

Zur sogenannten Semeia-Quelle des Johannesevangeliums

Von Georg Richter, Amberg/Opf.

Als Ausgangsbasis für die folgenden Bemerkungen zu S (= Semeia-Quelle) dient die im Herbst 1972 erschienene, von H. Ridderbos (Kampen) angeregte und betreute Dissertation von W. Nicol¹). Nach einer kurzen Einleitung (1–8), in welcher er mit Recht die semeia als wichtigen Schlüssel zu historischen und theologischen Problemen des 4. Evangeliums wertet und die Methoden seiner Untersuchung – Literarkritik (Quellenkritik), Formgeschichte, Redaktionsgeschichte – darlegt, versucht er im 1. Kap. S aus dem Evangelium herauszuschälen (9–40), im 2. Kap. den Charakter von S zu bestimmen (41–94), während im 3. Kap. die Redaktion von S durch den Evangelisten untersucht wird (95–149).

I. Der Umfang von S

Mit der Existenz von S²) und ihrer Verwendung durch den Evangelisten rechnen heute zwar nicht alle, aber doch viele Exegeten – Nicol nennt (12f) über 20 Namen (darunter auch die katholischen Gelehrten Schnackenburg und MacRae), wobei es sich nur um eine Auswahl handelt³) –, aber in der Bestimmung des Umfangs besteht nur ein begrenzte Einmütigkeit. Nach der Meinung Bultmanns gehören zu S außer den Wundern (Weinwunder, Fernheilung, Speisungswunder und See-

¹) The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction. (Suppl. to Nov. Test., Bd. XXXII.) Brill, Leiden 1972. Gr.-8^o, X und 155 S. – Ln. Gld. 48,-.

²) Die Bezeichnung »Zeichen-Quelle« oder »Semeia-Quelle« wurde durch Bultmanns Joh-Kommentar geläufig (siehe Anm. 4), ist aber schon vor ihm verwendet worden: 1911 von H. H. Wendt und 1915 von J. H. Thompson (nach J. Becker, NTS 16, 1969/70, 131, Anm. 3); vgl. auch A. Faure, ZNW 21, 1922, 7ff (Wunder-Quelle), und H. Windisch, Johannes und die Synoptiker, Leipzig 1926, 55.

³) Vgl. auch die Liste bei J. Becker 132 Anm. 1; ferner R. Kysar, Nov. Test. 15, 1973, 134–152.

wandel, Heilung des Lahmen, Heilung des Blindgeborenen, Erweckung des Lazarus) und 20, 30f mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auch 1, 35–50 (Jüngerberufung), der Kern von 4, 5–42 und von 7, 1–13, ferner 10, 40–42 und 12, 37f⁴⁾. Manche rechnen auch 21, 1ff zu S⁵⁾. O. Michel und S. Temple hingegen meinen, daß der Evangelist aus S nur die beiden Kanawunder (2, 1ff; 4, 46ff) entnommen habe⁶⁾. Andererseits sprechen andere von einem ganzen »Zeichen-Evangelium« (siehe IV), z. B. Fortna, der zu seinem Gospel of Signs – weit über Bultmann hinausgehend – auch einen großen Teil des Täuferzeugnisses (mit 1, 6. 7a. c als Anfang), die Tempelreinigung, die Salbung in Bethanien, den Einzug in Jerusalem, den größten Teil von Joh 18–19 und von 20, 1–20 zählt⁷⁾. Aber trotz aller Differenzen im einzelnen werden bestimmte Partien (die Wunder) immer wieder – man kann sagen so gut wie einmütig – zu S gerechnet. Deshalb will auch Nicol in seiner Arbeit sich praktisch nur auf die Wunder beschränken – obwohl er es für wahrscheinlich hält, daß S auch noch anderen Erzählungsstoff enthalten hat –, weil sie wahrscheinlich einen bedeutenden und homogenen Kern in S bildeten, so daß sie ein geeignetes Material für eine einigermaßen sichere Quellenkritik darstellen (6).

Als Kriterien seiner Quellenkritik verwendet Nicol (14–30) – methodisch völlig richtig und nicht ohne Vorbilder – die Formgeschichte, die Stilkritik (Wortstatistik), Unebenheiten und Nahtstellen in der Komposition – er nennt sie (wie E. Schwartz) Aporien – und theologische Unterschiede (ideological tensions). Besonders viel Raum (16–27) und Mühe widmet er der Wortstatistik (style statistics)⁸⁾. Das Resultat

⁴⁾ Das Evangelium des Johannes, Göttingen ¹¹1950, 78. 131. 217 (Anm. 1). 299 (Anm. 2). 346.

⁵⁾ Z. B. Spitta und Goguel (nach Bultmann 546 Anm. 1) und auch R. T. Fortna, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (SNTS, Mon. Ser. 11), Cambridge 1970, 87ff. 237.

⁶⁾ Nach Fortna 25.

⁷⁾ S. 235–245 bietet er den griech. Text seines Gospel of Signs. Fragmente von S seien wahrscheinlich auch in Joh 13 und 14 verwendet (S. 242).

⁸⁾ Auf diesem Gebiet leistet er einen neuen Beitrag. Aber m. E. hat er die Bedeutung der Wortstatistik überschätzt. Darüber hinaus sind seine Statistiken auch insofern unsicher, als er auch solche Stellen dem Evangelisten zuschreibt, die heute weithin für sekundär gelten, und als er den Erzählungsstoff, der nach seiner Meinung wahrscheinlich auch in S enthalten war (6), nicht berücksichtigt.

seiner Quellenscheidung: Zu S gehören die Wundergeschichten und 20, 30. 31a; möglicherweise auch der Kern von 1, 35–50 und von 4, 1–42⁹⁾.

II. Zur Charakteristik von S

1. Zuerst (41–48) zeigt Nicol die allgemein bekannte Eigenart der Wunder und des Jesusbildes in S auf. Die Wunder, in ihrer Wunderhaftigkeit auf ein Höchstmaß gesteigert, sind Demonstrationen der unbegrenzten Wundermacht Jesu. Sie werden von Jesus völlig frei gewirkt, aus eigener Initiative und ohne eine Voraussetzung – auch ohne den Glauben – von seiten der Menschen. Sie sind auch nicht – anders als bei den Synoptikern – mit der Lehre Jesu verbunden, sondern nur auf Jesus allein ausgerichtet und haben in ihrer Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit nur das eine Thema, daß Jesus der Messias ist. Niemals werden die Wunder »Machtthaten« (δυνάμεις) – so die Synoptiker – oder sonstwie genannt, sondern immer nur »Zeichen« (σημεία).

2. Treffend sagt – und beweist – Nicol, daß der religionsgeschichtliche Hintergrund für die Darstellung Jesu als Wundertäter nicht, wie heute weithin angenommen wird, in der hellenistischen Vorstellung vom »göttlichen Menschen« (θεῖος ἄνθρωπος) zu sehen ist, sondern im zeitgenössischen Judentum und seinen messianischen Erwartungen (48–68 u. ö.). Auch der Begriffsinhalt von semeion in S (göttliche Legitimierung des Messias) und der sonst im ganzen NT nicht vorkommende aramäische Ausdruck »der Messias« (1, 41; 4, 25) weisen auf jüdisches und nicht hellenistisches Milieu.

3. In traditionsgeschichtlicher Hinsicht ist S nach Nicol (68–77) jünger als die Synoptiker, enthält aber dennoch viele historische Merkmale und hat ein großes historisches Interesse an den konkreten Wundern. Nun ist in der Forschung zwar allgemein bekannt, daß die Wunder (und andere Erzählungen) in S traditionsgeschichtlich eine Entwicklung hinter sich haben. Aber das Verhältnis zu den Synoptikern läßt sich nicht so geradlinig bestimmen, wie Nicol – wenn auch nicht

⁹⁾ S. 30–40; auf S. 25f eine Tabelle mit einer differenzierten Aufgliederung des Stoffes und mit prozentueller Angabe der joh. Stilcharakteristika in den einzelnen Partien.

ganz vorbehaltlos – meint. Vor allem geht es nicht an, aufgrund der späten traditionsgeschichtlichen Stufe von S auch ihre Christologie als Entfaltung auf die »hohe« Christologie des Evangelisten hin zu verstehen (75. 90–94 u. ö.; siehe unten III 5). Man muß damit rechnen, daß sich die in S verwendete Tradition bereits im vormarkinischen Stadium von der von Mk (bzw. von Q) verwendeten Tradition differenzierte und in eigenen Bahnen – wenn auch gelegentlich mehr oder weniger parallel zur synoptischen Tradition – entwickelte.

4. Als Zweck von S zeigt Nicol mit guten Gründen auf (77–79), daß sie eine Missionsschrift für Juden sein wollte zum Erweis der Messianität Jesu. Doch sprechen seine Gründe nicht dagegen, daß die Leser – zumindest *auch* – bereits bekehrte Juden gewesen sein können, die durch die jüdische Gegenaktion in ihrem Glauben gefährdet waren. Für diese Annahme dürfte auch der apologetische Charakter von S sprechen. Auf alle Fälle sieht der Evangelist in S eine Art Glaubensurkunde einer judenchristlichen Gemeinde, mit der er sich kritisch auseinandersetzt.

5. Das Messiasbild in S ist nicht der davidische Messias – von dem man keine Wunder erwartete und dessen Züge in S völlig fehlen –, sondern der Messias als der eschatologische Prophet (81–87), von dem man erwartete, daß er sich durch »Zeichen« legitimiert. Nicol meint, daß in S sowohl mosaische als auch elianische Züge auf Jesus (als den Propheten-Messias) übertragen sind (87–90).

III. Die Redaktion von S durch den Evangelisten

Während man den Darlegungen Nicols in I und II weithin zustimmt oder gar zustimmen muß, liegen die Dinge in III umgekehrt. Freilich gibt es gerade in der Frage der Redigierung von S – bzw. in der Frage des Verständnisses des Evangeliums in seiner Endgestalt – unter den Exegeten nicht nur große Unterschiede, sondern direkte Gegensätze. Nicol gehört zu jenen, für welche »Einheit« das Schlüsselwort für die Exegese und Theologie des 4. Evangeliums ist. Eine sekundäre (antidoketistische) Redaktion des Evangeliums kennt er nicht. Die Spannungen, die z. B. zwischen der gegensätzlichen Beurteilung von *sarx* oder zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie bestehen,

werden ebenso harmonisiert oder mit einer »Sowohl-als-auch«-Theologie ausbalanciert¹⁰⁾ wie die Gegensätze zwischen S und dem Evangelisten. Außer der Kritik des Evangelisten an dem von S intendierten und positiv gewerteten Zeichenglauben (99–103 u. ö.) sieht er zwischen beiden kaum noch Gegensätze, sondern nur – wenn auch nicht immer an der Oberfläche liegend – Harmonie und organische Entfaltung, Einheit von Geschichte (= S) und Theologie. Da eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit Nicol hier nicht möglich ist, soll nur am Begriff von semeion, den Nicol als einen »Schlüssel« (1. 2 u. ö.) betrachtet, kurz eine Gegenposition skizziert werden.

1. Eine erste Fehlentscheidung Nicols ist, daß er – wie z. B. auch Bultmann, J. M. Robinson u. a. – den Ausdruck semeion nur als »Wunder« versteht und übersetzt (62. 75 u. ö.) und mit dieser Gleichsetzung von semeion und Wunder vor allem in III immer wieder operiert (z. B. 113–119). Für S sind die semeia jedoch Wunder besonderer Art, die außer Jesus niemand vollbracht hat (vgl. etwa Joh 3, 2; 7, 31; 12, 18), es sind die dem Messias-Propheten allein zukommenden und ihn legitimierenden göttlichen Ausweise, also »Zeichen« im wahren Sinn des Wortes¹¹⁾. Aus diesem Grunde allein erzählt S keine Dämonenaustreibungen und Aussätzigenheilungen Jesu, weil diese Wunder auch von anderen Leuten vollbracht worden sind und weil sie keine für die messianische Zeit typischen Wunder – also »Zeichen« – sind¹²⁾. Nicol geht auf das Fehlen dieser Wunder in S nicht ein, obwohl auch dieser Umstand beweist, daß S Jesus nur als den Messias darstellen will und nicht als θεῖος ἀνῆρ, für den Exorzismen charakteristisch sind¹³⁾.

¹⁰⁾ Vgl. z. B. seine zwischen Bultmann und Käsemann pendelnde Exegese und Theologie von Joh 1, 14 auf S. 130–137.

¹¹⁾ Deshalb vermeidet S den Ausdruck »Machtthaten« oder andere Ausdrücke für »Wunder« und gebraucht nur den messianisch gefüllten Begriff semeion. Bei Nicol sind richtige Ansätze (63–66. 77–79. 81–94), aber er zieht nicht die entsprechenden Konsequenzen, vielleicht um nicht die Einheit zwischen S und dem Evangelisten zu gefährden. Denn auch für den Evangelisten heiße semeion der Grundbedeutung nach »Wunder«, er habe also den von S übernommenen Begriff vom semantischen Gesichtspunkt her nicht radikal uminterpretiert, sondern baue eher darauf weiter (116).

¹²⁾ Die von manchen geäußerte Meinung, daß diese Wunder messianisch seien, ist ein Irrtum.

¹³⁾ Siehe etwa L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ, Wien 1935/36, 82ff. 94. 112.

2. Während die Zeichen in S Offenbarungen und göttliche Bestätigung der Messianität Jesu sind, verlieren sie beim Evangelisten durchweg ihren messianischen Charakter. Sie werden bewußt entmessianisiert. Das geschieht auf verschiedene Weise.

In 2, 4 bestreitet der Evangelist den Herrlichkeitscharakter des Weinwunders – 2, 11 ist ganz von S! – und der Zeichen überhaupt, ähnlich in 11, 4d (siehe III 4). Die Fernheilung ist Anlaß zur Kritik des Glaubensverständnisses von S (Glaube aufgrund der Zeichen). Ähnlich wird vom Evangelisten in 2, 24f der Zeichenglaube von 2, 23 degradiert. Einen tieferen Sinn mißt der Evangelist diesen Zeichen nicht bei (gegen Nicol 106ff. 113ff u. ö.), sie dienen ihm bloß dazu, um Aussagen, die für die Zeichenchristologie von S fundamental sind, zu kritisieren und zu entwerten.

Auf eine andere Weise erfolgt die Demontage des messianischen Charakters der Zeichen und damit des Zeichenbegriffes von S ab Kap. 5. Die Zeichen werden jetzt durch angefügte Reden Jesu umgedeutet, spiritualisiert, ihr Sinn wird auf eine von S gänzlich verschiedene Ebene gehoben. Sie sind jetzt nicht mehr evidente, ohne weitere Erklärung verständliche Kennzeichen des erwarteten Messias, sondern des offenbarenden Wortes bedürftige Taten (»Werke«), die hinweisen auf Jesu himmlische Herkunft und göttliche Sendung, auf seine Einheit mit dem Vater und seine Heilsbedeutung als Licht und Leben.

3. Darüber hinaus verwendet der Evangelist das Wort semeion in eigener Regie nur, um die Zeichentheologie von S zu kritisieren¹⁴). Sonst meidet er diesen Ausdruck und spricht dafür von den »Werken« (ἔργα) Jesu, deren christologische Funktion nicht darin besteht, die Messianität Jesu zu beweisen, sondern die Göttlichkeit Jesu und seine Einheit mit dem Vater (5, 36; 10, 25ff. 37f; 14, 10f)¹⁵). S versteht

¹⁴) Nach meiner Meinung nur an drei Stellen (4, 48; 6, 26. 30). Nicol und andere zählen auch 2, 23; 3, 2; 6, 2 zum Evangelisten, ebenso 7, 31, die aber dann ebenfalls nur Kritik an S wären. 12, 37 und 11, 47 gehören sicher zu S (gegen Nicol 39 u. ö.).

¹⁵) Freilich kommt das Zeugnis der Werke erst in 2. Linie und als Zugeständnis an die menschliche Schwachheit in Betracht (10, 37; 14, 11b) – aber der Evangelist sagt das eben nicht von den Zeichen, sondern von den Werken (gegen Nicol 103 bis 105) –, der ideale Glaube beruht allein auf dem Worte Jesu.

unter den »größeren« (μείζω 1, 50) Dingen die Zeichen, der Evangelist aber überbietet oder ersetzt sie durch die eschatologischen Funktionen Jesu (Totenerweckung und Gericht 1, 51; 5, 20ff) als die »(noch) größeren (μείζονα) Werke« (5, 20). Das ist nicht mehr, wie Nicol meint (116 u. ö.), eine Vertiefung des Zeichenbegriffes und ein Weiterbauen auf ihm, sondern eine terminologische und sachliche Ablösung von semeion durch ergon.

4. In S sind die Zeichen Offenbarungen der doxa Jesu als des Messias¹⁶), die in der von Gott verliehenen Wundermacht besteht, so daß die Zeichen auch Offenbarungen der doxa Gottes sind (11, 4. 40). Auch aus 12, 38. 41 wird der Zusammenhang zwischen dem in der messianischen Zeit sich offenbarenden »Arm Gottes« und der doxa Jesu ersichtlich. Daß Gottes doxa in seinem eschatologischen Heilshandeln – vor allem in den Taten des Messias – sichtbar wird, ist geläufige Anschauung des Judentums (siehe Volz, Eschatologie 167f; vgl. auch Apg 3, 13). Die Verbindung von Zeichen und doxa schon in der atl Exodus-tradition!

In ausgesprochenem Gegensatz zu S haben beim Evangelisten die Zeichen mit der doxa Jesu nichts zu tun. Das wird gleich beim 1. Zeichen auf eine zwar indirekte, aber doch deutliche Weise klar gestellt: die doxa Jesu ist an das Geschehen »seiner Stunde« gebunden, d. h. an die Rückkehr in das Sein beim Vater über das Kreuz. Ähnlich hat der Evangelist sein doxa-Verständnis in 11, 4b (durch Einschleichen des ἵνα-Satzes) zum Ausdruck gebracht (vgl. auch 7, 6 im Kontext). Damit stimmt überein, daß doxa nie im Zusammenhang mit dem nur vom Evangelisten gebrauchten Begriff »Werke« erscheint. Der Evangelist spricht nur von der doxa des präexistenten und des zum Vater zurückgekehrten Jesus.

Nicol hingegen meint, doxa sei für den Evangelisten »the primary concept« (119), um sein Offenbarungsverständnis auszudrücken, doxa sei »an important key« (120) für die volle Bedeutung der Wunder, doxa sei die Offenbarung des durch die Wunder symbolisierten Lebens und Lichtes des Logos (120). Zu dieser »überraschenden Einheit von Ereignis und Deutung« (122) gelangt Nicol aber nur dadurch, daß er

¹⁶) 2, 11 ist ganz von S, die Offenbarung des Messias in doxa entspricht der messianischen Erwartung des Judentums (siehe III 5).

den bereits im AT und Judentum festen Zusammenhang zwischen Zeichen und doxa – der auch für S gilt, vom Evangelisten jedoch aufgrund des ihm eigenen doxa-Verständnisses bestritten wird – nicht beachtet, den sekundären und antidoketistischen Charakter von 1, 14 nicht erkennt bzw. leugnet (120. 122f. 130–137), 11, 4. 40 zu Unrecht als »sicher« (122) und 2, 11b zu Unrecht als »wahrscheinlich« (31. 122) johanneisch erklärt und darüber hinaus mit der nur wahrscheinlichen Größe 2, 11b so operiert (119–122 u. ö.), als ob sie sicher johanneisch sei.

5. Zum Erweis der Messianität Jesu gehören in S nicht nur die Zeichen als Offenbarung der doxa Jesu, sondern auch das gegenüber den Synoptikern glorifizierte Verhalten Jesu, z. B. bei der Tempelreinigung, beim Einzug in Jerusalem oder bei der Gefangennahme. Dieses majestätische Jesusbild ist die Antwort von S auf den zwar erst durch Justin bezeugten, aber sicher schon traditionellen jüdischen Einwand, daß Jesus deshalb nicht der Messias sein kann, weil er »ohne Ehre« (ἄτιμος) und »ohne doxa« (ἄδοξος) aufgetreten sei (Dialog 32, 1), während nach jüdischer Erwartung der Messias sich in Herrlichkeit (ἐνδοξος) offenbaren muß (Dialog 110, 1). Aber trotz aller Glorifizierung zeichnet S keinen göttlichen Jesus, sondern bleibt auf dem Boden der jüdischen Dogmatik, wonach der Messias »ein Mensch von Menschen« ist (Justin, Dialog 48, 1. 3; 49, 1; 67, 2). Für S ist Jesus »der Sohn Josephs« und stammt nicht »von oben«, sondern aus Nazareth (ἀπὸ Ναζαρέθ 1, 45; ἐκ N. 1, 46), und das hinter S stehende Judentum lehnt die vom Evangelisten verkündete himmlische Herkunft und Gottessohnschaft Jesu ab (z. B. 6, 41f. 60ff). Daß der Evangelist die Ablehnung seiner christologischen Verkündigung durch das hinter S stehende Judentum den Juden zur Zeit Jesu in den Mund legt, ist die schon im AT und auch im Judentum übliche Weise der Polemik und Apologetik und bedarf keiner künstlichen Erklärung durch Konstruktion eines Dramas auf zwei verschiedenen Ebenen, wie sie Nicol – wohl nach dem Vorbild von J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968 – gelegentlich versucht (z. B. 145)¹⁷).

¹⁷) Hiemit kann ich auch Nicols Konstruktion der historischen Situation für den Evangelisten nicht voll billigen, gebe aber gerne zu, daß sie viele richtige Elemente

Nicol sieht das Verhältnis zwischen den beiden Christologien ganz anders. Er meint, daß bereits S die Göttlichkeit Jesu verkünde und nahe an die »hohe« Christologie des Evangelisten herankomme (75. 90ff u. ö.), so daß »selbst die höchsten Zweige der Christologie des Johannes ihre direkten Wurzeln haben in der alten Jesustradition« von S (92).

6. Daß der Evangelist trotz der negativen Bewertung der Zeichen den Begriff und die Sache semeion nicht eliminiert hat, erklärt sich wohl daraus, daß er den »neuen« Christusglauben nicht verkündigen konnte ohne Kritik am bisherigen Glauben des hinter S stehenden Judentums und an den Zeichen, auf denen der »alte« Glaube gründete. Die literarische Art der Kritik ist m. E. nur so erklärbar, daß der Evangelist S schriftlich vor sich hatte und wörtlich abschrieb – Nicol (5. 27) und andere denken an eine Wiedergabe aus dem Gedächtnis –, ja vielleicht sogar seine Ergänzungen in S (in ein Exemplar des βιβλίον) hineinschrieb.

IV. War S die Vorlage des Evangelisten?

In der Vorlage, aus welcher der Evangelist die Zeichen entnahm, stand auch noch anderer Erzählstoff. Das geht mit Sicherheit aus der Tatsache hervor, daß dieser Erzählstoff¹⁸⁾ unter dem gleichen Gesichtspunkt dargeboten wird wie die Zeichen (Erweis der Messianität Jesu) und vom Evangelisten in gleicher Weise durch kritische Aussagen ergänzt wird wie die Zeichen. Daher bezeichnen manche Forscher die Vorlage des Evangelisten nicht als Semeia-Quelle, sondern als Semeia (oder Zeichen)-Evangelium oder als Grundevangelium oder als Grundschrift oder einfach als das Evangelium, das der Evangelist in seiner

enthält (142–149). Zusammen mit anderen Forschern bin ich der Überzeugung, daß der Evangelist sich kritisch auseinandersetzt mit dem hinter S stehenden Judentum, das sich dem vom Evangelisten verkündeten »neuen Glauben« widersetzt.

¹⁸⁾ Z. B. das Täuferzeugnis (1, 19ff; 3, 22ff); das Jüngerzeugnis (1, 35ff); die Tempelreinigung (2, 13ff); der Kern von 4, 1–42; ferner 10, 40–42; wahrscheinlich die Salbungsgeschichte; mit Sicherheit die Einzugsgeschichte; 12, 37–43; die Gefangennahme (18, 1–11) sowie der Kern der Leidensgeschichte; 20, 1. 10–18.

Gemeinde vorgefunden hat¹⁹⁾. Die zutreffendste Bezeichnung dürfte »Grundschrift« sein, denn es handelt sich nicht um ein Evangelium – z. B. fehlt außer dem Begriff »Evangelium« usw. auch die Lehre Jesu (keine Gleichnisse, keine Reich-Gottes-Predigt), die in der Gemeinde von S sicher bekannt war –, sondern um eine apologetische Schrift zur Verteidigung und zum Beweis der Messianität Jesu. Wenn es also eine S-Quelle, die nur Zeichen enthielt, gegeben hat – wofür außer der Zählung (2, 11; 4, 54) vor allem 20, 30f zu sprechen scheint –, wird sie schon vom Autor der Grundschrift verwendet worden und von ihm redaktionell bearbeitet worden sein.

¹⁹⁾ Vgl. außer Fortna z. B. J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908, 6. 100ff (Grundschrift); E. Haenchen, *Theol. Rundschau* 23, 1955, 303f. 307ff; Gott und Mensch, Tübingen 1965, 112f; W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon 1958; *Zeichen und Werke*, Zürich 1969; J. Becker, *NTS* 16, 1969/70, 142, Anm. 1 (letzter Absatz); Nicol 5. 6 (»Missionsevangelium«). 127.