. Den verachtenden Klang sehen nach demselben schon Theodor von Mopsuestia wie Nonnus, während Euthymius beide Überlegungen mischt (452f). Augustin sieht keine Frage gestellt, sondern eine Aussage getroffen: «Aus Nazareth kann etwas Gutes kommen», weil Nathanael Gesetzeskenner war (VII,16). Diese unterschiedlichen Interpretationen verlieren angesichts der unten zu nennenden Leserbezogenheit ihre Bedeutung.

dass es Menschen in Israel gut geht, dass sie in Wohlstand und Sicherheit leben. Das zeigen I Kön 5,5; II Kön 18,31 (= Jes 36,16); I Makk 14,11f, und das Sitzen unter dem Feigenbaum wird, wie schon gesehen, als verheissenes Beispiel für kommenden Wohlstand genannt, wenn es dem Volk schlecht ergeht. Ein «Bürger» lebt unter seinem Feigenbaum und lebt von ihm – und er liest dort, zumindest in rabbinischer Zeit, die Tora.<sup>28</sup> Alttestamentliche Stellen lassen also assoziieren, dass Nathanael ein guter «Bürger» seines Volkes war, dem es gut ging. Diese Beobachtung vermag den Blick auf den Leser zu lenken.<sup>29</sup> Mit der Nathanaelberufung signalisiert Johannes seinen Lesern unterschiedliche Aspekte:

- Nathanael ist ein guter «Bürger», der unter seinem Feigenbaum «in vernünftiger Ruhe» (Lücke 452) sitzt.

- Vor der Begegnung mit Jesus wird Nathanael als guter «Bürger» durch seine Skepsis – und wohl durch Kenntnis seiner Schriften – ausgewiesen. Dass

<sup>27</sup> Die traditionelle Übersetzung, die Nathanael als «wahren Israeliten» ansieht, wird von verschiedenen Autoren überprüft. Sie kommen zu dem Schluss, dass es nicht heisst: Nathanael, «ein wahrer Israelit ohne Falsch», sondern «wahrhaftig, ein Israelit ohne Falsch!», so Willi-Plein (71f). Ebenso mit detaillierter Begründung Kuhli («Da ist ja tatsächlich ein Israelit ohne Falsch»; 19) und unterstützend Schwarz, der in dem Satz zwei Übersetzungsfehler durch Johannes (?) erkennt. So müsste אֱשֵׁרָא nicht mit ἀληθῶς, sondern mit ἀληθινός und צַרָא (böser Trieb) nicht mit δόλος wiedergegeben werden. Meines Erachtens lassen beide Möglichkeiten («ein wahrer Israelit» bzw. «wahrhaftig, ein Israelit») negative Beurteilung von Juden zu (anders Willi-Plein 72). Die neue Version betont nur die Erregung des Sprechenden. Die in diesem Aufsatz vorgeschlagene Interpretation geht über beide hinaus.

<sup>28</sup> So Weiss 41; Schulz 42, Steiger 52, s. schon Literatur bei Meyer. Ambrosius zu Lk 19,1-10 (VIII,90) meint, Nathanael sei ein Christussucher aus dem Gesetz (vgl. Augustin VII,17). Anders Hahn 188f; Morris 167; Barrett 185; Lücke 455; Hunzinger 753. Hunzinger: «keinerlei spezifische Bedeutung kommt der Erwähnung des Feigenbaums ... zu; es hätte ebensogut irgendein beliebiger anderer Ort bezeichnet werden können.» (753; gesperrt entfernt) Ebenso Haenchen 182: «Es kommt nur auf das bekundete (sc. überirdische) Wissen Jesu an.» Eine Überprüfung der immer wieder angeführten Belege (BerR 62,8 = QohR 5,11, bEr 54a, ShirR 4,4, aber auch BerR 19,3 zu Gen 3,7 und bBer 40a) hat ergeben, dass der Feigenbaum für die unterschiedlichsten Vorstellungen herangezogen wird. Es scheint mir unwahrscheinlich, dass der Feigenbaum als *typischer* Baum galt, unter dem die Tora studiert wurde. Das schliesst allerdings nicht aus, dass sie auch unter dem Feigenbaum gelesen wurde. Jeremias meint mit Bezug auf Gen 3,7, der Hinweis bedeute, Nathanael sitze «unter dem Baum der Erkenntnis Gottes und seines Wortes.» Dagegen folgert Augustin XXI, dass die, die unter dem Feigenbaum sind, unter der Sünde sind.

<sup>29</sup> S. Hirsch 118. Vgl. schon Augustin XXII, der das allerdings für seine Zuhörer fruchtbar macht. Leser sieht auch Loader angesprochen, allerdings auf die joh. Gemeinde bezogen. Zur Betonung von Hörern/Lesern im JohEv allgemein s. Schenke 4.3. S. vor allem Davies Kapitel 15. Leserbezogenheit findet sich allenthalben: Hier sei nur auf Schweizer 222-225 hingewiesen. Die bei ihm ausgesprochene Verschmelzung der Gemeinde mit den einladenden Jüngern (vgl. Hahn 190) scheint mir berechtigt, da die Gemeinde sich sogar in Jesus wiederfinden kann, so 3,11: «Amen, amen, ich (sc. Jesus) sage dir, *wir* sprechen von dem, was *wir* wissen ...».



er über den Messias nachgedacht hat, das wird spekulierend weiter überlegt.<sup>30</sup> Dass er nach Johannes Schriftkenner ist, ist daraus ersichtlich, dass Philippus das Gespräch mit dem Hinweis auf Moses und die Propheten eröffnet. Allerdings muss beachtet werden, dass Philippus Nathanael nicht unter dem Feigenbaum getroffen hat, sondern Jesus ihn vorher dort sah, d.h. die Nähe des Nathanael zur Schrift wird nicht mit dem Hinweis auf den Feigenbaum ausgesprochen, sondern mit der Art und Weise der Gesprächseröffnung durch Philippus.

- Die Jünger um Jesus sind keine «asoziale Gruppe», sondern selbst der gute «Bürger» Nathanael, der Israelit unter seinem Feigenbaum, erkennt in Jesus den König von Israel.<sup>31</sup> Es sei erwähnt, dass auch Markus mit 1,40-45 ein entsprechendes Signal aussendet. Mit der Geschichte der Heilung des Aussätzigen wird gezeigt, dass Jesus sich «in guter Übereinstimmung mit dem mosaischen Gesetz» befindet<sup>32</sup>. Während Markus Jesus als gesetzestreu charakterisieren möchte, charakterisiert Johannes entsprechend die Jünger Jesu. Jesus wird im JohEv dadurch als akzeptabel dargestellt, dass er den «Israeliten ohne Falsch» hervorhebt.

- Wichtig ist, dass der Evangelist offen lässt, was Nathanael unter dem Feigenbaum getan hat. Leserorientiert bedeutet das, dass Johannes keine Auflösung des Rätsels bieten darf, da ja jeder Israelit unter seinem Feigenbaum ganz eigene Überlegungen und Tätigkeiten anstellen kann. Auch wenn Lesende diesen Selbstbezug nicht herstellen, so bleibt doch das Rätsel haften, bis sie sich unter ihrem Feigenbaum wiederfinden. Übrigens wird das Rätsel («woher kennst du mich?») durch die rätselhafte Antwort («ich sah dich unter dem Feigenbaum») massiv verstärkt. D.h. dass der Leser Lösungen sucht, doch kann er sie nicht im Text, sondern nur im Leben finden.<sup>33</sup>

- Die Frage «was kann aus Nazareth Gutes kommen» ist der erste kritische, ernüchternde Einwand nach dem grossartigen Prolog, nach den grossartigen Bekenntnissen des Johannes. Hier wird Zweifel (dubitatio), Kritik

<sup>30</sup> Nathanael wird über die «Hoffnung Israels» nachgesonnen haben (Holtzmann 52; ähnlich Zahn 141f., Meyer 98); dagegen: man kann nicht wissen, was unter dem Baum geschah (Bultmann 1986<sup>21</sup>, Strathmann 53). Jeremias sieht mit Bezug auf Ps 32,2, dass Nathanael unter dem Baum seine Sünden bekannt habe (vgl. Godet 105). Auf diesen Psalm verweist Augustinus: Nathanael unter dem Feigenbaum sehen heisst, ihn in seiner sündigen Beschaffenheit sehen (in Ps 31,2.9 [CCL 38,231f], der Busse getan hat, JohEv XVIII). Alle Überlegungen sind «pure speculation», so Brown 83.

<sup>31</sup> Das wird dann noch unterstrichen durch die dem «Aufstandbericht» folgende Geschichte, in der Nikodemus, ein weiterer «Bürger», zu Jesus kommt (3,1ff.). Diese Feststellung gilt unabhängig davon, ob nun mit Nikodemus auf eine vornehme Familie in Jerusalem angespielt wird oder nicht (dazu s. Schlatter 1930,84). Zu dem sozialen Status der johanneischen Gemeinde s. Stegemann/Stegemann 204.206.

<sup>32</sup> Pesch 140.

<sup>33</sup> Zur elaborativen Textverarbeitung s. Scherner passim; zur Skripttheorie s. Rickheit/Strohner 81f. Zur Interpretation eines Textes mit Hilfe der Lebenserfahrung s. Iser 325ff.

durch den Autor selbst vorweggenommen. Diese Vorwegnahme bezweckt, dass kritisch Lesende durch die kritischen Anfragen gelenkt werden. Und das spricht Johannes folgerichtig an, da die geweckte Erwartungshaltung massiv ist.<sup>34</sup>

Das bedeutet, dass Nathanael als gutbürgerlicher Skeptiker im Evangelium die Aufgabe bekommt, anderen gutbürgerlichen Skeptikern voranzugehen und als Israelit den König Israels, also Jesus, anzuerkennen.<sup>35</sup> Auch sie sollen sich mit dem Evangelium<sup>36</sup> (unter dem Feigenbaum[?]) erkannt wissen und zu dem Ruf gelangen: Rabbi, Sohn Gottes, König Israels!<sup>37</sup>

- Mit der Frage («woher kennst du mich?») wird Lesenden eine Frage in den Mund gelegt. Und die Antwort («ich sah dich ...») kann nicht falsch sein – weil viele der «ohne Falsch» lesenden «Israeliten» unter dem Feigenbaum gesessen haben mögen.

- Mit dem Hinweis auf den Feigenbaum werden auch die Sinne der Lesenden angeregt, so z.B. mit dem Geruch des Feigenbaumes, den er unter Sonneneinstrahlung entfaltet. Diese Anregung trägt dazu bei, sich einer entsprechenden Situation zu erinnern.<sup>38</sup>

- In V. 51 wird mit der Aussage «ich sage *euch*», «*ihr* werdet sehen» verdeutlicht: Nathanael ist nicht allein, sondern die Verheissung gilt den vielen Nathanaels, den Nachfolgenden insgesamt. D.h. er wird in die Gruppe der Jünger eingeordnet.

- Der Hinweis «ich sah dich» (1,50) gibt zweierlei Informationen weiter. Erst durch dieses Wort konnte Nathanael als vorbildlicher Israelit vorgestellt werden, zum anderen bietet er Leserorientierung und selbstverständlich

<sup>34</sup> Zur Erwartungshaltung allgemein s. Jauss 130ff.

<sup>35</sup> S. Godet 106; Morris 168; Blank 160. Dennoch bleibt Nathanael wie in gewisser Weise Nikodemus (s. Bassler 635ff.) oder der Täufer (B. Bauer 56) noch ein Mensch als Übergang zwischen menschlichem und göttlichem Bereich.

<sup>36</sup> «John wants *his* readers, the readers of *his* text, to return to *his* story again and again», so Tilborg 30 – aber es muss betont werden: Er möchte, dass der Leser sich in dieser Person wiedererkennt. So wird der Leser sich in Nathanael wiedererkennen wie im Geheilten von Kapitel 9, der aus der Synagoge ausgeschlossen wird. Auch hier wird dem Ausgeschlossenen ein Wort in den Mund gelegt: Ich glaube, Herr (9,38).

<sup>37</sup> «Die Aktivierung des Lesers setzt an bei den durch die Dunkelheit ausgezeichneten 'Reizwörtern' ... Diese stimulieren den Leser zu Assoziationen, mit deren Hilfe er versucht, sich die fremde Wortprägung vertraut zu machen. Die Aktivität bezieht sich somit auf einzelne, semantisch besonders hervorgehobene Elemente des Textes.» (Link 104; kursiv entfernt) Dazu gehören z.B. auch die Kontraste: Jesus von Nazareth, Josefs Sohn – Sohn Gottes, König Israels; das übernatürliche Wissen Jesu, das oben genannte Rätsel. Diese leserstimulierenden Aussagen zwingen dazu, am Text zu bleiben und sich die Fragen anzueignen und die Aussagen Jesu sagen zu lassen. «Textverstehen wird so zu einem fruchtbareren Wechselbezug zwischen Texterkenntnis und Selbsterkenntnis.» (Link 103 – allerdings in anderem Zusammenhang)

<sup>38</sup> Auch die Kana-Geschichte spricht die Sinne an, z.B. den Geschmacks- wie den Geruchssinn; zu diesem Aspekt in der Literatur, s. Eco 71.

Spannungsaufbau: Wenn Jesus um das wusste, was es mit Nathanael auf sich hat, so wird er auch nicht in dem irren, was er in V. 51 sagen wird. Gleichzeitig zeigt Johannes Lesenden damit die Ebenen, von denen sein Evangelium zu verstehen ist: Einmal die vordergründige Ebene, das leicht Erfassbare («Josephs Sohn aus Nazareth» [45]), dann die höhere Ebene, die aus dem Blickwinkel des Staunens, des vordergründigen Glaubens her zu verstehen ist («Gottes Sohn, König von Israel» [49]), zuletzt die Ebene, in der Himmel und Erde sich in Jesus Christus berühren («Ihr werdet den Himmel offen sehen ...» [51]).<sup>39</sup> (Hier muss noch ein anderer Aspekt betont werden: Auch wenn Nathanael wohl keine reale Person war, so gilt sie doch in dem Evangelium als reale Person.<sup>40</sup> Johannes bedarf dieser Ebenen: Realität und Überhebung der Realität, denn erst mit Hilfe der realen Ebene wird die «symbolische» Ebene wirksam.)<sup>41</sup>

Weiterführende Zusammenfassung.

Die Leserbezogenheit wird deutlich:

- a) durch die Charakterisierung des Nathanael:
  - α) als Skeptiker,
  - β) als Kenner der Schrift;
  - γ) als Israelit ohne Falsch (Lob bezwingt den Gelobten und charakterisiert gleichzeitig den Lobenden, vor allem wenn es als exclamatio ausgesprochen wird);
  - δ) als Israelit unter dem Feigenbaum;
- b) durch die Frage, die Lesenden in den Mund gelegt wird (1,48);
- c) durch Aufforderungen: komm und sieh (46), siehe (47), aber auch durch Versprechen: ihr werdet sehen (51);
- d) durch das von Johannes erwünschte Bekenntnis (1,49);

<sup>39</sup> S. Onuki 68.

<sup>40</sup> «Ungeschichtlich» (B. Bauer, bes. 56f.); «gleichnishaft» (Hirsch 117). «Gewiss hat diese Figur für den Evangelisten symbolische Bedeutung ... Man möchte sagen, die Darstellung werde zwischen Symbolismus und Realismus in der Schwebelage gehalten, oder auch, sie trage den Charakter eines symbolischen Realismus; ihr Realismus ist symbolisch.» (Strathmann 55) Brown sieht für den Evangelisten die symbolische Bedeutung für das zu Gott kommende Israel, allerdings ist er nicht nur symbolische Figur (82). Haenchen 185: theologische Reflexion «ist gepaart mit dem dichterischen Vermögen, das Entscheidende plastisch herauszustellen. Darum bleiben dem Leser auch Szenen im Gedächtnis, die arm an historischer Information sind, aber unübertroffen an Stärke der Ausdruckskraft.» Anders z.B. Meyer 101. Hahn meint, Nathanael sei der Gemeinde als Jünger bekannt gewesen (181). Zum Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit im literarischen Werk s. Iser 277ff.

<sup>41</sup> Mit all diesen Aussagen wird davon ausgegangen, dass das JohEv nicht allein an Glaubende der Gemeinde des Autors gerichtet ist. Die gegenteilige These ist mir in ihrer Ausschliesslichkeit nicht einsichtig. Die nicht nur Sympathisanten werbenden Aussagen sind sehr gross. Selbst Joh 11 ist auch nach aussen gerichtet: Er zielt auf Glauben, und Glaube ist das, was das Evangelium erreichen will.

- e) Lesende sind die durch Jesus angeredeten und ent-deckten (1,47f);
- f) durch Ankündigung dessen, was im Evangelium zu erwarten ist (1,50f);
- g) Jünger rufen andere zur Gemeinde – wie die Lesenden des Evangeliums durch den Evangelisten gerufen werden (s. Anmerkung 29);
- h) zu all dem eignete sich die Geschichte der Petrusberufung nicht, da dieser in der frühen Gemeinde wohl allgemein bekannt war. Im unbekanntem Nathanael konnten Lesende sich leichter wiederfinden. Hier bezeichnet also der Evangelist den berühmten Petrus mit «Fels» und die Lesenden als «Israeliten ohne Falsch», was durch die Parallelisierung (s. den Parallel-druck oben) beider Berichte noch hervorgehoben wird;
- i) die oben genannten Bezüge zu Mk 11f. sind hier nicht aufzuführen. Dieser Text lag Johannes zwar als Vorlage vor, doch spielt er auf ihn kaum so an, dass Lesende beide Feigenbaumgeschichten miteinander verbinden können bevor sie die Tempelaustreibung gelesen haben<sup>42</sup>. Von diesem Hinweis bleibt die Darlegung, in der Nathanael als exemplarische Figur Mk 11 interpretiert, unbeschadet.
- j) Mit Joh 1 haben wir eine Vorstellungsrunde vorliegen: Jesus wird vorgestellt (so im Prolog; s. auch σὺ εἶ; 49), Johannes wird vorgestellt (σὺ τίς εἶ; 19), einzelne Jünger werden vorgestellt (σὺ εἶ; 42) – und der Lesende wird in Nathanael vorgestellt.<sup>43</sup>

#### *4. Jesus, Nathanael und Jakob*

In dem Text finden wir viele Anspielungen auf alttestamentliche Aussagen. Das wird auch dadurch unterstrichen, dass gegenwärtige Rezipienten immer wieder neue alttestamentliche Texte aufspüren, auf die Johannes anspielen könnte.<sup>44</sup> Diese unterschiedlichen Assoziationen werden durch den Autor beabsichtigt worden sein, wenn er Nathanael als Schriftkenner einführt. Und wenn Nathanael Statthalter für den jeweiligen Leser ist, dann muss der Autor sich selbst als Schriftkenner erweisen. Von daher sind Bezüge zu alttesta-

<sup>42</sup> Allerdings ist grundsätzlich nicht unwahrscheinlich, dass Johannes auf Evangelienkenntnisse anspielt, s. Davies 357ff.

<sup>43</sup> Es sei nur darauf hingewiesen, dass Johannes seine Leser auch sonst sehr deutlich herausfordert. Nur eine Stelle sei genannt: «Wollt auch ihr weggehen?» (6,67) Und mit dem Bekenntnis des Petrus (6,68) legen auch sie ein Bekenntnis ab.

<sup>44</sup> Dazu, dass jeder Rezipient einen Text mit Hilfe eines anderen Textes oder Themas als Schlüssel neu verstehen kann, s. Eco 1994<sup>2</sup>, Kapitel 3. So wird unser Text mit Hilfe von z.B. Sach 3,8-10 (s. Koester), Jes 53 (s. Willi-Plein), Ps 32 (z.B. Jeremias); Dan 13 (z.B. Moule) etc. ausgelegt. Darüber hinaus werden als Interpretationshilfe die Merkabahmystik (Quispel), z.B. die Gnostiker (vgl. Odeberg), aber auch neue Gattungen (Schenke) herangezogen. Interessant finde ich in dieser Hinsicht auch Ps 17 wie 24 und Jes 66,18f.

mentlichen Schriften im JohEv zu erwarten.<sup>45</sup>

Allein auf die Jakobtradition soll jetzt weiter eingegangen werden. Zunächst wird an 1,51 die Nähe zur Jakobtradition deutlich.<sup>46</sup> Literarkritische Arbeit, also herauszufinden, was nun von 1,43-51 Tradition ist oder was vom Evangelisten formuliert wurde<sup>47</sup>, soll hier unterlassen bleiben, weil es meines Erachtens kaum mehr möglich ist, zu einem begründeten Ergebnis zu kommen. Im Bezug zu den Synoptikern ist wenigstens noch eine vergleichbare Textgrundlage vorhanden, während sie im Bezug zur Tradition nicht vorliegt. Der Evangelist wird seine Tradition wie die Texte der Synoptiker vollkommen neu konzipiert haben.

- In V. 51 wird auf die auf- und absteigenden Engel angespielt,<sup>48</sup> die Jakob nach Gen 28 im Traum gesehen hat.<sup>49</sup>

- Jakob erbittet für seinen kommenden Weg Segen und Schutz, und der wird ihm auch verheissen (28,15.19ff.). Mit der Engelvision beginnt der Weg Jakobs – ebenso beginnt im Sinne des Evangelisten an dieser Stelle auch der

<sup>45</sup> Bekanntlich sind direkte Zitate selten. Aber die Andeutungen sind vielfältig. Dazu s. z.B. Schuchard; Noack. Schön stellt Davies 356f. die assoziative Arbeit des Autors wie der Rezipienten, z.B. anhand von Joh 6, dar.

<sup>46</sup> Dieser Bezug wird allgemein akzeptiert (Ausnahme Michaelis 565ff.). Die Stellung dieses Verses im Kontext wie die Interpretation ist umstritten (gegen Ursprünglichkeit s. z.B. Schulz 40.44; Sanders/Mastin 105; Lindars 119; Wellhausen 13; Barrett 210; Brown z.St.; Neyrey 591ff. Für Ursprünglichkeit: z.B. Weiss 42; Michaelis 565ff). Dazu, dass V. 51 in die Reihe von Menschensohnaussagen zu stellen sei, die von seinem Kommen reden, z.B. Mt 26,64; 16,28, s. Lindars 120 (Literatur!). Neyrey: Wie Jakob Jesus (!) in einer Vision sah, so wird den Jüngern eine Theophanie verheissen, die der Menschensohn gewährt. Das erarbeitet er mit Hilfe von Justin, Dialog mit Tryphon und weiteren Texten aus der Zeit (591ff.). Loader meint, dass den Jüngern verheissen wird, dass sie den Dienst der Engel an dem Menschensohn in der Erhöhung sehen werden.

<sup>47</sup> Dazu s. Hahn, besonders 177.

<sup>48</sup> Auf die Engel wird in den Auslegungen z.T. sehr viel Gewicht gelegt, und sie werden meist mehr oder weniger symbolisch verstanden. Differenzierungen brauchen hier nicht dargelegt zu werden. Eine ganz plastische Schilderung finden wir Godet 107. An dieser Stelle sei auf Philo, Heres. 205, hingewiesen: Der Erzengel «ist einerseits der Fürsprecher des stets hilfsbedürftigen Sterblichen bei dem Unvergänglichen [= Aufstieg?], andererseits der Abgesandte des Herrschers an den Untertan [= Abstieg?].» Neyrey meint, der Auf- und Abstieg der Engel bedeute nicht, dass sie von der Erde zum Himmel und umgekehrt aufsteigen, sondern dass sie um den Thron herum auf- und abfliegen, während Quispel mit der Merkabahmystik meint, die Engel steigen zum Menschensohn und zu Nathanael hinab (283).

<sup>49</sup> Ob die Engel nun auf der Leiter oder auf Jakob herauf- und herabgehen, dazu s. die Interpretationen in den Kommentaren. Philo, Mut. 87 wird Jakob selbst als Engel bezeichnet. Das Targum Neofiti versteht «Israel» etymologisch von der Wurzel שרר hergeleitet: handeln als ein Fürst/Engel. Ebenso intensiv im «Gebet Josephs» (s. J.Z. Smith, Prayer of Joseph, in: OTP II, 699-712).

Weg Jesu, und es wird mit V. 51 der Schutz Jesu zu assoziieren sein.<sup>50</sup> Wie in den Aussagen des Täufers Jesus als Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt, bezeichnet wurde (1,29), so weist auch dieser Aspekt Lesende die Richtung, um die kommende Auseinandersetzung recht verstehen zu können: Gott schützt Jesus – die Passion wird erst Ereignis, wenn Gottes Stunde (also nicht die der Menschen) gekommen ist (vgl. 2,4).

- Jakob erkannte durch die auf- und absteigenden Engel und an den Gottesworten, dass er sich an einem heiligen Ort befindet. Ebenso soll V. 51 anzeigen, dass Jesus der Ort ist, an der Gottesbegegnung stattfindet.<sup>51</sup> Kurz: Die Angeredeten werden erkennen: Ich und der Vater sind Eins.<sup>52</sup> Auch hier soll Lesenden mitgeteilt werden: Noch können sie anhand des ersten Kapitels, trotz der grossartigen Zeugnisse und des begeisterten Bekenntnisses, nicht erkennen, wer Jesus von Nazareth ist. Das wird ihnen erst im Verlauf des Evangeliums deutlich. Mit der Aussage: «Heilig ist dieser Ort! Hier ist nichts anderes als Gottes Haus und das Tor des Himmels!» (28,17)<sup>53</sup> sei Joh 4,20f verglichen. Beth-El ist Jesus<sup>54</sup>, nicht ein Gebäude, und darum kann er auch vollmächtig die Menschen aus dem anderen Beth-El, dem Tempel, hinauswerfen, ebenso kann darum gesagt werden, dass der Tempel eingerissen und in drei Tagen aufgebaut werden wird (2,13ff.). Lesende bekommen also schon Informationen über die wahre Bedeutung Jesu, die dann im weiteren Verlauf des Evangeliums vertieft wird.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Schlatter 1930,63f. vermag die Engel mit der Jakobgeschichte zu verbinden, wenn er auf die «Bewahrung Jesu in der ihn stets bedrohenden Gefahr» hinweist. Auch Zahn 144 weist darauf hin, lehnt eine Verbindung jedoch ab.

<sup>51</sup> Jesus ist nicht die Leiter, gegen Walker.

<sup>52</sup> Vgl. Michaelis 578.

<sup>53</sup> Dass es in der Jakobgeschichte auf die Darstellung der Heiligkeit des Ortes ankommt, wenn von Leiter und Engeln etc. gesprochen wird, betont Westermann 556f.

<sup>54</sup> Schnackenburg z.St.: «Der 'Menschensohn' ist der 'Ort' der vollen Offenbarung Gottes ('Bethel'), an dem Gott den gläubig Schauenden seine Herrlichkeit erschliesst.» (Vgl. Barrett 211.) «Der irdische 'Menschensohn' wird darum selbst zur 'Pforte des Himmels' (vgl. Gen 28,17), zum Ort der Gnadengegenwart Gottes auf Erden, zum Zelt Gottes unter den Menschen (vgl. 1,14).» (Vgl. ausführlich Blank 161, besonders 162f; Porsch 30.) Stärkere Einbindung in das Evangelium bietet Cullmann 44f.

<sup>55</sup> Von V. 51 aus lassen sich weitere Aussagen der Jakobgeschichte im Umfeld unseres Textes erkennen, so wird 4,5.12 eindeutig Jakobtradition aufgegriffen, was hier nicht weiter bedacht werden muss. Am Rande sei (amüsiert) erwähnt: Eigenartig ist die Hochzeit von Kana nach der Nathanael-Begegnung. Auch nach dem Traum Jakobs geht es um eine Heirat, die des Jakob – aber nicht nur das: die aus Jakobs Sicht «Bessere», weil Erwünschte (Rahel), folgt der Lea. Und in der Kana-Geschichte folgt der bessere Wein dem schlechteren.

- Nathanael wird als Israelit bezeichnet. Jakob wird von Gott Israel genannt.<sup>56</sup> Ein grosses Lob für Nathanael: Er ist seines Patriarchen würdig (s. unten).<sup>57</sup>

- Etymologisch wird vor allem von Philo der Name «Israel» als der «Gottschauende»<sup>58</sup> interpretiert (z.B. Mut. 81; eine Fülle weiterer Stellen s. OTP II,703 Anmerkung 20). In unserem Text ist «Sehen» ein sehr dominantes Wort (1,46.47[2mal].48.50[2mal].51) – und die Verheissung für die Lesenden, mit Bezug auf die Jakobgeschichte, ist massiv.

- Dennoch haben Nathanael und Jakob auf den ersten Blick einen gravierenden Unterschied. Gen 27,35 finden wir «δόλος», hebr. «מַרְמֵה». Mit diesem Wort wird das bezeichnet, was Jakob getan hat: Er hat mit List den Segen erungen. Auf den zweiten Blick lehrt die Jakobtradition doch anderes: Jakob wird in seinem besonders tugendhaften Verhalten hervorgehoben, er studierte «zeitlebens die Tora», ihm wird «die Einführung des täglichen Abendgebetes zugeschrieben» (Larsson 466). «Dementsprechend sind ethische Fragwürdigkeiten seines Verhaltens nur scheinbar (vgl. zu Gen 25,33 BerR 63,13; BemR 4,8 und zu Gen 27,19 BerR 65,18» u.a.). Diese Gründe sprechen meines Erachtens gegen die Ansicht von Temple, dass das Wort «Nathanael sei ein Israelit ohne List» heisse: er ist ein Israelit in dem kein Jakob ist.<sup>59</sup> Jakob wird bei Johannes also möglicherweise aus der Sicht zeitgenössischer Interpreten dargestellt.<sup>60</sup> Nathanael ist somit nicht der bessere Jakob, sondern wie Jakob. Und damit wird nicht nur Nathanael in Staunen versetzt, sondern auch der schriftkundige Lesende.

Es sieht so aus, als würde in 1,45-50 Nathanael mit Jakob verglichen werden und in V. 51 Jesus.<sup>61</sup> Dem ist jedoch nicht so. Jesus ist der Menschensohn – und als Menschensohn ist er der Ort, an dem der Israelit Nathanael/der Leser wie Jakob die Engel auf- und niedersteigen<sup>62</sup> sehen wird – anders gesagt:

<sup>56</sup> Vielleicht steht auch Gen 25,27 im Hintergrund, wenn der masoretische Text Jakob als lauterer (תָּר) Menschen bei seinen Zelten beschreibt und Johannes Nathanael in dem Zusammenhang «ἀληθῶς» nennt. Auf Zelte als «kultivierte Wohnweise» weist Westermann z.St. hin.

<sup>57</sup> Schnackenburg: «Eine Anspielung auf Jakob-Israel, die manche Erklärer wegen des Logions V. 51 (Traum Jakobs) heraushören möchten, ist unwahrscheinlich.»

<sup>58</sup> אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – s. Morris 169. Auf das «Sehen» in der Jakoberzählung weist Westermann 556 hin.

<sup>59</sup> So auch Quispel; dagegen ist zurecht Schnackenburg zu V. 47.

<sup>60</sup> S. Rowland 504f.

<sup>61</sup> Dass Jesus als zweiter Jakob, als Israel, angesehen wird, das erschliessen Sanders/Mastin aus Joh 15,1, anders Barrett 211, Neyrey 589. Weitere Beispiele s. Rowland.

<sup>62</sup> Am Rande sei erwähnt, dass Mk 1,10 Par. Mt 3,16 vom Heraufsteigen (ἀναβαίω) Jesu aus dem Wasser geredet wird, während der Geist herabsteigt (καταβαίω). Die Bewegung ist Joh 1,32 nicht vorhanden. Hier ist nur vom Herabkommen des Geistes die Rede.

Gottes heiligen Ort erkennen wird.<sup>63</sup>

### 5. Der Israelit ohne Falsch

Die Auslegung, in der Nathanael im Gegensatz zu seinem Volk dargestellt wird und die häufig laut wird<sup>64</sup>, wird hier nicht vertreten. Diese Auslegungstradition sei dargelegt und durchzieht mehr oder weniger massiv fast alle Kommentare.

Lücke schrieb: «Meint Jesus eine hervorstechende Nationaltugend, so muss sie die Gradheit, Offenheit, Einfalt, seyn, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν, wovon auch die Antwort V. 47. ein redender Beweis war. Diese Einfalt und Gradheit machte ihn geschickt zur βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aber gerade von dieser Nationaltugend der Juden hört man sonst nicht. Indess gehörte sie zum antiken Volksideal. Diess wird häufig ausgesprochen, z.B. Hiob 1,1., besonders aber Proverb 2,7 ff. 4,24 ff. 1Petri 2,22.» (454) Schärfer als Meyer 98 wendet sich Zahn 140 gegen Lücke: Nathanael «hat, was man von einem Israeliten erwarten sollte und beanspruchen kann; er ist ein echter Israelit. Eben diese Übereinstimmung zwischen dem ererbten Namen und dem ausgebildeten Charakter, zwischen dem so häufig trügenden Schein und dem inneren Wesen, wird durch das beigefügte ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν nur weiter ausgeführt und stärker betont, und nicht etwa behauptet, dass die Unfähigkeit zu Lug und Trug der wesentliche Zug des israelitischen Nationalcharakters sei, was auch geschichtlich schwer nachzuweisen sein würde, schon wenn man sich nur an des Ersten erinnert, welcher den Namen Israel getragen hat Gen. 32,29 cf. 25,27-34; 27,5-36; 30,37-43. Als einen Mann ohne Falsch charakterisiert Jesus den Nathanael nur darum, weil er in Gesinnung und Verhalten wirklich ein Israelit ist, was viele nicht sind, die sich trotzdem Israeliten nennen.»

Was an diesem Beispiel dargelegt wurde, wird auch in anderen Kommentaren deutlich: Holtzmann meint: «Jesus erkennt ihn (sc. Nathanael) daher ... in Wahrheit ... als einen Ἰσραηλίτης ..., sofern in ihm kein δόλος ist ..., er sich vielmehr im Gegensatz zu seinen, vom Dämon der Lüge besessenen Volksgenossen (8 44) aufrichtig und ernstlich um Wahrheit bemüht.» (52) Schlatter 1930,62 sieht ähnlich massiv: «Darin, dass sich Nathanael ohne Widerstreben gläubig verhält, zeigt sich die von Hinterlist freie Echtheit seines Judentums.»<sup>65</sup>

Nicht so extrem, doch als Gegensatz, sehen auch Weitere den Nathanael zu seinem Volk: Schneider 77, Sanders/Mastin: Nathanael «a member of the true Israel as opposed to the unbelievers – the Jews» (103). Nathanael wird nach einigen Autoren als wahrer Israelit bezeichnet, weil er zu Jesus kommt, so Bultmann 1964<sup>10</sup>,73, Blank 159, Strathmann 1951,55, Weiss z.St., Brown 83, wobei eine Kontrastierung zum Volk nicht automatisch mitgegeben wird. (Brown sieht u.a. auf Jes 44 hingewiesen.)

<sup>63</sup> Der Text wird von den unterschiedlichsten Vorstellungen und Anspielungen durchzogen. So finden wir evtl. eine Interpretation von Mk 1,12 (die Engel dienten ihm) mit Hilfe von Gen 28,12. Ebenso finden wir möglicherweise Mt 3,16 und Lk 3,21 «der Himmel ist offen» verarbeitet. S. weiter z.B. Michaelis z.St.; Lindars 121; Jeremias findet auch Mt 4,4 bzw. 26,53 verarbeitet (4).

<sup>64</sup> So schon Augustin XIX. Er sieht Nathanael als einen an, der seine Sünden bekannt hat, während die sündigen Pharisäer sich für gerecht erklärten. Hier nimmt er wohl Bezug auf Joh 9,40f. Zu Nathanael als Israel ohne List, s. derselbe XXI.

<sup>65</sup> Noch massiver 1922<sup>3</sup>,18, ebenso Hirsch 116; 120f.



In diesem Aufsatz wird gesehen, dass Nathanael als ein «Israelit ohne Falsch» bezeichnet wird, um auch die anderen «Israeliten ohne Falsch» dazu einzuladen, den Weg dieses Israeliten zu gehen.<sup>66</sup> D.h. dass die Nennung Nathanaels als Israelit auf der Ebene des Evangeliums um des Lesers willen ausgesprochen wird und nicht zur Hervorhebung Nathanaels im Gegensatz zu seinem Volk. Johannes spricht im Evangelium sehr distanziert von Juden – doch 1,45-51 wird die Distanz noch nicht laut. Im Gegenteil. Das MkEv lässt eine Tür für das Volk offen, und Johannes lässt diese Tür exemplarisch durch Nathanael – den Lesenden – durchschreiten.

#### Literatur:

*Augustin*, Erörterungen zum Johannis-Evangelium in 124 Vorträgen, Kempten 1877; J.M. *Bassler*, Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel, JBL 108 (1989) 635-646; C.K. *Barrett*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990 (KEK Sonderband)(engl. 1972<sup>2</sup>); B. *Bauer*, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Hildesheim u.a. 1990 (1840<sup>1</sup>); W. *Bauer*, Johannes, Tübingen 1912 (HNT 2); J. *Blank*, Das Evangelium nach Johannes, Düsseldorf 1981 (GSL.NT 4/1a); R.E. *Brown*, The Gospel According to John, Garden City, New York 1966 (AnchB); F. *Büchsel*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1934 (NTD 4); R. *Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1986<sup>21</sup> (KEK); ders., Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft. Bearbeitet v. G. Theissen und P. Vielhauer, Göttingen 1979<sup>5</sup>; O. *Cullmann*, The Johannine Circle. Its place in Judaism, among the disciples of Jesus and in early Christianity. A study in the origin of the Gospel of John, London 1976 (dt. Der johanneische Kreis, Tübingen 1975); M. *Davies*, Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel, Sheffield 1992 (JSNT.SS 69); Th.M. *Dowell*, Jews and Christians in Conflict: Why the Fourth Gospel Changed the Synoptic Tradition, LouvSt 15 (1990) 19-37; U. *Eco*, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1994<sup>2</sup>; J. *Gnilka*, Johannesevangelium, Würzburg 1983 (NEB.NT); ders., Das Evangelium nach Markus, Bd. 2, Zürich; Neukirchen-Vluyn 1986<sup>2</sup> (EKK 2,2); F. *Go-*

<sup>66</sup> Schnackenburg sieht zurecht: Nathanael wird als einer ohne Trug genannt, weil er «ein würdiger Vertreter des Gottesvolks» ist.

det, Das Evangelium des Johannes, Giessen repr. 1987 (franz. 1864/5<sup>1</sup>); E. Haenchen, Johanneische Probleme, ZThK 56 (1959) 19-54; ders., Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus nachgelassenen Manuskripten hg.v. U. Busse, Tübingen 1980; F. Hahn, Die Jüngerberufung Joh 1,35-51, in: Neues Testament und Kirche, FS R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 172-190; H.J. Holtzmann, Das Evangelium des Johannes, Freiburg; Leipzig 1893<sup>2</sup> (HNT 4); C.H. Hunzinger, Art. σοκῆ κτλ, ThWNT VII, Stuttgart 1964, 751-759; W. Iser, Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Modells, in: Warning 277-324; ders., Im Lichte der Kritik, in: Warning 325-342; H.R. Jauss, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: Warning 126-162; J. Jeremias, Die Berufung des Nathanael, Angelos 3 (1928) 2-5; K. Kertelge, Markusevangelium, Würzburg 1994 (NEB.NT 2); C.R. Koester, Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1.45-51), JSNT 39 (1990) 23-34; H. Kuhli, Nathanael – «wahrer Israelit»? Zum angeblich attributiven Gebrauch von ἀληθῶς in Joh 1,47, BN 9 (1979) 11-19; W. Lane, The Gospel According to Mark, London 1974; G. Larsson, Art. Jakob II. Judentum, TRE XVI, Berlin/New York 1987, 466-468; E. Leidig, Natanael, ein Sohn des Tholomäus, ThZ 36 (1980) 374f.; B. Lindars, The Gospel of John, Oliphants 1972 (NCB); H. Link, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Stuttgart u.a. 1980<sup>2</sup> (Urban Tb 215); W. Loader, John 1:50-51 and the «Greater Things» of Johannine Christology, in: Anfänge der Christologie, FS F. Hahn, Göttingen 1991, 255-274; F. Lücke, Kommentar über das Evangelium des Johannes, Bonn 1840<sup>3</sup>; H.A.W. Meyer, Das Evangelium des Johannes umfassend, Göttingen 1856<sup>3</sup> (KEK 2); W. Michaelis, Joh. 1,51, Gen. 28,12 und das Menschensohn-Problem, ThLZ 85 (1960) 561-578; L. Morris, The Gospel according to John, Grand Rapids 1971 rev. 1995; C.F.D. Moule, A Note on 'under the fig tree' in John I 48,50, JTS 5 (1954) 210-211; J.H. Neyrey, The Jacob Allusions in John 1:51, CBQ 44 (1982) 586-605; B. Noack, Zur johanneischen Tradition, Kopenhagen 1954 (LSSk.T 3); H. Odeberg, The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World, Amsterdam 1968 (1929<sup>1</sup>); T. Onuki, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen «Dualismus», Neukirchen-Vluyn 1984 (WMANT 56); F. Porsch, Johannesevangelium, Stuttgart 1988 (SKK 4); R. Pesch, Das Markusevangelium, 2 Bde., Freiburg u.a. 1989<sup>5</sup>; 1991<sup>4</sup> (HThK 2); G. Quispel, Nathanael und der Menschensohn (Joh 151), ZNW 47 (1956) 281-283; V. Reichmann, Art. Feige I/II, RAC VII, Stuttgart 1969, 640-689; G. Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Cambridge 1974; G. Rickheit / H. Strohner, Grundlagen der kognitiven Sprachverarbeitung. Modelle, Methoden, Ergebnisse, Tübingen; Basel 1993 (UTB 1735); Ch. Rowland, John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition, NTS 30 (1984) 498-507; J.N. Sanders; B.A. Mastin, A Commentary on the Gospel according to St John, London 1968 (BNTC); L. Schenke, Das Johannesevangelium. Einführung-Text-dramatische Gestalt, Stuttgart u.a. 1992 (Urban Tb 446); M. Scherner, Kognitionswissenschaftliche Beschreibung des 'Umgangs mit Texten' – eine neue Möglichkeit zur Fundierung der Deutschdidaktik?, Der Deutschunterricht 41,4 (1989) 85-95; A. Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Testament, Bd. 1, Die Evangelien und die Apostelgeschichte, Stuttgart 1922<sup>3</sup>; ders., Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium, Stuttgart 1930; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1.Teil, Freiburg u.a. 1992<sup>7</sup> (HThK IV,1); B.G. Schuchard, Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John, Atlanta 1992 (SBL.DS 133); S. Schulz, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1987<sup>16</sup> (NTD 4); G. Schwarz, ἀληθῶς Ἰσραηλιτῆς (Johannes 1,47), BN 10 (1979) 41-42; E. Schweizer, Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze 1955-1970, Zürich 1970, 219-235; E.W. Stegemann / W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1995;

J. Steiger, Nathanael – ein Israelit, an dem kein Falsch ist. Das hermeneutische Phänomen der Intertestamentarizität aufgezeigt an Joh 1,45-51, BThZ 9 (1992) 50-73; H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1951<sup>6</sup> (NTD 4); W. Temple, Readings in St John's Gospel, London 1947; H. Thyen, Art. Johannesevangelium, TRE XVII, 1988, 200-225; S. van Tilborg, The Gospel of John: communicative process in a narrative text, Neotest. 23 (1989) 19-31; F.G. Untergassmair, Das Johannesevangelium. Ein Bericht über neuere Literatur aus der Johannesforschung, ThRv 90 (1994) 91-108; F. Vouga, Antijudaismus im Johannesevangelium?, ThGl 83 (1993) 81-89; W.O. Walker, John 1.43-51 and the «Son of Man» in the Fourth Gospel, JSNT 56 (1994) 31-42; B. Weiss, Das Johannesevangelium als einheitliches Werk, Berlin 1912; J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908; T. Zahn, Das Evangelium des Johannes, Leipzig; Erlangen 1921<sup>5,6</sup> (KNT 4); R. Warning (Hg), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1988<sup>3</sup>; C. Westermann, Genesis, Bd. 2, Genesis 12-36, Neukirchen-Vluyn 1981 (BKAT I/2); I. Willi-Plein, Israel als Bezeichnung eines nachisraelitischen Gottesvolkes, Jud 37 (1981) 70-75.148-153.

Wolfgang Fenske, München