

Vladan Tatalović

Orthodoxe Theologische Fakultät, Belgrad

## *Die Berührungspunkte der traditionellen und narrativen Exegese des Johannesevangeliums*

### *1. Einleitung*

Nicht in die komplexe Thematik der Gründe eingehend, warum die Entstehung und Entwicklung der modernen Bibelwissenschaft der östlichen orthodoxen Kirchen immer mit den Herausforderungen der kreativen Synthese der einheimischen Tradition mit fortgeschrittenen Errungenschaften der westlichen Bibelforschung verflochten wurden, wird der vorgeschlagenen Studie gleich am Anfang ausreichend sein, an die Tatsache der bis jetzigen Drehung der serbischen (Bibel-) Theologie Richtung denjenigen akademischen Kernen der Orthodoxie (Kiew, Moskau, Athen) zu erinnern, die frei waren, sich erfolgreicher mit dieser Synthese zu befassen. Im Sinne der traditionellen Orientation, haben das Amphitheater der Orthodoxen theologischen Fakultät der Universität Belgrad, weiter auch theologisches Journal dieser höchsten akademischen Institution der serbischen orthodoxen Kirche, mit seltener Erwartung die vor Kurzem gehaltene Vorlesung des Neutestamentlern Christos Karakolis aus Athen angenommen, über die konkreten Probleme, mit welchen sich der zeitgenössische orthodoxe Neutestamentler bei der Bestimmung des Inhalts seines wissenschaftlichen Gegenstandes und Art der Anwendung seiner Wissenschaft begegnet<sup>1</sup>. Aber gerade mit dieser Vorlesung, wurde der serbischen

<sup>1</sup> Ch. Karakolis, „Новозаветна наука у православној Цркви и теологији. Потреба и изазов једне синтезе“ („Die neutestamentliche Wissenschaft in der Orthodoxen Kirche und Theologie. Das Bedürfnis und die Herausforderung einer Synthese“), *Βοϊσλοβье (Theologie)* 1-2 (2010), 50-71. Diese Studie wurde zuerst auf Griechisch veröffentlicht (X. K. Καρακόλη, „Η καινοδιαθηκική επιστήμη στην Ορθόδοξη Εκκλησία και Θεολογία. Ανάγκη και πρόκληση μιας συνθέσεως“, *Διακονία και λόγος. Χριστήριος τόμος προς τιμήν του αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χριστοδούλου* [hrsg. Γ. Γαλίτης κ.ά.; Αθήνα, 2004], 53-76); sie folgt den früher veröffentlichten orthodoxen Befassungen mit dem selben Thema: S. Agouridēs, „Biblical studies in Orthodox theology“, *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972), 51-62; Π. Β. Βασιλειάδη, „Βιβλική κριτική και Ορθοδοξία“, in: ders., *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1988, 49-101; S. Crisp, „Orthodox Biblical Scholarship between Patristics and Postmodernity: A View from the West“, in: J. D. G. Dunn, H. Klein, U. Luz und V. Mihoc (Hrsg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen Symposiums von Neamt vom 4. – 11. September 1998*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 123-136; G. Galitis, „Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie“, in: *La theologie dans l'eglise et dans le monde*, Etudes theologiques 4, Chambesy – Geneve: Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique 1984, 109-125; I. Δ. Καραβιδόπουλου, „Οι βιβλικές σπουδές στην Ελλάδα. Σύνοψη ιστορική αναδρομή – μελλοντικές προοπτικές“, in: *Μελέτες ερμηνείας και θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Βιβλική Βιβλιοθήκη 7, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1990, 226-248; K. Nikolakopoulos, „Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik. Dissonanz oder Ergänzung zur historisch-kritischen Methode?“, *Orthodoxes Forum* 13 (1999), 171-184; E. Oikonomou, *Bibel und Bibelwissenschaft in der Orthodoxen Kirche*, Stuttgarter Bibelstudien 81, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1976, 52-58; Th. G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective I. Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 1997, 147-238.

theologischen Atmosphäre gleichzeitig auch ermutigendes Zeichen gegeben, konkreter diese Herausforderung anzunehmen; imaginäre, also, als Antwort auf das gegebene Signal, ist die vorgeschlagene Studie Richtung Erkennung der Bindeglieder der Tradition und Wissenschaft im Domäne der narratologischen Interpretation des Johannesevangeliums gerichtet<sup>2</sup>. Das Erste bezieht sich auf *das Phänomen der Erzählung*.

## 2. Die Erzählung

Beim Nachdenken über die Punkte, in welchen die Tradition und die Wissenschaft sich fruchtbar begegnen, ist es zuerst notwendig, den Begriff Tradition zu präzisieren, der manchmal inert mit dem Erbe der Artikulation vom Glauben in der Vergangenheit ausgeglichen wurde. Genauer mit den Kategorien *universitas*, *antiquitas* und *consensio* bestimmt, die aus dem berühmten Diktum des Vinzenz von Lérins herauskommen: „Teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“<sup>3</sup>, Tradition bedeutet natürlich das Erbe der Vergangenheit, aber geht auch wesentlich tiefer – Richtung vererbte *kirchliche katholische Glaubensregel*, die unter den Vätern verschiedene Namen erwarb: *regula fidei* (Tertullian)<sup>4</sup>, ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας (Irenäus)<sup>5</sup> oder ὁ σκοπὸς τῆς πίστεως (Athanasios)<sup>6</sup>. Im Domäne der biblischen Exegese, die in der Antike als einzige theologische Methode galt, bedeutet das nicht nur das Erbe des Glaubensausdrucks, der väterlichen Schriften und überhaupt der Person der Väter, sondern vor allem das Erbe des katholischen Geistes der Kirche, der immer im Zustand ist, gegenüber der Vielzahl der privaten Deutungen der Heiligen Schrift zu stehen und dynamisch seinen Sinn zu normieren<sup>7</sup>. Bei der Antwort auf die Frage – wo funktioniert dieser Geist? – zeigt die Orthodoxie auf die Liturgie wie auf die Grundschrift ihrer Tradition<sup>8</sup>, und mit dem sicht-

<sup>2</sup> Zwischen den verschiedenen Literaturzugängen zum Johannesevangelium, die z.B. auflisten: M. W. G. Stibbe (Hrsg.), *The Gospel of John As Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden: Brill 1993, hier auf das angebotene Modell anlehnend: R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress Press 1983, das er weiter entwickelte: J. Zummstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 84; Zürich: Theologischer Verlag <sup>2</sup>2004.

<sup>3</sup> *Commonitorium I 2* (PL 50.640).

<sup>4</sup> *De praescriptione haereticorum* 12-14 (PL 2.25-28); *Adversus Praxeam* 2-3 (PL 2.156-159).

<sup>5</sup> *Adversus haereses* I 10:1 (PG 7a.549-551); I 22:1 (PG 7a.659-660); III 4:2 (PG 7a.851-855).

<sup>6</sup> *Contra arianos* III 35 (PG 26.400).

<sup>7</sup> Vincentius Lirinensis, *Commonitirium I 2* (PL 50.640): „Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum Ecclesiastici et Catholici sensus normam dirigatur.“

<sup>8</sup> Die Priorität dieser Vorstellung auf die Liturgie der Kirche, als Grundschrift der Tradition ist nicht das Ergebnis der Abwesenheit der theoretischen Definition der Kirche in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehen, so daher das Halten des christlichen Kults ihres primitiven Ausdrucks, sondern des Verstehens der Eucharistie als vollständige Kirche, zur welcher die Orthodoxie in der Mitte des vorherigen Jahrhunderts wiederum kam, dank der breiteren Bewegung der Wiederherstellung des Liturgiebens. Gerade in diesem Geiste soll man die Worte von Georgi Florowski (1893-1979) verstehen, mit welchen dieser russischer Theologe, seine Adressierungen an die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1950 in Lund beginnend, auch das Prozess der liturgischen Wiederherstellung im Orthodoxie begann: „Christianity is a liturgical tradition. The Church is first of all a worshipping community. Worship comes first, doctrine and discipline second“ – G. Florovsky, „The Elements of Liturgy: An Orthodox View“, in: P. Edwall (Hrsg.), *Ways of Worship: The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, London: SCM Press 1952, 52-65:52. Zusammen mit dieser Aussage brachte die Orthodoxie die Schlüsselstudien über eucharistischen Theologie zur Welt, die schon die Wiederherstellung des liturgischen Lebens von Wurzel an bedeuteten: Н. Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Париж 1952; А. Д. Шмеман, *Введение в литургическое*

baren Zeichen seiner Anerkennung betrachtet sie zusammengefasstes *confessio fidei* bei der Taufe in die Liturgiegemeinschaft des Heiligen Geistes, die mit der zentralen Aufstellung der Heiligen Schrift auf den Tischaltar als primärer Raum seiner Lesung und seines Verstehens deklariert wird<sup>9</sup>.

Bemerken wir, aber, dass Referenzwissenschaftsarbeiten der orthodoxen Theologen, die sich immer um die notwendige Erfrischung des richtigen Bewusstseins der Tradition bemühen, das gründliche christliche Phänomen *der Erzählung* nicht erwähnen. Und der Umgang mit diesem Phänomen im Unternehmen der immer wieder neuen Definition der Tradition ist wichtig nicht nur weil die Geschichte der Rettung vor allem durch mündliche Erzählung überliefert wurde<sup>10</sup>, sondern auch weil die Erzählung der christlichen Geschichte die Wirkung des katholischen Geistes der Kirche offenbar macht. Zum Beispiel, Pauls Überlieferung der Eucharistiefeier (1Kor 11:23-25), oder Stefans Erzählung vor dem Sindrenion (Apg 7:2-53), zeigen, dass es gerade *eine spezifische Erzählung* ist, was die Gemeinschaft der Gläubigen versammelt und die notwendige Identität verleiht, indem es ihre Einheit kompakt macht, trotz ihrer ethnischen, geographischer und jeder anderen Partikularität<sup>11</sup>. Darüber hinaus, die Intrusion hinter aller möglichen

*δοξολογίαι*, Париж 1961; I. Δ. Ζηζιούλας, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Διατριβὴ ἐπὶ διδασκαλίᾳ*, Ἐν Ἀθῆναις 1965. Über die Wiederherstellung des Liturgielebens in der Serbischen orthodoxen Kirche siehe mehr: V. Vukašinović, *Liturgical Renewal in the 20th Century: The History and Theological Ideas of the Liturgical Movement in the Roman Catholic Church and Its Mutual Relation to the Liturgical Life of the Orthodox Church*, Fairfax: Eastern Christian Publications 2002; N. Glibetić, „Liturgical Renewal Movement in Contemporary Serbia“, in: B. Groen, S. Hawkes-Teeple und S. Alexopoulos (Hrsg.), *Inquiries into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 September 2008*, JECS 12, Leuven: Peeters 2012, 393-414.

<sup>9</sup> G. Florovsky, „Function of Tradition in the Ancient Church“, *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-1964), 181-200, 192-193; J. Breck, *The Power of the Word in the Worshiping Church*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1986, 17-18: „In authentic Orthodox experience, the Word comes to its fullest expression within a sacramental context. Whether proclaimed through Scripture reading and preaching, or sung in the form of antiphons (psalms) and dogmatic hymns (festal troparia, the Monogenes and Credo), the Word of God is primarily communicated – expressed and received – by the ecclesial act of *celebration*, and in particular, celebration of the eucharistic mystery.“

<sup>10</sup> Im alten Israel, stellt das Erzählen die Grundlage der Glaubensanbetung, der Liturgie und der Kathihsie dar (z.B. Ps 77:3-4; Ex 12:26-27; Dtn 6:20-25; 26:5-11), dann auch in der neutestamentlichen Zeit: Jesus vor allem lehrt in den Parabeln (Mk 4:1-34) und Neues Testament beinhaltet vier verschiedene Narrative über sein Leben, seinen Tod und Auferstehung; vgl. L. D. Barr, *New Testament Story: An Introduction*, Belmont: Wadsworth 1987; H. E. Heaton, „The Storytelling World of the First Century and the Gospels“, in: H. E. Heaton, Ph. Ruge-Jones und Th. E. Boomershine (Hrsg.), *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, Eugene: Cascade Books 2009, 21-35.

<sup>11</sup> Darüber lesen wir schon bei Irenäus von Lyon, dessen Insistieren an der Unveränderlichkeit von dem, was er *Hypothese* (ὑπόθεσις) nennt und woran *παροβολαῖς* sich anpassen müssen (οἰκείου τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει), wichtig wegen enger Gebundenheit mit dem Johannesevangelium ist (Adv. haer. I 10:3, PG 7a.556). Aber was ist richtig ὑπόθεσις? Zwischen vielen Bedeutungen von diesem Wort, wählt Irenäus, die Handlung, Geschichte oder Resümee der antiken Vorstellung, der Drama oder des Gespräches aus: zuerst dieses Exposé des Untergangs und Rettung von sich äußernd, an welchen die Opponenten halten, hebt Irenäus hervor dass *solche Hypothese* „οὔτε Προφήται ἐκήρυξαν, οὔτε ὁ Κύριος ἐδίδαξεν, οὔτε Ἀπόστολοι παρέδωκαν“ (Adv. haer. I 8:1; PG 7a.520); an zweiter Stelle, schreibt Irenäus dass die Gnostiker durch den Missbrauch von Oktaeder theologischen Nomens des Johannesevangeliums nur zur *gleichen Hypothese* (εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν μετήνεκταν; Adv. haer. I 9:2; PG 7a.540-541) kommen, nach welcher Logos nicht zum Fleisch geworden ist: „Κατὰ δὲ τὴν ἐκείνων ὑπόθεσιν, οὐχ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“ (541). Also sie verfügen mit ihrer *Hypothese* oder *Erzählung*, die oberhalb der Heiligen Schrift schwebt, in welcher bestimmte Ausdrücke verschiedene Bedeutung bekommen, als von dieser, die sie in der richtigen Hypothese oder Erzählung der Kirche haben, wie z. B. die Mosaik-Darstellung des Kaisers sich in das Bild des Hundes oder Fuchses

Erzählungen berühren wir *die Konstruktion einer christlichen Metaerzählung*, die mit dem Gott der Schöpfung, Abrahams und der Propheten beginnt, als Höhepunkt im Christus und bis zum Neuen Jerusalem reicht, die auch die Glaubensregel ist, da sie den Kern ausmacht, woran sich die katholische Kirche erinnert und worüber sie erzählt, zuerst auf ihrer gründlichen, liturgischen Schicht<sup>12</sup>. Sie übergibt also, diese Metanarration mittels Taufen ihren Kindern als den *Heiligen* (οἱ ἅγιοι), bzw. als den aktiven Teilnehmern der gleichen Erzählung, in der οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται (Apk 18:20) leben, was sie mittels liturgischen Rezital des

Glaubensbekenntnisses als ihrer zusammengefasster Form bestätigt – beginnend von einem Gott bis zum ewigen Leben. So, wenn man sagen kann, dass die zentrale Altarposition der Heiligen Schrift der Ruf auf sein Verstehen im Lichte dieser einen, unterliegenden, mit dem Geist lebenden und übergebenden Erzählung ist, dann kann man sagen, dass auch das Phänomen der Erzählung in der Wurzel alleine liegt – der Tradition und der Narratologie auch.

Falls, auf diese Weise denkend, sich die Tradition und die Wissenschaft im Phänomen der Erzählung treffen, von welcher Bedeutung ist das für die Exegese des Johannesevangeliums? Die Antwort auf die gestellte Frage ist nicht einfach, da es Richtung Verbindung von konkreter Schrift mit hier grob skizzierten Metanarrativ geht und dann auch mit seinen verschiedenen Ausdrücken, unter welchen man vorwiegend der zeitgenössischen liturgischen Form hindeuten sollte. Aber wenn wir uns vorstellen, dass zuerst eine Grundform der mündlichen christlichen Erzählung lebte, was nicht unmöglich ist, in Anbetracht auf die drei Förderungen des Diktums von Vinzenz von Lérins, so ist es leichter die Vorstellung über seine Eigenschaften zu haben: 1) vor allem, Autor dieser Erzählung ist der Gott selbst, 2) die sich, im Einklang damit, entlang des maximalen Zeitrahmens erstreckt – von dem zeitlosen Anfang bis zum eschatologischen Ende und 3) die von ausdrücklicher Performativität sein muss, da sie auch deswegen besteht, um den Zuhörer Teil von sich selbst zu machen. Es macht den Eindruck, als ob in dem gesamten Prozess der Umwandlung vom vorgestellten Metanarrativ in verschiedenste Schriftformen, das Johannesevangelium sehr Glaubwürdig den herausragenden Eigenschaften bleibt: 1) sein Umschlag enthält integrale antike Erzählung, entstanden durch Vaters Entscheidung, dass wegen Rettung der Welt er seinen einzigen Sohn abgab (3:16)<sup>13</sup>, 2) die vom zeitlosen Anfang (1:1) Richtung Universalem paradigmatischen

---

umwandeln lässt (Adv. haer. I 8:1; PG 7a.521), oder wie Homers Verse die Bedeutung mittels Ausziehen aus dem Kontext geändert werden können (Adv. haer. I 9:4; PG 7a.544-548). Gegenüber der *Geschichte* der Gnostiker, gibt es die *Geschichte* der Kirche, so wer die wahrhaftige Hypothese besitzt (oder: „ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινη ἐν ἑαυτῷ κατέχων“, PG 7a.545), hat keine Probleme mit dem Verstehen der Schrift. Letztendlich, ὑπόθεσις ist vorwiegend mündliche Geschichte, als geschriebenen Doktrinen, da die frühchristlichen Gemeinschaften ihren Glauben mittels Zuhören, Gedächtnis, Singen und weitererzählen der Worte Gottes formten, die *als solche* in die Textur der christlichen Sprache eingebaut ist. Siehe: W. C. van Unnik, „Interesting document of second century theological discussion (Irenaeus, Adv Haer 1:10,3)“, *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 196-228, besonders: 206-208; vgl. Florovsky, *Tradition* (Anm. 9), 184-186.

<sup>12</sup> Vgl. P. M. Blowers, „The regula fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith“, *Pro Ecclesia* 6 (1997), 199-228:202-204.

<sup>13</sup> Vgl. Culpepper, *Anatomy* (Anm. 2), 77-98; Culpepper, „The Plot of John’s Story of Jesus“, *Interpretation* 49 (1995), 347-358; ders., *The Gospel and Letters of John*, IBT; Nashville: Abingdon Press 1998, 72-86; J. T. Nielsen, „The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel“, *New Testament Studies* 56 (2010), 343-366:348-354.

Ende geht: „Mein Herr und mein Gott!“ (20:28)<sup>14</sup> und 3) die ganz am Ende explizit ihre Performativität (20:30-31; vgl. 1:14.18)<sup>15</sup> herausragt, in den narratologischen Studien gezeigt durch ihren strategischen Umgang mit dem Glauben der impliziten Leser<sup>16</sup>. So auch ohne besondere komplexe Forschungsprozesse, kommen wir zur Schlüsseleinsicht: willst du traditionell in der Exegese dieses Evangeliums sein, dann bist du verpflichtet zuerst die Anatomie seiner Erzählung zu verstehen.

Es ist aber doch nicht genug, bei diesem Argument zu bleiben, da die Tradition ein Phänomen ist, das mit der Vergangenheit nicht uneingeschränkt ist. Beginnend noch mit dem zweiten Jahrhundert, verlässt die Kirche die narrativen Konzeptionen der neutestamentlichen Bücher, um ihre einzelnen Überlieferungen freiwilliger nach aktuellen christologischen Herausforderungen, als neuen Ausdrücken des ursprünglichen Metanarrativs zu organisieren<sup>17</sup>. Also, im Grunde sprechend ist die Erzählung geeigneter Boden des Treffens von Tradition und Narratologie, aber die Frage kann nicht umgangen werden: auf welche Weise kann das narratologische Lesen des Evangeliums heute reales Verhältnis mit der traditionellen Aktivität des Geistes haben? Die Frage auf diese Antwort entwickelt sich in zwei gegenseitig verbundene Richtungen, von welchen einer mehr hermeneutischer und die andere exegetischer Natur ist. So als erstes, Verstehen des Textes im Herzen der Tradition alleine steht dem nahe, was die Narratologie erreicht, worauf vor allem die Distanz beider dieser Zugänge von historischen Fragen hindeutet; aber, die Nähe ist wesentlich größer als die bemerkte Distanz: nämlich, das in der orthodoxen Liturgie der Brauch des Singens von biblischen Texten geblieben ist<sup>18</sup>, ist nicht erst das

<sup>14</sup> Vgl. J. Zummstein, „Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte“, *Kreative Erinnerung* (Anm. 2), 277-290:280. Erinnern wir, dass Thomas Perikope, obwohl paradigmatisch für die späteren Leser des Evangeliums (20:29), trotzdem die erzählte Zeit nicht begrenzt. Ziel der Abschiedsreden (13-17) ist die Zukunft der Offenbarung, was den Höhepunkt im Abschiedsgebet Jesu (17:1-26) hat, das mit den Prolepsen in den Vergangenheitsformen den Leser in den Punkt des eschatologischen Endes hinstellt. Siehe: J. Zummstein, „Die verklarte Vergangenheit: Geschichte sub specie aeternitatis nach Johannes 17,“ *Kreative Erinnerung*, 207-218:213-216; J. Frey, „Das johanneische Zeitverständnis“, in: ders., *Die johanneische Eschatologie. Bd 2*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 110; Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 89-93.

<sup>15</sup> Darüber, dass die Verse 20:30-31 das ursprüngliche Ende des Evangeliums sein könnten, siehe: Tertullian, *Adversus Praxeam* 25:4 (PL 2.188); auch: M. Lattke, „Joh 20:30f als Buchschluss“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), 288-292; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 144, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 152; G. Schenke, „Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. Johannes 20,19–31“, in: L. Painchaud und P.-H. Poirier (Hrsg.), *Coptica – Gnostica – Manichaica. FS Wolf-Peter Funk*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi – Section Etudes 7, Québec: Les Presses de l'Université Laval 2006, 893–904.

<sup>16</sup> Siehe: J. Zummstein, „Das Johannesevangelium: Eine Strategie des Glaubens“, *Kreative Erinnerung* (Anm. 2), 31-45.

<sup>17</sup> Das zeigt klar morphologische und semantische Änderung des narratologisch funktionellen Begriffs bestimmter Sicht  $\acute{\omicron}$   $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ , die im synoptischen Evangelium der Weg Jesu Leiden und Auferstehung vereinigt (Mk 8:31par), in unbestimmte Form  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ , die schon seit Beginn des zweiten Jahrhunderts, im Einklang mit der neuen christologischen Konzeption, als neuer Ausdruck der Universalität Christi Menschennatur funktioniert (vgl. Ign. Eph. 20:2). Siehe: U. Luz, „The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ“, *Journal for the Study of the New Testament* 48 (1992), 3-21:19-20.

<sup>18</sup> Die Tatsache, dass die Bibel in der Spätantike stufenweise die Komponente der liturgischen und teleturgischen Praxis der Kirche im Osten wird, verstand der orthodoxe Bibelwissenschaftler Savas Agourides (1921-2009) als Indikation der Schwächung ihrer prophetischer Kraft im Leben der Christen: S. Agourides, „The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research“ in: *Auslegung der Bibel* (Anm. 1), 139-154:140: „This absorption of the Scriptures into the Church's liturgical life was an adverse event only because, in this way, the Bible lost more and more of its independent and prophetic nature and thus ceased to be a factor guiding the

Ergebnis der Unterwerfung der allgemeinen Singerei des Rituals, sondern Ausdruck des tiefen Bewusstseins der Kirche, dass das Wort Gottes mit dem Verstand unfassbar ist; es ist, also, das was in der Atmosphäre des Geistes effizient den Subjekt ausdenkt<sup>19</sup>, und nicht umgekehrt, was gleich dem narratologischen Prinzip das Selbst durch die Sache des Textes konstituiert wird<sup>20</sup>; und in beiden Fällen also, wird das Subjekt mit der Welt der Erzählung umwandelt. Die zweite Richtung ist exegetischer Natur und bezieht sich auf den effizienteren Beitrag der akademischen Exegese, den konkreten Lebensbedürfnissen der Kirche, denen mehr geschmeidige Narratologie, als steife Methodologie historischer Kritik helfen kann; darüber hinaus wirkt die Erfrischung des biblischen Sinnes mit Hilfe des narratologischen Zugangs und Überdenkens der Bedeutung praktisch angewandter Absätze der Heiligen Schrift<sup>21</sup> nicht so schmerzhaft gegenüber die traditionel-

Church and the people. It became part of worship. Not only did the text of the Holy Gospel become a devotional object, but the habit was introduced of chanting the established biblical reading in Church in the same way that hymns were sung.“

<sup>19</sup> Zitieren wir hier einen der führenden orthodoxen Theologen der heutigen Zeit: Metropolitan John D. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics*, London: T&T Clark 2008, 159: „It is within the framework of worship and the divine Eucharist that we find the reason and meaning of the gospel we chant... We all experience the desire to grasp knowledge and land it in our net. The Word of God can never be grasped: all our concepts and conceptualising must wait for the Word of God to grasp us. It is our desire to take control of the truth of God which is driving the demand to replace chanting with reading in order to make the Scriptural readings instantly and universally comprehensible. However, even the word ‘comprehensible’ is telling: who believes that he can comprehend or apprehend these readings from the Word of God?“

<sup>20</sup> Nach P. Ricoeur, *Essays on Biblical interpretation*, Philadelphia: Fortress Press 1980, 108: „[It means] the final defeat of the pretension of consciousness to set itself up as the standard of meaning. To understand oneself before the text is not to impose one’s own finite capacity of understanding on it, but to expose oneself to receive from it a larger self which would be the proposed way of existing that most appropriately responds to the proposed world of the text. Understanding then is the complete opposite of a constitution for which the subject would have the key. It would be better in this regard to say that the self is constituted by the issue of the text.“

<sup>21</sup> Nehmen wir als Beispiel den Absatz über die Heilung des genommenen Menschen in Bethesda, der in der orthodoxen gottesdienstlicher Tradition liturgisch (5:1-17) in der vierten Woche nach dem Osterfest vorgelesen wird. Da dieses Vorlesen die Grundlage des thematischen Inhalts des kirchlichen Gottesdienstes während der nachkommenden Woche ausmacht, der bis zur fünften Woche nach Ostern über den Inhalt des gelesenen Zeichens singt, so sind die Teilnehmer des Gottesdienstes während dieser Woche mit dem Thema der singenden Heilung *geführt*. Auf welche Weise, zeigt die Manier des Beginns der Hymnen (steichira) mit Übersingen des Wunderinhalts, weiter die Beendigung durch Identifizierung der ganzen gottesdienstlichen Gemeinschaft mit der Figur des Geheilten, mittels Vers wie folgt: „...ἄρον σου τὸν κράββατον καὶ περιπάτει. Πάντα σοι δυνατά, πάντα ὑπακούει, πάντα ὑποτέτακται, πάντων ἡμῶν μνήσθητι, καὶ ἐλέησον Ἄγιε, ὡς φιλάνθρωπος“ (*Πεντηκοστήριον*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος 1986, 71). Darüber hinaus, solche Gestaltung der Gottesdienstteilnehmer durch die Heilung, die für sie im *Heiligen Geist* real wie für einst geheilten Menschen, geht sogar so weit, dass die Figur dieses Menschen mittels zuschreiben von Reaktionen ändert, die aus dem Text 5:1-17 nicht folgen, wie es seine (unsere!) Initiative für Heilung ist: „Ἀταφος νεκρὸς ὑπάρχων ὁ Παράλυτος, ἰδὼν σε ἐβόησεν· Ἐλέησόν με Κύριε, ὅτι ἡ κλίνη μου τύμβος μοι ἐγένετο. Τί μοι κέρδος ζωῆς; οὐ χρήζω τῆς Προβατικῆς κολυμβήθρας· οὐ γὰρ ἐστὶ μοι τίς ὁ ἐμβάλλον με, ταρρατομένων τῶν ὑδάτων· ἀλλὰ σοὶ τῇ πηγῇ προσέρχομαι τῶν ἱαμάτων, ἵνα κἀγὼ μετὰ πάντων κράζω· Παντοδύναμε Κύριε, δόξα σοι“ (*Πεντηκοστήριον*, 71). In diesem Geiste soll man auch patristische Interpretation des Verses 5:15 verstehen, nach welcher *das Berichten* (*ἀνήγγειλεν*) des Geheilten an Juden ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ, keine Verleumdung oder Perfidie ist, was man doch denken könnte in Betracht auf unmittelbare spätere Entscheidung von Juden (5:16.18) und ihre Entwicklung Richtung Kreuz, sondern stolze Zeugung des Heilenden, mit welcher auch andere angezogen werden sollten (vgl. z. B. Johannes Chrysostomus, In Joannem 38:2; PG 59.213). Solche Deutung, besonders wegen der positiven Konnotation des Verbes ἀναγγέλλω im Johannesevangelium (vgl. 4:25; 16:13.14.15), nehmen auch einige zeitgenössische Deuter (S. v. Tilborg, *Imaginative Love in John*, Biblical Interpretation Series 2, Leiden: Brill 1993, 218-219) an, aber es ist die Frage, ob sie *das Selbst* annehmen will, das ausschließlich mit der Welt der Erzählung geformt ist. Zuerst Culpepper (*Anatomy* [Anm. 2], 137-138), und dann extensiver auch

len Werte, wie als solche gewisse Ergebnisse des Kritizismus scheinen können – angefangen von der Orthodoxie fremde Frage nach dem historischen Jesus. Auf diese Weise, können wir bemerken, durch Zusammenarbeit beider Richtungen im gewissen Kreis, zeigt das Phänomen der Erzählung wesentliches Potenzial für kreative Synthese der Tradition und Wissenschaft, die sich in der Exegese des Vierten Evangeliums weiter durch das Thema *Figur* stärken, als wesentliches Element des Narrativs.

### 3. Figuren

Über die Regeln der Charakterisierung kann man schon bei Aristoteles (Poet 1454a) lesen und es gibt keine Zweifel, dass Autor des Evangeliums sich an einigen Prinzipien in der literarischen Ausführung seiner Figuren gehalten hat: in Anbetracht auf das narratologische Verstehen des Ziels von diesem Buch als strategische Entwicklung des Glaubens vom Auditorium, kann man leicht die Einsicht des selben Zugangs verstehen, nach welchem die Figuren des Evangeliums Repräsentanten der bestimmten Typen des Glaubens sind<sup>22</sup>. Darüber hinaus gibt der repräsentative Entwicklung ihres Glaubens, und zwar auf ausdrücklich performativen Kreuzung zwischen dem Schüler und Juden (die Welt), besondere Kraft der episodischen Struktur der Erzählung<sup>23</sup>, dessen Fähigkeit der Abschattung des Hauptnarrativen wahrscheinlich mit ursprünglicher Praxis der Anwendung ihrer Episoden erklärt werden könnte<sup>24</sup>. Nicht in diese Erklärungen hineingehend, werden wir auf noch einer Manier der orthodoxen Tradition erinnern, die nahe der Narratologie steht, und welche sich in die gottesdienstliche Pflege der Repräsentativität des Glaubens von Figuren des Evangeliums widerspiegelt. Nämlich die Komposition des orthodoxen liturgischen Lektionars ist solche, dass während der Periode von Pentecostarion, welcher sich von Ostern bis Pfingsten erstreckt, das Lesen der Episoden des Evangeliums bringt, die die Grundlage der fünft thematischen sieben ausmachen (über

---

R. Metzner, „Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999), 177-193, zeigen das Gegenteil: die Unfähigkeit des Geheilten glaubhafter Zeuge des Glaubens zu sein, ihn als den Vertreter des Unglaubens im narrativen Plan des Evangeliums charakterisierend. So im Gegensatz zu dieser Ansicht des Charakters vom Geheilten in der orthodoxen gottesdienstlichen Tradition, der seine Gesundheit bewusst vom Jesus verlangt, verleiht die narrative Exegese dem Leser Einsicht in seine Unfähigkeit der Erkennung des Heilers im Jesus (5:6-7), bzw. des Glaubens in ihn als den Sohn Gottes (5:13.15), wie er sich durch Zeichen in Bethesda (5:17) offenbart. Auf diese Weise mit diesem Vergleich bemerken wir, dass das traditionelle und narratologische Verstehen einer Erzählung auf gleichen hermeneutischen Grundlagen stehen können, aber dass ihr Ergebnis nicht der gleiche sein muss; doch das bedeutet nicht deren Ausschaltung: denn, wie die Kirche im Einklang mit den Bedürfnissen, die Freiheit hatte, mit dem Gottesdienst den Charakter des geheilten Menschen zu definieren, indem sie ihn nach dem realen Bedürfnissen des Lebens formen wird, so ist sie auch nicht weniger behindert dass im Einklang mit den selben Bedürfnissen die narratologische Einsicht in die andere Seite seines Charakters auszunützen. Ob sie das machen wird und auf welche Weise, bleibt ihre kreative Aufgabe in den konkreten Lebensumständen.

<sup>22</sup> Vgl. Culpepper, *Anatomy* (Anm. 2), 99-148, 146-148; Zummstein, *Strategie* (Anm. 16), 42-43.

<sup>23</sup> Vgl. Culpepper, *Anatomy* (Anm. 2), 77-98; Zummstein, *Strategie* (Anm. 16), 33-34.

<sup>24</sup> Auf diese praktische Anwendung des Evangeliums würde die Nähe seiner episodischen Struktur mit ähnlichen Anatomien der antiken griechischem Drama zeigen, wie es darüber schreibt: J.-A. A. Brant, *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody: Hendrickson Publishers 2004, 27. Aber die performative Struktur des christlichen Textes, sogar innerhalb der Gemeinschaft, die auf dem hellenistischen Gebiet (Ephesus) lebte, wäre doch eher mit der gottesdienstlicher Tradition des Lesens von Briefen in der Synagoge bestimmt, weswegen Mitte voriges Jahrhundert die Theorien über das Evangelium als den ersten liturgischen Lektionaren der frühchristlichen Gemeinschaft entstanden sind. In Betracht auf Johannes Evangelium äußern diese These: A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford: Clarendon Press 1960; L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries*, London: Tyndale Press 1964.

Thomas, den Frauen am Grab, den Gelähmten, der samaritanischen Frau und dem Blindgeborenem)<sup>25</sup>. Daher, das was die Narratologie in der Anatomie der Johanneserzählung erkennt, und das ist die Fähigkeit der Figuren innerhalb der eingekreisten Episoden bestimmte Sicht des Glaubens in das inkarnierte Logos auszudrücken, das die orthodoxe gottesdienstliche Tradition mit ausdrücklich performativem Grund pflegt, während der ersten fünf Wochen nach dem Osterfest, mit welcher sie Richtung Fest des Kommen des Heiligen Geistes (Pfingsten) geht. So wenn wir der Tradition noch konsequenter sein wollen, werden wir sagen, dass ihre komplette Grundsicht bzw. gottesdienstliche Welt, repräsentativ ist: die Wochen während der Periode der Großen Fastenzeit, auch mit der Vorbereitung für sie, dann die Charaktere der Heiligen und die Struktur des Kalenders, all das hat den Hauch bestimmter Typen der Zeugung des christlichen Glaubens oder Figuren = paradigmatischen Fähigkeiten bestimmter historischer Persönlichkeiten, sich selbst vollkommen den Teilnehmern des Metanarrativs zu machen. Die Gründe der Ähnlichkeit zwischen dem Evangelium und Interesse des Gottesdienstes für die Repräsentativität seiner Figuren, ist hier nicht das Ziel dies zu erklären, sondern man sollte sagen, dass die narratologische Beschäftigung mit dieser Repräsentativität ziemliches Potenzial für das kreative Treffen mit der Tradition hat. Endlich geht die Aufmerksamkeit auf das Phänomen *des Buches* über.

#### 4. Buch

Da sich das Evangelium sich gegenüber bewusst wie gegenüber dem Buch benimmt, sagen explizit seine (ursprünglich letzten) Verse 20:30-31 aus. Denn es gibt auch andere, nicht so direkte Zeiger dieses Verhältnisses, erkennbar in diesen literarischen Mechanismen, mit welchen dieses Buch in ihrer geordneten Gemeinschaft positioniert wird. Der zeitgenössischen Narratologie ist es klar geworden, dass dieses Mechanismus in der Grundlage der Person des Lieblingjüngers ausmacht, der die Legitimität der geschriebenen Interpretation von Jesu Christi garantiert, so wie den Charakter des Geistes, des Trösters (Beistandes), der den Christus in den nach österlichen Zeit ersetzt und ohne welchen diese Interpretation keinen Sinn hat (2:22; 12:16; 20:9)<sup>26</sup>. Also mit der Erkennung dieses literarischen Mechanismus, bemerkt die narrative Exegese die hermeneutische Schlüsselposition des Buches zur Zeit des Heiligen Geistes, damit gleichzeitig mit traditionellen Anforderung für die Deutung der Heiligen Schrift in diesem Ambiente be-  
gegnet.

Mit der Hervorhebung dieser Begegnung des Buches und Geistes wird die Möglichkeit des Visiers noch einer seiner Dimension eröffnet, die nicht bedeutungslos ist.

<sup>25</sup> S. Anm. 21. Obwohl sie das Lesen aus dem Vierten Evangelium (17:1-17) vorschreibt, gehört die sechste Woche, die dem Fest der Kirchenväter in Nicea gewidmet ist, doch nicht dieser Reihe. Der Grund der Abweichung ist der Charakter der vorherigen Wochenreihe, bestimmt mit dem Thema der nach österlichen Meldungen Jesus bis zu (feiern) seiner Himmelfahrt.

<sup>26</sup> Vgl. J. Zummstein, „Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium“, *Kreative Erinnerung* (Anm. 2), 47-63:56-59. Es ist wichtig zu bemerken, dass beide Figuren *gemeinsam* jede auf ihre charakteristische Weise, auf *den Platz Jesu* stehen: der Lieblingjünger ist vorgeladen mit sich bzw. seiner schriftlichen Zeugnis (21:24) der neue Sohn der Mutter (19:26-27) zu werden, während auch der Geist, der Paraklet genannt, den abwesenden Christus ersetzt (14:16.17.26; 15:26; 16:7-11.13-15). Das Evangelium sagt dem Leser, dass es in der nachösterlichen Atmosphäre, mit der Wirkung des Heiligen Geistes, den Jesus Christus präsent macht, in welcher Richtung man auch die Worte verstehen soll (6:63): τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἢ σὰρξ οὐκ ὀφείλει οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν.



Mit explizitem nämlich dem Verhalten gegenüber sich selbst als gegenüber dem Buch (20:30-31), das Evangelium verhältet sich gleich auch gegenüber den verwendeten historischen Fakten, die mittels narrativem performativen Ziel organisiert sind, gar nicht außerhalb von ihm verständlich sind – das heißt außerhalb der nachösterlichen Atmosphäre des Geistes, in welcher dieses Narrativ entsteht und funktioniert (13:7). Das zeigen auf originellem Wege die Charaktere von Maria und Thomas, die das Thema des Berührens von auferstandenem Jesus verbindet. Im Unterschied zu Maria, als Zeugin des Todes Jesu (19:25) und daraus die Personifikation des logischen Schlussfolgerung *auf Grund der gegebenen Tatsachen* (20:2.13.15) – das bedeutet, dem Versuch dem Protagonisten potentiell anhängliche Faktographie ihn „auf dem Boden“ zu halten (20:17) – läßt Thomas innerhalb des mit dem Geist inspirierter Anordnung den Leser ein, seinen Glauben durch Berühren der historischen Fakten am Körper des Buches zu basieren (20:27). In diesem Ruf, der auch mit einer Dosis der Selbstkritik erklingt (20:29; vgl. 20:8-9), erkennen wir das literarische Grundmechanismus der Selbstpositionierung des Buches in der geordneten Gemeinschaft, aber wir bemerken auch ihr nicht wertloses Verhältnis gegenüber sich selbst als *dem Körper des inkarnierten und auferstandenen Logos*<sup>27</sup>. Dieses Verhältnis ist eigentlich auf anderem Wege (alexandrinische Sympathie für Allegorie) in der östlichen exegetischen Tradition rezipiert worden<sup>28</sup> und wird heute noch gleichwertig in der orthodoxen gottesdienstlichen Praxis gespürt, in welcher z. B. das Austragen des Lektionars aus der Mitte des Altarraumes während gewisser liturgischer Tätigkeiten (wie es Prozesie ist), die Ankunft des Sohnes Gottes in die Welt symbolisiert<sup>29</sup>. Auf die-

<sup>27</sup> Falls aus dem Text des Evangeliums wir in die Welt der antiken Schreibkultur übergehen, werden wir sehen, dass dieses Verhältnis dank dem Verhalten des antiken Autors gegenüber dem geschriebenen Wort (Logos) wie die Eltern gegenüber dem Kind gegründet wurde (Plato, Phaedrus 275). Dieses Evangelium, mit dem Prolog (1:1-18) als den Hüter dieses Sinnes, äußert auf folgende Weise: wie der Vater in die Welt den Sohn schickt, so auch das Treten der geschriebenen Zeugnisses auf seinen leere Stelle, mit der Wirkung des Geistes (s. Anm. 26), die Möglichkeit des Verstehens dieser Zeugnis als Verkörperung impliziert. Dies bestätigt der Befehl der Mission (20:21): καθὼς ἀπέστάλκεν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς, das in der nächsten Verbindung mit dem Geben des Geistes steht (20:22): καὶ τοῦτο εἶπων ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς: λάβετε πνεῦμα ἅγιον. So wenn wir in Betracht auch gesamtes Spektrum des Wortes λόγος ziehen, so ist es dann möglich den Vers 1:14a (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) mit der Entstehung des Evangeliums als *geschriebenes Werk* zu verbinden, das die Säule der neuen Schechina (1:14b) wird und dessen Pragmatik *innerhalb dieser Schechina* solche ist, dass auf das aktive Verhältnis ruft (1:14c) [Sehen der Herlichkeit!]. Mit dem Denken in dieser Richtung, wird die epilogische Interpretation der Selbstkritik bei der letzten Adressierung Christi an Thomas (20:29) sichtbar, die wir in der Endkonstatation des Buches lesen, über eigene Unfähigkeit mit dem geschriebenen Wort das präexistente, verkörperte Wort zu ersetzen (21:25; vgl. 1:1.14.18). Es soll auch bemerkt werden, dass die Idee des Verhältnisses gegenüber dem geschriebenen Werk so wie gegenüber dem verkörpertem Wort auch nicht der modernen Linguistik fremd ist: direkt das Johannesevangelium nicht erwährend, aber aus der Sicht den Begriff *Logos* nicht lassend, meint Derrida das Akt des Schreibens als *Erbsünde* im platonistischen Sinne, da dadurch das natürliche Verhältnis zwischen sprachlichem Klang und geschriebenem Wort umgedreht wurde: J. Derrida, *Of Grammatology*, trans. by G. Ch. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1976, 35: „It is the natural relationship [of sound in speech to the written sign] that would have been inverted by the original sin of writing“.

<sup>28</sup> Mehr über dieses Thema, siehe: J. Panagopoulos, „Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern“, in: H. Cancik, H. Lichtenberger und P. Schäfer (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Frühes Christentum III. Festschrift M. Hengel*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996, 567-584; ders., „Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 41-58; M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2007; <sup>2</sup>2010, 125-127.

<sup>29</sup> Sollen hier zugunsten dessen die Worte des byzantinischen Theologen aus dem XIV Jahrhundert Nikolaos Kabasilas zitiert werden, für dessen Deutung der Liturgie das zeitgenössische Orthodoxie wenig Interesse zeigt (Liturgiæ expositio XX; PG 150.412C): „Τούτων δὲ ἁσθέντων, ὁ ἱερεὺς ἐν μέσῳ πρὸ τοῦ

se Weise vervollkommenet das narratologische Denken bzw. wissenschaftlicher Versuch des Ausgehens zur Begegnung der ursprünglichen Intention des impliziten Autors vom Evangeliums, das Ausgehen zur Begegnung der traditionellen Interpretation dieses Buches, womit die Perspektive der kreativen Zusammenarbeit der Tradition und Narratologie – vergessen wir nicht, angegeben mit dem Evangelium selbst – gefestigt wird!

### 5. Zusammenfassung

Mit der vorgeschlagenen Studie, die anhand des Phänomens der Erzählung, Figuren und selbstverstehen einer neutestamentlichen Buches versucht die Begegnungspunkte zwischen der wissenschaftlichen und traditionellen Interpretation in ihrer Grundlage und gleichzeitig auch lebens-realen tiefsten Schicht zu zeigen, wurden sicher nicht alle Möglichkeiten dieser kreativen Verbindung umfasst worden. Besonders anspruchsvoll und potentiell fruchtbar Forschungsraum machen das narratologische Lesen der Bibeltex-te in den Teilen der Kirchenväter aus, aber auch in andere Denkmälern der christlichen Kultur, besonders denjenigen der visuellen Kunst (unter welche man auch die zeitgenös-sischen Herausforderungen der Verfilmung rechnen soll). Aber das bedeutet nicht, dass es hier keinen Beschluss gibt. Als erstes, in Betracht der wurzeligen Verbundenheit mit der Tradition, ermöglicht das narratologische Lesen der heiligen Schrift effizientere in-tegrative und dadurch auch prophezeitische Rolle des Wortes Gottes in dem fragmen-tarischen geschichtlichen Bestehen, besonders desintegriert mit dem modernen techno-logischen Fortschritt. Und als zweites, solches Lesen der Schrift, das die Tradition von der Gefahr der dogmatischen Interpretation bewahrt, wird zur neuen Paradigma dieses überlieferten Umwandlung der wissenschaftlichen Methode im Baptisterium der ortho-doxen Theologie.

---

θυσιαστηρίου ιστάμενος ὑψοῦ τὸ Εὐαγγέλιον αἰρεῖ καὶ ἀναδεικνύσι, τὴν ἀνάδειξιν τοῦ Κυρίου σημαίνων, ὅτε ἤρξατο φαίνεσθαι τοῖς πολλοῖς.“ Der Erklärung wegen, beginnt Kabasilas mit diesen Worten die Erklärung der liturgischen Prozesion, die gerade in der Orthodoxie unter dem Namen „der kleine Eingang“ bekannt ist, während welcher der Priester, während des dritten Antiphons (τούτων δὲ ἁσθέντων), die Heilige Schrift vom Tischaltar nimmt, um sie zu tragen, damit er sie dann durch die Nord Tür des Ikonostase aus dem Altar austrägt und so im Kreis gehend wieder in ihn durch die zentrale oder die Königstür einträgt. Mehr über diese Thema, siehe: H. Wybrew, *The Orthodox liturgy. The development of the eucharistic liturgy in the Byzantine rite*, Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press 1990, 77-80.