

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 26/1

2017

M. WINKLER: Die Sonderstellung der Leviten in Num 1–2	1
B. COLLINET: Textexterne Verankerungen. Zur Frage des Stellenwerts geschichtswissenschaftlicher Zeugnisse in der (Re)Konstruktion narrativer Räume am Beispiel der Flucht Zidkijas (2 Kön 25,4–5)	22
A. DOOLE: Jesus “at Home”. Did Jesus Have a House in Capernaum?	36
V. BURZ-TROPPER: „Ich bin die Tür“ (Joh 10,7.9). Die Eröffnung neuer Räume durch Jesus (Gott) im Johannesevangelium	65

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

„ICH BIN DIE TÜR“ (JOH 10,7.9)

Die Eröffnung neuer Räume durch Jesus (Gott) im Johannesevangelium

“I am the door” (John 10:7, 9): The Opening of New Space Through Jesus (God) in the Gospel of John

Veronika Burz-Tropper, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, veronika.burz-tropper@univie.ac.at

Abstract: Das der neutestamentlichen Exegese immer wieder Schwierigkeiten bereitende „Ich bin die Tür“-Wort in Joh 10,7.9 steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Nach einer Detailexegese von Joh 10,7–10 erfolgt eine genaue Auseinandersetzung mit dem Bild der Tür und den bisherigen diesbezüglichen Erklärungsversuchen sowie eine eigene Erklärung der Herkunft dieses Bildes.

Abstract: The article's center is the “I am the door”-word in John 10:7, 9 which is very often a source of problems in New Testament exegesis. After a detailed exegesis of John 10:7–10 a discussion of the image “door” is given as well as the previous attempts to explain it. An own attempt to explain the origin of the image stands at the end.

Keywords: John 10:7, 9; Door; “I am”-Sayings; Shepherd-Speech

1. Hinführung

„Ich bin die Tür“, sagt Jesus im Johannesevangelium zwei Mal im Kap. 10 (V. 7.9). Diese Aussage ist eines der sieben sogenannten metaphorischen „Ich bin“-Worte, die ein Charakteristikum des Johannesevangeliums sind.¹ In-

¹ Der folgende Aufsatz basiert auf einem Vortrag, der bei der Jahrestagung der ArgeAss 2016, die das Thema „Heiliger Boden? Die Rede vom Raum in biblischen Texten und ihrer Welt“ hatte, gehalten wurde. Die Tagung bot mir die Gelegenheit eines dieser Ich-bin-Worte, das „Ich bin die Tür“-Wort in Joh 10,7.9, in Bezug auf die Kategorie Raum etwas näher zu betrachten. Die Auseinandersetzung mit den sieben metaphorischen Ich-bin-Aussagen ist auch Teil meines vom FWF geförderten Habilitationsprojektes „Gottes-Rede im Johannesevangelium“ (Herta-Firnberg-Programm T 627 G-19). M. E. sind auf Basis von Joh 10,30 (Ich und der Vater sind

samt ist die Verwendung von Bildern wesentliches Merkmal der joh Sprache und Theologie. Das ist in der Forschung zum vierten Evangelium mittlerweile auch Konsens. Ruben Zimmermann schreibt etwa in seiner Habilitationsschrift „Christologie der Bilder“:

„Der Bildreichtum des vierten Evangeliums ist nicht mythologisches Beiwerk oder illustratives Ornament, von dem die ‚eigentliche‘ Botschaft abgelöst werden könnte: Die Theologie und besonders auch die Christologie des JohEv werden stattdessen gerade in und durch Bildersprache formuliert und vermittelt. [...] Die Bildlichkeit der joh Sprache ist in die Metaphern- und Bildfeldtradition ihres Vor- und Umfeldes eingezeichnet, so dass die traditionsgeschichtliche Rückbindung an diese Bereiche in formaler und theologischer Hinsicht aufschlussreich sein dürfte. [...] Um die theologische Tragweite bildhafter Sprach- und Denkformen gerade auch für die joh Christologie im Ganzen beurteilen zu können, scheinen einseitige Zugänge zu kurz zu greifen. Nur eine multiple Annäherung an die unterschiedlichen Bildphänomene mit je spezifischen Methoden vermag es, der Komplexität und Vielfalt joh Sprachformen gerecht zu werden, um schließlich ihren Bedeutungsgehalt für die Christologie des Evangeliums beurteilen zu können.“²

Was Zimmermann hier für die joh Christologie aussagt und dann in seiner Habilitationsschrift ausführt, muss m. E. auch und vor allem für die Theologie im Johannesevangelium angewandt werden.

eins.) sowie Joh 14,6.7.9 (Niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, so werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Schon jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen. [...]. Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.) auch die Ich-bin-Aussagen auf ihren Gehalt bzgl. des Wesens Gottes zu untersuchen. Besonders wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang die Aussage von Marianne Meye Thompson, „Every Picture Tells a Story“. Imagery for God in the Gospel of John, in: Jörg Frey/Jan G. van der Watt/Ruben Zimmermann (Hg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language (WUNT 1, 200), Tübingen 2006, 259–277: 262: „It might then be the case that the actions and words of Jesus could be spoken of as ‚imagery of God‘, and that Jesus himself, the representative (Repräsentant) or agent of the Father, might also be the representation (Repräsentation), or image of the Father.“ Grundsätzlich kann davon ausgegangen werden, dass sich die ἐγώ-εἰμι-Aussagen wohl vor allem an die alttestamentliche Gottesrede anlehnen. Vgl. etwa Ingo Broer/Hans-Ulrich Weidemann, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg³2010, 231–232.

² Ruben Zimmermann, Christologie der Bilder. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 1, 171), Tübingen 2004, 86–87. Vgl. dazu auch Ruben Zimmermann, Imagery in John. Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World, in: Jörg Frey/Jan G. van der Watt/Ruben Zimmermann (Hg.): Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, and Theology of Johannine Figurative Language (WUNT 1, 200), Tübingen 2006, 1–43.

2. Die Stelle Joh 10,7–10 in ihrem Kontext und damit verbundene Probleme³

2.1 Text und Übersetzung Joh 10,7–10

7 Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.

Es sagte nun wiederum Jesus: Amen, amen, ich sage euch, dass ich die Tür der Schafe bin.

8 πάντες ὅσοι ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί, ἀλλ’ οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα.

Alle, die gekommen sind [vor mir], sind Diebe und Räuber; aber nicht gehört haben auf sie die Schafe.

9 ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι’ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει.

Ich bin die Tür: wenn jemand durch mich hineingeht, wird er gerettet werden und wird eingehen und ausgehen und Weide finden.

10 ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἤλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν.

Der Dieb kommt nur um zu stehlen, zu schlachten und zu vernichten; ich bin gekommen, damit sie Leben haben und [in] Fülle haben.

³ Als Kommentarliteratur wurden generell verwendet: Charles K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978; George Beasley-Murray, *John (WBC 36)*, Nashville 1999; Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTK 4,1)*, Gütersloh u. a. ³1991; John H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Volume 1 (ICC)*, Edinburgh 1969; Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar*. Freiburg i. B. 2013; Gerald L. Borchert, *John 1–11 (NAC 25A)*, Nashville 1996; Raymond Brown, *The Gospel According to John (I–XII) (AncB 29)*, New York 1966; Frederick Fyvie Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1983; Donald A. Carson, *The Gospel According to John*, Leicester 1991; Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4)*, Zürich ²2004; Joachim Gnllka, *Johannesevangelium (NEB.NT 4)*, Würzburg 1983; Barnabas Lindars, *The New Century Bible. The Gospel of John (NCBC)*, London 1972; Francis J. Moloney/Daniel J. Harrington, *The Gospel of John (Sacra Pagina Series 4)*, Collegeville 1998; Francis J. Moloney, *The Gospel of John. Text and Context (BiInS 72)*, Boston u. a. 2005; Leon Morris, *The Gospel According to John. Revised Edition (NICNT)*, Grand Rapids 1995; Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12 (HThKNT 4,2)*, Freiburg i. B. ⁴1985; Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4)*, Leipzig ⁴2009; Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT)*, Regensburg ⁴2009; Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Tübingen ²2015; Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium. 1. Teilband. Kapitel 1–10 (THKNT 4,1)*, Stuttgart 2000; Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes (NTD 4)*, Göttingen 1998; Jean Zumstein, *Das Johannesevangelium. 1. Aufl. dieser Auslegung (KEK 2)*, Göttingen 2016.

2.2 Zum Kontext der Stelle Joh 10,7–10

Die zweimalige Aussage des johanneischen Jesus „ich bin die Tür“ findet sich im Kontext der sogenannten Hirtenrede⁴ in Joh 10,1–18. Die Hirtenrede selbst ist wiederum Teil des vorangehenden Wortwechsels Jesu mit den Pharisäern (9,39–41) und führt die dramatische Szenenfolge Joh 9 (Heilung eines Blindgeborenen) zu einem weiteren, abschließenden Höhepunkt.⁵ Die Adressaten der Hirtenrede sind im literarischen Kontext nach 10,1 die „Pharisäer“, zu denen die Zwischenbemerkung in V. 6 ausdrücklich zurückführt. Ursprüngliche Adressaten der Aussage des joh Jesus dürften aber die Glaubenden der joh Gemeinde gewesen sein.⁶

Zum Aufbau der Hirtenrede: Die Rede umfasst zwei Teile⁷, die jeweils durch die Formel „Amen, amen, ich sage euch“ in V. 1 und V. 7 eingeleitet sind: 1. den Basistext 10,1–6 sowie 2. dessen Auslegung bzw. Relecture 10,7–18. Das erinnert rein formal an die mk Gleichnisrede Mk 4, die ebenfalls aus einem Basistext 4,1–9 und einer Allegorese 4,10–20 besteht. Es ist auch für Joh 10,7–18 durchaus berechtigt, darin die Auslegung und Weiterführung/Relecture der V. 1–5 zu sehen, da V. 7–18 zwei Bilder des Basistextes, Tür und Hirt,

⁴ Neben dem Prolog eine der meist behandelten Stellen in der Johannesexegese. Auch die Realgeschichte beschäftigt in der exegetischen Forschung, wie Adrianus J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Joh 10,1–10 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt* (AnBib 29), Rom 1967, 97 zeigt: „Mag das Bild des Hirten, der mit seinen Schafen umherzieht, zum grossen Teil aus dem westlichen Weltbild verschwunden sein, im Mittleren Osten, namentlich in Jordanien, aber auch im modernen Israel, kann man auch heute noch, zumal wenn man sich ausserhalb der Stadt begibt, dem Hirt mit seiner Herde überall begegnen. Das war sicher auch zur Zeit des Herrn so. Es besteht darum auch nicht der geringste Zweifel, dass Jesus, der so viele Parabeln in aus der Natur entlehnten Bildern einkleidete, dies sehr häufige Bild aufgegriffen hat, um seine Gedanken in Worte zu fassen. Auch in der Hirtenrede ist alles aus dem Leben genommen.“ Vgl. dazu weiterführend ebd. 97–109 sowie Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*. Band 6. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd und Fischfang (SDPI 9), Gütersloh 1939, 146, 180–287.

⁵ Das wird erst in jüngerer Zeit so gesehen, und der Zusammenhang mit Kap. 9 kommt näher in den Blick. Vgl. etwa Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 243–244; Ludger Schenke, *Das Rätsel von Tür und Hirt. Wer es löst, hat gewonnen!*, TThZ 105 (1996) 81–100: 83–85.

⁶ Vgl. dazu auch Schenke, *Rätsel* (Anm. 5) 99, der darauf hinweist, dass nur diese „die rätselhafte ‚Hirtenrede‘ Jesu vollständig entschlüsseln“ können und daher „die eigentlichen Adressaten der Rede sind“.

⁷ Einen anderen Gliederungsvorschlag „for interlocking ‚human images‘ with an expansion of the last of those images, followed by an explicitly ‚theological image‘“ bringt Robert Kysar, *Johannine Metaphor – Meaning and Function: A Literary Case Study of John 10:1–8*, *Semeia* 53 (1991) 81–111: 86–88: V. 1–3a (Bild des Eintretens in den Schafhof), V. 3b–5 (Bild des Tuns des Hirten und der Schafe), V. 6–7a (Erzählerkommentar und Übergang), V. 7b–10 (Bild von der Tür der Schafe), V. 11–15 (Bild vom guten Hirten), V. 16 (Erweiterung des Bildes vom guten Hirten), V. 17–18 (theologisches Bild).

wieder aufgreifen.⁸ Diese beiden geben dann auch dem gesamten Text seine Struktur: Auf die zwei Tür-Worte (V. 7.9) folgen zwei Hirten-Worte (V. 11–13.14–18), wobei alle vier mit „Ich-bin“⁹ eingeleitet werden.¹⁰ Im Überblick:

1. Basistext – Paroimia¹¹ (V. 1–6)
 - a) Paroimia vom Hirten und seinen Schafen (V. 1–5)
 - b) Erzählernotiz (V. 6)
2. Deutung bzw. Relecture der Paroimia (V. 7–18)
 - Redeeröffnung (V. 7a)
 - a) Jesus – die Tür (V. 7b–10)
 1. Ich-bin-Türwort mit Ergänzung (V. 7b–8)
 2. Ich-bin-Türwort mit Ergänzung (V. 9–10)
 - b) Jesus – der gute Hirte (V. 11–18)
 1. Ich-bin-Hirtenwort (V. 11–13)
 2. Ich-bin-Hirtenwort samt Entfaltung (V. 14–18)

2.3 Probleme

Unser Text Joh 10,7–10 ist mit einigen Problemen behaftet, abgesehen davon, dass in der Forschung häufig die literarische Ursprünglichkeit der gesamten Hirtenrede in Frage gestellt wird und etwa Michael Theobald diesbezüglich konstatiert: „So dürfte es nach wie vor die beste Lösung sein, Joh 10,1–18 als Einschub zu bestimmen, der einen ursprünglichen Zusammenhang 9,41/10,19–21 nachträglich unterbricht [...]“.¹²

⁸ Zumstein, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 385 zeigt auf, dass es sich bei dem Kommentar V. 7–18 zum Basistext V. 1–6 wahrscheinlich um einen Akt der Relecture handelt. Auch Odo Kiefer, *Die Hirtenrede* (SBS 23), Stuttgart 1967, 83–84, weist schon darauf hin, dass die V. 7–18 „nicht nur Auslegung oder Deutung, sondern zugleich Weiterführung der παραοιμία [sind]“.

⁹ Zu den joh Ich-bin-Worten vgl. etwa Silke Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NovTSup 127), Leiden 2008; David Mark Ball, „I am“ in John’s Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications (JSNTS 124), Sheffield 1996; Eduard Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT 56 = NF 38), Göttingen ²1965.

¹⁰ Dazu ist bemerkenswert, dass hier in Abweichung vom sonstigen Gebrauch des JohEv das „Ich bin“ einen exegetisch-identifikatorischen Sinn bekommt, entsprechend dem allegorisierenden Charakter der Deutung: Die „Tür“ bzw. der „Hirt“, von dem der Basistext spricht, das bin ich. – Vgl. Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 662.

¹¹ Zur Schwierigkeit der formgeschichtlichen Beurteilung von Joh 10,1–18 vgl. Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 277–290, der sich nach seinen Analysen schließlich für „den Verzicht auf eine Gattungsbestimmung im klassischen Sinn“ ausspricht (289).

¹² Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 659. Auch inhaltliche Beobachtungen führt er dafür ins Treffen und sieht in der Hirtenrede „ein schönes Beispiel für die Technik der johanneischen Redaktion, vorgegebene Texte des Evangeliums einer Relecture zu unterziehen und diese in Form eines

Ein inhaltliches Problem besteht darin, dass Joh 10,7–10 nicht zu den anschließenden Versen zu passen scheint: Denn identifiziert sich Jesus in V. 7 und V. 9 mit der Tür aus dem Basistext (V. 1–2), so scheint dazu der Umstand in Spannung zu stehen, dass er sich ab V. 11 mit dem Hirten identifiziert. Der Leser/die Leserin fragt wohl zunächst berechtigt: „Wenn Jesus die Tür ist, dann kann er doch eigentlich nicht gleichzeitig auch der Hirte sein, und umgekehrt?“ Dennoch gilt offenbar beides und zwar je nachdem, aus welcher Perspektive der Basistext gelesen wird.¹³ Dass der Text seit jeher inhaltlich Schwierigkeiten macht, zeigt ein Zitat aus einem 1909 in der ZNW erschienenen Artikel von Friedrich Spitta: „Soltau alteriert sich darüber, daß der Schriftsteller ‚neben dem schönen Bilde, Jesus als guter Hirt, den geschmacklosen Vergleich setzt, daß Jesus sich die Tür zu den Schafen nennt‘.“¹⁴ In neuerer Zeit sieht man hingegen in der Tür-Metapher eine „lebendige“ bzw. „frische“ Metapher, da das Tür-Wort einen kreativen Kommentar darstellt, der in den Versen 1–5 noch in keiner Weise vorbereitet ist.¹⁵

Der Abschnitt der „Ich bin die Tür“-Worte Joh 10,7–10 hat in der exegetischen Forschung tatsächlich „einen ausgesprochen schlechten Ruf“,¹⁶ was schon damit beginnt, dass Zweifel an der Textüberlieferung¹⁷ laut werden. So lesen etwa P⁷⁵ und ein Teil der koptischen Überlieferung (sa ac mf)¹⁸ in V. 7 statt „ich bin die Tür der Schafe“ – was die meisten und auch besten Handschriften¹⁹ bieten – „ich bin der Hirt der Schafe“, was glatter in den Text zu

Einschubs im Buch selbst unterzubringen [...]“ (ebd. 659–660). Für eine ausführliche Auseinandersetzung um das literarkritische Problem Joh 10 vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 348–351 sowie Ulrich Busse, *Offene Fragen zu Joh 10*, NTS 33 (1987) 516–531. Zur Kritik daran vgl. v. a. Hartwig Thyen, *Zu den zahllosen Versuchen, die vermeintlichen Aporien der Hirtenrede von Joh 10 auf literarkritischen Wegen zu beseitigen*, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 1, 214), Tübingen 2007, 578–590, und auch ders., *Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums*, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 1, 214), Tübingen 2007, 134–154. Schon Simonis, *Hirtenrede* (Anm. 4) 64 hielt es für wahrscheinlich, „dass das hinsichtlich des Wortgebrauchs und der Thematik in seinem Kontext so befremdliche Reststück 10,1–18 doch von Anfang an seine heutige Stelle nach K. 9 eingenommen hat.“

¹³ Vgl. dazu etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 364–365.

¹⁴ Friedrich Spitta, *Die Hirtengleichnisse des vierten Evangeliums untersucht mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Kritik*, ZNW 10 (1909), 59–80: 68.

¹⁵ Vgl. dazu etwa Zumstein, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 390–391, der außerdem auf Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 312–316 verweist.

¹⁶ Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 671.

¹⁷ Vgl. dazu besonders Kiefer, *Hirtenrede* (Anm. 8) 16, der sich ausführlich mit den beiden folgend beschriebenen Problemen auseinandersetzt.

¹⁸ Vgl. dazu etwa Peter Weigandt, *Zum Text von Joh X 7. Ein Beitrag zum Problem der Koptischen Bibelübersetzung*, NT 9 (1967) 43–51.

¹⁹ So etwa P⁶⁶ & B.

passen scheint. Das verleitet nicht wenige Exegeten dazu, diese Lesart vorzuziehen. Demgegenüber ist aber zu sagen, dass „Tür“ als *lectio difficilior* und besser bezeugte Variante jedenfalls den Vorzug verdient. Ein weiteres schwerwiegendes textkritisches Problem stellt sich in V. 8: Einige Textzeugen²⁰ lesen „alle, die gekommen sind“ anstatt „alle, die vor mir gekommen sind“. Vermutlich ist die Streichung von $\pi\rho\acute{o}$ $\epsilon\mu\omicron\upsilon$ eine Vereinfachung, da es, wie wir sehen werden, schwierig zu klären ist, wer denn gemeint sein könnte.

Für viele Ausleger sind V. 7–10 überhaupt derart störend bzw. verstörend, dass Teile davon bzw. der ganze Abschnitt als sekundär betrachtet werden.²¹ Allerdings gibt es dafür „keine hinreichenden Gründe im Text“,²² wie Beutler ausdrücklich feststellt. Diese text- und literarkritischen Überlegungen sind zudem allesamt für das Textverständnis nicht zielführend, weswegen in einem nächsten Schritt eine detaillierte Einzelauslegung folgt.

3. Auslegung

V. 7a ist die Redeeinleitung, die an den Erzählerkommentar in V. 6 anschließt; in V. 7bc stellt sich Jesus mit der Beteuerungsformel „amen, amen, ich sage euch“ als η $\theta\upsilon\rho\alpha$ $\tau\omega\nu$ $\pi\rho\omicron\beta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$,²³ „die Tür der Schafe“ vor. Damit ist auch der Bezug zum Basistext (V. 1) hergestellt:²⁴ „Amen, amen, ich sage euch, der nicht Hineingehende durch die Tür in den Hof²⁵ der Schafe, sondern Hinaufsteigende anderswoher, jener ist ein Dieb und Räuber.“

²⁰ Etwa P^{45vid. 75} \aleph^* Γ Δ .

²¹ Vgl. dazu u. a. die diesbezüglichen Ausführungen bei Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 671; Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 673.

²² Beutler, *Johannes* (Anm. 3) 302. Zudem betont er ebd. 304: „Insofern die Verse 7–10 auf Elemente der Verse 1–5 zurückgreifen und sie entfalten, kann man auch von der literarischen Gattung Midrasch sprechen.“ Becker, *Evangelium* (Anm. 3) 328 urteilt: „Trotz mancher Bedenken ist es wohl doch besser, den Text zu belassen, wie er ist, freilich mit der Konsequenz als Urteil, dem Schreiber sei die Verbalisierung seiner Gedanken nicht ganz geglückt.“

²³ Schenke, *Rätsel* (Anm. 5) 90, weist darauf hin, dass „jedenfalls jedem Hörer klar sein [dürfte]: die im Hof versammelten Schafe sind die Israeliten, und zwar die Zeitgenossen Jesu.“

²⁴ Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 262 weist mit Recht darauf hin, dass in V. 1–2 die enge Verbindung von Tür und Hirt angelegt ist, da nur der Hirte die Tür benutzt.

²⁵ Was im Johannesevangelium mit $\alpha\lambda\lambda\eta$ bezeichnet wird, dürfte nach Dalman, *Arbeit und Sitte* (Anm. 4) 284–285 ein Bild sein, das aus dem dörflichen Leben und nicht der Wildnis entnommen ist. Es ist anzunehmen, dass es sich dabei um einen ummauerten Hof mit verschließbarer Tür handelt, vor der ein Wächter/Türhüter während der Abwesenheit des Hirten seinen Platz hat. In der freien Natur besteht die Viehhürde (die Einfriedung für das Vieh) meist aus einem kreisförmigen Wall aus zusammengesammelten Steinen, über die Dornen gelegt sind, um das Einsteigen wilder Tiere und fremder Menschen zu verhindern. Nachts wird die Tür-Öffnung der Hürde durch einige Steine verschlossen und der Hirt legt sich vor ihr schlafen, so dass man durchaus sagen kann, er sei die Tür der Hürde (vgl. ebd. 277–278).

Auffällig ist hier in V. 7, dass das „ich bin“ im Bildwort in einem Objektsatz der Amen-Formel untergeordnet ist, während es sonst immer syntaktisch selbständig steht.²⁶

Der Genitiv „die Tür der Schafe“ ist doppeldeutig. Folgende Möglichkeiten²⁷ bieten sich an: 1. „die Tür zu den Schafen“, also ein Genitiv der Richtung und der Absicht, was bedeuten würde, dass Jesus aus der Perspektive der Hirten spricht: Wer sich an ihm, der einzigen Tür zu den Schafen orientiert, der erhält legitimen Zugang zu den Schafen; wer anderswo einsteigt, also an ihm vorbei, der ist Dieb und Räuber. 2. „die Tür der (für) die Schafe“, also ein Genitivus subjectivus. Dann spricht Jesus aus der Perspektive der Schafe, d. h. von sich als der Tür, durch die sie durchgehen, um in die umzäunte Hürde oder auf die Weide zu gelangen. Letztere Deutung würde V. 9 vorausnehmen. Wie ist diese Doppeldeutigkeit aufzulösen? Viele Exegeten entscheiden sich für Variante 1, d. h. „die Tür zu den Schafen“.²⁸ Mit Theobald kann man aber fragen, ob die Entscheidung für die eine oder andere Variante überhaupt notwendig ist.²⁹ Möglich wäre doch, dass die Doppeldeutigkeit bewusst angelegt ist.³⁰

V. 8 greift mit den Begriffen „Diebe“ und „Räuber“ ebenfalls auf den Beginn des Basistextes zurück und generalisiert diesen. Lässt V. 1 in seinem Kontext nur an die Pharisäer von Kap. 9 denken, so sind V. 8 zufolge prinzipiell „alle“ vor Jesus „Diebe und Räuber“. Wer also vor Jesu Kommen einen absoluten Heilsanspruch stellte, ist ein Dieb, ein Räuber. Viele Exegeten und LeserInnen haben mit der Grundsätzlichkeit³¹ dieser Feststellung ein Problem, weil sie dabei auch an die großen Gestalten des Alten Testaments denken: etwa an Mose, Elia und David oder auch an Johannes den Täufer. Diese könnten doch kaum derart abqualifiziert werden. Demgegenüber ist zu betonen, dass eine solche Anspielung sicherlich nicht vorliegt, da gerade die genannten Gestalten

²⁶ Vgl. dazu weiterführend u. a. Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 672. Berechtigterweise kann man allerdings fragen, ob es sich nicht einfach um ein ὄτι-recitativum handelt, das einfach einem Doppelpunkt entsprechen würde. Allerdings bleibt zu beachten, dass es tatsächlich das einzige Ich-bin-Wort mit ὄτι ist und das jedenfalls zu einer Erklärung herausfordert!

²⁷ Vgl. dazu auch die Übersicht bei Kiefer, *Hirtenrede* (Anm. 8) 33–36.

²⁸ Vgl. etwa Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 377; Schnelle, *Evangelium* (Anm. 3) 196; Morris, *Gospel* (Anm. 3) 450 Anm. 27; Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 263; strikt dagegen entscheidet sich Bernard, *Gospel* (Anm. 3) 352.

²⁹ Vgl. Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 672. Auch Becker, *Evangelium* (Anm. 3) 329 vertritt die Ansicht, dass es gleichgültig sei, wie der Genitiv verstanden wird, da es letztlich nur um den Gegensatz Jesu zu den Räubern geht.

³⁰ So auch Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 479; Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 315.

³¹ Dezidiert gegen diese grundsätzliche Lesart argumentiert Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 378–379. Er sieht Jesus hier – wohl rein im literarischen Kontext – im Gegenüber zu „den Pharisäern“.

für das JohEv und dessen Gemeinde „nur“ Zeugen für Jesus sind (vgl. etwa Joh 1,7–8.19.32–34; 3,22–30; 5,31–36.45–47) und deshalb gar nicht als zu ihm in Konkurrenz stehende Offenbarer und Heilbringer in Frage kommen.³² Zu denken wäre näherhin an falsche Messiasprätendenten sowie die politischen und geistigen Führer des Volkes³³ – also zeitgenössische Konkurrenzgestalten Jesu und der johanneischen Gemeinde. Möglich scheint es einigen Exegeten, bei ersterer Gruppe nicht nur an die bei Josephus Flavius erwähnten Volksverführer und Pseudopropheten, sondern auch an die Zeloten insgesamt zu denken.³⁴ Bei den Führern des Volkes darf man wohl eher an die Pharisäer als an die Sadduzäer denken, da letztere zur Zeit der Entstehung des JohEv von keinerlei gesellschaftlicher Relevanz waren. Die Pharisäer aber lebten im sich entwickelnden Rabbinismus fort und standen so dem Glauben an Jesus im Wege. Die zeitliche Einschränkung der Taten der Diebe und Räuber nur im Rahmen des Bildes zu verstehen, d. h. die Diebe brechen in der Nacht ein, während der Hirte danach am Morgen kommt, erscheint mir dann doch ein wenig zu einfach.³⁵

Zu Recht weist Jean Zumstein³⁶ in diesem Zusammenhang kritisch darauf hin, dass sich der Kommentar ja nicht auf die Metapher des Hirten, sondern auf die Metapher der Tür bezieht!³⁷ V. 8c knüpft dann an den Schluss des Basistextes (V. 5a) an: Auf diese Räuber und Diebe aber hörten die Schafe nicht, weil sie ja die Stimme Fremder nicht kennen.³⁸

³² Vgl. etwa Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 673; Schnelle, *Evangelium* (Anm. 3) 197; Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 366. Kiefer, *Hirtenrede* (Anm. 8) 54 weist ausdrücklich darauf hin, dass bei diesen außerdem klar ist, dass sie von Gott gesandt sind im Gegensatz zu den Dieben und Räubern, die nicht von Gott gesandt sind.

³³ Brown, *Gospel* (Anm. 3) 393 konstatiert sogar: „The unhappy line of priestly rulers and politicians from Maccabean times until Jesus’ own day could certainly be characterized as false shepherds, thieves and robbers who came before Jesus.“ Auf S. 394 verweist er zum Vergleich der harschen Ausdrucksweise auf Mt 23.

³⁴ So etwa Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 367.

³⁵ So aber etwa Gnilka, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 82, der sich zudem gegen jeglichen konkreten Deutungsversuch auf bestimmte Gestalten verwehrt; Morris, *Gospel* (Anm. 3) 451; auch Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 366 sieht das „Gewicht des Ausdrucks vermindert [...], wenn man das Bild aus der Rätselrede nachwirken sieht“.

³⁶ Vgl. Zumstein, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 391f. Anm. 41. Siehe dazu auch noch unten 4.3.

³⁷ Bruce, *Gospel* (Anm. 3) 226 kommt allerdings nicht umhin, festzustellen: „Although Jesus calls himself the door in verses 7 and 9, it is more probably in his role of shepherd that he speaks in verse 8.“

³⁸ Nach Theobald, *Evangelium* (Anm. 3) 673 ist dieses „Sätzlein höchst bemerkenswert“, da es zunächst außer Frage steht, dass immer wieder Menschen auf selbsternannte Heilande hereinfließen (und -fallen) und insofern diejenigen, die ihnen nicht auf den Leim gingen, nur einzelne sein können. Zum anderen scheinen hier Menschen in den Blick zu kommen, die schon vor dem Kommen Jesu in die Welt Schafe Gottes waren. Nach Dietzfelbinger, *Evangelium* (Anm. 3) 305 klingt die Vergangenheitsform „wie die Äußerung eines erleichterten Rückblicks, wie der Aus-

V. 9 bietet wiederum „ich bin die Tür“, diesmal allerdings ohne eine Beifügung. Eigentlich würde man nun von diesem zweiten Tür-Wort die Erklärung erwarten: Diejenigen, die durch die Tür, die Christus ist, eintreten und so zu den Schafen gelangen, das sind die legitimen/richtigen Hirten. Hier aber verschiebt sich die Metaphorik, wie schon die Analyse zum Genitiv in V. 7 angedeutet hat, von der Frage, wer richtiger Hirt bzw. Dieb oder Räuber ist, hin zur Frage, wie der Mensch zum Heil gelangen kann. D. h. es geht nun um die positive Funktion, die Jesus als „Tür“ für die Seinen besitzt. Den Autor der Hirtenrede interessiert offenbar nicht die Frage nach den Hirten, denn die Möglichkeit, das Bildfeld auch für die Frage nach dem Amt in der Gemeinde zu nutzen, wird nicht realisiert. Das einzige, was ihn interessiert, ist, dass der Weg durch die Tür, die Christus ist, die einzige Chance zum Heil darstellt. Der Bildkreis, wenn auch nicht direkt benannt, ist nun umgeschwenkt zu demjenigen von schmalen Weg und enger Tür, die ins Leben führen, wie wir ihn etwa in Mt 7,13–14; 19,23–24; Lk 13,24 finden.³⁹ Mit Rudolf Schnackenburg und anderen⁴⁰ ist darauf zu verweisen, dass das Tür-Wort in V. 9 am meisten dem Weg-Wort Joh 14,6 ähnelt: Sowohl die Tür als auch der Weg markieren den Zugang zum Leben.

Joh 10,9	Joh 14,6
Ich bin die Tür.	Ich bin der Weg, die Wahrheit und das <i>Leben</i> .
Wer durch mich hineingeht, wird gerettet ⁴¹ werden.	Keiner <i>kommt zum Vater</i> außer <u>durch mich</u> .

Die Rede vom „Ein- und Ausgehen“, die vermutlich alttestamentlichen Hintergrund hat (vgl. etwa Dtn 28,6; 31,2; 1 Sam 29,6), knüpft schließlich an die erste

druck einer überaus positiven Erfahrung: Die Gemeinde war immun gegenüber den verhängnisvollen Einflüssen jener Verführer.“ Seiner Meinung nach könnte der Satz auch „eine in Gegenwart und Zukunft gültige (oder gültig sein sollende) Aussage darstellen. Dann spräche V. 8 Ende von der unbedingt erwünschten Haltung der Gemeinde.“ Mit Blick auf V. 16 ist m. E. allerdings fraglich, ob die Einschränkung, die Wengst, Johannesevangelium (Anm. 3) 379 vornimmt, dass „Johannes [...] nur die eigene Gruppe als das wahre Volk Gottes oder als dessen allein angemessene Repräsentanz“ versteht, so durchzuhalten ist.

³⁹ Vgl. Spitta, Hirtengleichnisse (Anm. 14).

⁴⁰ Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 3) 368; so auch bspw. Becker, Evangelium (Anm. 3) 329; Carson, Gospel (Anm. 3) 385.

⁴¹ Borchert, John (Anm. 3) 333 weist darauf hin, dass *σώζειν* nicht sehr häufig im Johannesevangelium vorkommt, insgesamt nur sechs Mal (3,17; 5,35; 10,9; 11,12; 12,27.47). Sieht man von 11,12 und 12,27 ab, werden alle anderen Aussagen dazu verwendet, den Grund für Jesu Kommen näher zu beschreiben.

Vershälft vom „heilsamen Hineingehen“ an, erhält aber durch die Verbindung mit „ausgehen“ einen anderen Sinn: Die Tür eröffnet den Schafen freie Bewegung⁴², um zur Weide, d. h. dem ewigen Leben, zu gelangen. Zu überlegen bleibt auch, ob damit ein „zu Hause Sein“ angedeutet ist (vgl. Dtn 28,6; Ps 121,8).⁴³ Mit der „Weide“ nimmt der Autor ebenfalls ein alttestamentliches Motiv auf (1 Chr 4,40; Ps 23,2; 79,13; 95,7; 100,3; Ez 34,14–15; Jer 23,1–4; Jes 40,11; 49,9–10; Mi 7,14) – es meint die Gabe des Lebens in Fülle.

V. 10 lenkt schließlich den Blick ein zweites Mal auf die Welt der „Diebe und Räuber“, um dem seit V. 9 dominierenden Thema des Lebens ein Gegenbild zur Seite zu stellen. Der Dieb (V. 1b) will nicht retten, sondern rauben, schlachten und vernichten. Sein Kommen bringt also nicht Leben, sondern Verderben und Tod. Kontrastierend⁴⁴ dazu benennt das Ende des Verses schließlich noch in einem auch aus den Synoptikern bekannten Sprachmuster (vgl. etwa Mk 2,17; 10,45; Lk 12,49) das eigentliche Ziel des Kommens⁴⁵ Jesu (eingeleitet durch das betonte „Ich bin gekommen“): „damit sie das Leben haben“, und zwar „in Fülle“. Gemeint ist das von Jesus schon jetzt geschenkte Leben in seiner unzerstörbaren, auch den leiblichen Tod überdauernden Kraft (vgl. Joh 11,25–26), schlicht gesagt: die Erschließung des Lebensraumes Gottes.⁴⁶ Damit ist zum Ausdruck gebracht, was die Gesamtbotschaft des Johannesevangeliums ist, wie am ursprünglichen Ende 20,30–31 betont wird:⁴⁷ „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen.“

4. Das Bild der Tür

Nach dieser versweisen Auslegung von Joh 10,7–10 soll nun in einem weiteren Schritt dem Bild der Tür als einer „Raumkategorie“ noch etwas näher nachgegangen werden.

⁴² Morris, Gospel (Anm. 3) 452 warnt ausdrücklich vor der Suche nach einem esoterischen Sinn des Ausdrucks „ein- und ausgehen“.

⁴³ So Bernard, Gospel (Anm. 3) 355; Becker, Evangelium (Anm. 3) 330.

⁴⁴ Vgl. Lindars, Gospel (Anm. 3) 359, der darauf hinweist, dass sich Jesus natürlich nicht mit dieser Figur der Rätselrede identifizieren kann, sondern sich klar von ihr absetzen muss.

⁴⁵ Zimmermann, Christologie (Anm. 2) 263 weist darauf hin, dass durch dieses Kommen „genau genommen das Bild der Tür schon wieder verlassen“ ist. Aus diesem Grund sieht er „in V. 10 in Reminiszenz an das Kommen des Hirten in Joh 10,1f. einen Überleitungssatz zu den Hirten-Worten“.

⁴⁶ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 3) 369.

⁴⁷ So auch Beasley-Murray, John (Anm. 3) 170.

4.1 Die Tür im AT⁴⁸

In der LXX gibt $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ in großer Mehrheit das hebr. $p\acute{e}taḥ$ wieder, das Nominalderivat der Wurzel $p\acute{a}taḥ$, das in seiner Grundbedeutung „öffnen“ meint, d. h. eine Öffnung, einen Eingang bezeichnet. Am zweithäufigsten wird $d\acute{a}l\acute{e}t$ ⁴⁹ (= Türpfosten) mit $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ wiedergegeben. Lediglich an drei Stellen (Ijob 5,4; Spr 14,9; Ez 46,12) gibt $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ das hebr. $\acute{s}a'ar$ ⁵⁰ wieder. Aus diesem Grund sei im Folgenden ein etwas genauerer Blick auf $p\acute{e}taḥ$ geworfen: drei Fünftel (93) aller Belege (165) finden sich in Ex–Num und Ez und dort jeweils konzentriert auf Passagen, in denen die Schilderung eines Heiligtums (Ex–Num) bzw. der heiligen Stadt Jerusalem (Ez) im Mittelpunkt steht. Bartelmus betont, dass „bereits der statistische Befund den Schluss zu[lässt], daß es neben einer allgemein-säkularen Verwendung des Nomens in den verschiedensten Zusammenhängen auch eine spezifisch theologische geben muß“.⁵¹

Zunächst dürfte $p\acute{e}taḥ$ die konkrete Öffnung am nomadischen Zelt bezeichnet haben, also den Ein- und Ausgang des Zeltes, dann aber auch jede beliebige Öffnungsform, den einen Durchlass zwischen „drinnen“ und „draußen“ und vice versa zulässt. Bei der säkularen Verwendung von $p\acute{e}taḥ$ sind zwei große Hauptverwendungsbereiche auszumachen: $p\acute{e}taḥ\ b\acute{e}t$ (Haustür) bzw. $p\acute{e}taḥ\ \acute{s}a'ar$ (Tortür). Die beide Begriffe vereinende Formel $p\acute{e}taḥ\ \acute{s}a'ar\ b\acute{e}t$ (Tortür des Hauses) kommt nur dreimal, in theologischem Gebrauch in Bezug auf den Tempel vor (Jer 36,10; Ez 8,14; 10,19). Beim $p\acute{e}taḥ\ b\acute{e}t$ geht es also um Öffnungen (d. h. Ein- und Ausgänge) bei Häusern (oder Zelten), bei $p\acute{e}taḥ\ \acute{s}a'ar$ um das gleiche Phänomen bei Städten, die über Toranlagen (= $\acute{s}a'ar$)⁵² verfügen. Insgesamt lässt sich auch eine kommunikative Funktion von $p\acute{e}taḥ$ erkennen. Diesbezüglich besonders aufschlussreich ist Gen 18,1–3, wo allerdings die säkulare Funktion des Begriffs unmittelbar für eine theologische Aussage genutzt wird: Abraham sitzt entsprechend der nomadischen Sitte im Zelteingang und erwartet Gesprächspartner, die Neuigkeiten berichten könnten. Was ihm und Sara dann allerdings widerfährt, ist eine göttliche Offenbarung. 1 Kön 19,13 ist schließlich als Hintergrund für die meisten Belege zur theologischen Verwendung von $p\acute{e}taḥ$ bemerkenswert: Es kommt gerade am $p\acute{e}taḥ$ zu einer Gottesbegegnung. Dazu konstatiert Bartelmus:

⁴⁸ Vgl. dazu v. a. Rüdiger Bartelmus, $p\acute{a}taḥ$, ThWAT 6 (1989) 831–852; weiters Lienhard Delekat/Bo Reicke, Tor, Tür, BHH 3 (1966) 2009–2011.

⁴⁹ Vgl. dazu Arnulf Baumann, $d\acute{a}l\acute{e}t$, ThWAT 2 (1977) 244–248.

⁵⁰ Zu $\acute{s}a'ar$ selbst siehe Eckart Otto, $\acute{s}a'ar$, ThWAT 8 (1995) 358–403.

⁵¹ Bartelmus, $p\acute{a}taḥ$ (Anm. 48) 832.

⁵² Zur näheren Funktion des Tordurchlasses vgl. ebd. 844–845 sowie Uwe Müller, Tor, BRL (²1977) 346–348; Kurt Gallig/Hartmut Rösel, Tür, BRL (²1977) 348–349.

„Die elementare Tatsache, daß sich an jedem *pætaḥ* dem Menschen insofern eine neue Dimension von Wirklichkeit erschließt, als jeder Durchlaß (Ein- oder Ausgang), an dem der Mensch aus der Geborgenheit ins Freie, aus dem sozialen Umfeld ins Private, aus einer Existenzform in eine andere tritt, die Eröffnung neuer Perspektiven impliziert, hat sich der Autor von 1 Kön 19 in der Weise zunutze gemacht, daß er die Begegnung Elias mit Gott symbolträchtig an einen solchen Ort verlegt: der Ort des Transgresses aus der Geborgenheit der Höhle in die Weite der Wüste wird zum Offenbarungsort, zu einem Ort, an dem Elija aus der Enge seiner religiösen Vorstellungen in die Weite der göttlichen Wirklichkeit geführt wird.“⁵³

Sehr zahlreich erscheint *pætaḥ* dann in theologischen Texten, in denen es um die geplante oder bereits vollzogene Umsetzung des genannten Vorstellungskonzeptes in architektonische Wirklichkeit geht, und zwar in der Verteilung von „innen“ und „außen“. Die verschiedenen Türen des Tempels werden je nach Nähe zum Ort der Begegnung mit der Gottheit unterschiedlich prächtig ausgestaltet (z. B. 1 Kön 6,31–35). Besonders dominant erscheint dieses Konzept dann bei Ezechiel, und auch in den sinaitischen Heiligtumstexten bzw. im Gesamt von Ex–Num kommt es zu einer auffälligen Häufung von *pætaḥ*. Dort ist *pætaḥ* wohl nicht nur im rein räumlich-anschaulichen Sinn als Zeltingang zu verstehen, sondern ist auch der Ort, wo sich die Wolkensäule als die irdische Repräsentation der Gegenwart JHWHs jeweils niederlässt (vgl. Ex 33,9–10; Num 12,5). Daher ist *pætaḥ* hier auch das Einfallstor des Göttlichen in die Welt der Israeliten, der Ort, wo die „Eröffnung“ göttlicher Geheimnisse an Mose stattfindet, der Berührungspunkt von himmlischer und irdischer Sphäre also. Somit wird *pætaḥ* ganz ohne Änderung der Morphologie des Wortes aus dem säkularen in den theologischen Bereich übernommen.

4.2 Allgemeines zur Tür im NT⁵⁴

Ἡ θύρα (die Tür) im eigentlichen Sinn bezeichnet im Neuen Testament zum einen die Tür, als Haustür (Mk 1,33; 2,2; 11,4; Mt 25,10; Lk 11,7; 13,25; Apg 5,9), als Hoftür (Joh 10,1–2; 18,16; Apg 12,13), als Tür zu einem einzelnen Raum (Mt 6,6; Apg 5,23; 12,6) und als Himmelstür (Offb 4,1), zum anderen vereinzelt auch das (Tempel-)Tor (= ἡ πύλη) in Apg 3,2; 21,30 (Plural), sowie den Eingang zum Felsengrab (Mk 15,46; 16,3; Mt 27,60; 28,2 vI; EvPt 8,32; 9,37; 12.53–54).

⁵³ Bartelmus, *pætaḥ* (Anm. 48) 847.

⁵⁴ Vgl. hierzu v. a. Joachim Jeremias, *θύρα*, ThWNT 3 (1938) 173–180 sowie Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 365–366; Barrett, *Gospel* (Anm. 3) 371–373; Erich Fascher, *Ich bin die Tür! Eine Studie zu Joh. 10,1–18*, DTh 9 (1942) 33–57, 118–133: 48–55; Simonis, *Hirtenrede* (Anm. 4) 98, 100.

Auch im übertragenen Sinn begegnet $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$: 1. in der Bedeutung „vor der Tür stehen (= im Begriff sein, einzutreten)“ als Ausdruck größter Nähe (Mk 13,29; Mt 24,33; Jak 5,9). Joachim Jeremias weist hier ausdrücklich darauf hin, dass die Verwendung des räumlichen Bildes als Zeitangabe hellenistisch ist.⁵⁵ 2. „die Tür öffnen“ als Ausdruck des Schaffens von Zugang, v. a. im religiösen Sinn, ist kennzeichnend für das Frühjudentum und findet sich auch im NT. Es wird sowohl vom Menschen als auch von Gott gesagt, dass er „die Tür öffnet“: Der Mensch öffnet Gott die Tür, indem er Buße tut, und Gott öffnet dem Menschen die Tür, indem er ihm Gelegenheit zu Fürbitte oder Buße schenkt oder ihm Gnade gewährt. Im NT finden sich solche Aussagen in Offb 3,20; Kol 4,3; 1 Kor 16,9; 2 Kor 2,12; Apg 14,27.3. Der Ausdruck „die Tür schließen“ drückt hingegen ein unwiderrufliches „Zu spät“ aus und meint letztendlich das Gericht (Offb 3,7; Mt 25,10; Lk 13,25).

4.3 *Jesus als Tür bei Joh*

4.3.1 Die Positionen in der Forschung

Wie kommt nun der Autor des Textes Joh 10,7–10 dazu, das Bild der Tür für Jesus, den Heilsbringer, zu verwenden?⁵⁶ Die Formulierung überrascht ja durchaus vor dem Hintergrund von V. 1–2, wo die Tür eigentlich nur „ein erzählerisches Requisite“⁵⁷ ist, während grundsätzlich doch eine Gegenüberstellung von Hirt und Dieben/Räubern intendiert zu sein scheint.

In der früheren Forschung wurde sehr oft gnostisches Gedankengut hinter dem Tür-Wort vermutet, da sich in gnostischen Texten der Vergleich des Erlösers mit der Tür sehr häufig findet. Da aber mittlerweile klar ist, dass sämtliche Belege⁵⁸ nachchristlich sind, ist davon auszugehen, dass diese Texte – trotz mancher Abweichungen von Joh 10,7.9 – direkt oder indirekt von der johanneischen Ich-Prädikation abhängig sind und nicht umgekehrt.

⁵⁵ Vgl. Jeremias, $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ (Anm. 54) 174.

⁵⁶ Geradezu konsterniert schreibt Johannes Beutler, *Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10*, in: ders./Robert T. Fortna, *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by Members of the Johannine Writings Seminar (MSSNTS 67)*, Cambridge 1991, 18–32: 31: „Noch immer sperrt sich die doppelte Selbstbezeichnung Jesu in Joh 10:7,9 gegen eine befriedigende traditionsgeschichtliche Erklärung.“

⁵⁷ So Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 312.

⁵⁸ Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 365 Anm. 5 führt dazu einige Beispiele an: ActJ 95; 98; 109; Actus Vercellenses 20; ActThom 113; PsClemHom 3,52. Siehe dazu auch Rudolf Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, ZNW 24 (1925) 100–146: 134–135; Fascher, *Tür* (Anm. 54) 118–128.

Da auch das Hirtenbild mit höchster Wahrscheinlichkeit dem Alten Testament entstammt und die Formulierungen „ein- und ausgehen“ und „Weide finden“ (V. 9) geläufige alttestamentliche Ausdrücke sind, liegt es nahe, die Tür-Prädikation aus der gleichen Gedankenwelt zu erklären. Möglich erscheint für viele Ausleger⁵⁹ deshalb ein Zusammenhang mit der messianischen Deutung von Ps 118,20: „Das ist das Tor (allerdings LXX πύλη, MT שַׁעַר) zum Herrn, nur Gerechte treten hier ein.“⁶⁰ Doch ist hierbei darauf zu verweisen, dass es dafür aus vorchristlicher Zeit keinen Beleg gibt.⁶¹

Für diesen Zusammenhang macht Joachim Jeremias geltend, dass Jesus in der synoptischen Tradition analog die anschließenden Worte des Psalms vom Stein, den die Bauleute verwarfen (Ps 118,22), messianisch deutet (Mk 12,10–11 par) und dass er auch Ps 118,26 in Mt 23,39 auf sich bezieht.

Wichtig scheint mir außerdem die Beobachtung von Klaus Wengst zu sein, dass Jesu Identifikation mit der Tür, basierend auf „der traditionellen biblischen Metaphorik von Israel als der Herde Gottes“, ⁶² wohl zum Ausdruck bringen möchte, dass „in und durch Jesus Gott selbst zu seinem Volk Israel kommt“.⁶³

⁵⁹ Angefangen bei Jeremias, *θήρα* (Anm. 54) 179 über Brown, *Gospel* (Anm. 3) 395, Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 365, Wilckens, *Evangelium* (Anm. 3) 165 bis zu Schnelle, *Evangelium* (Anm. 3) 197 Anm. 135.

⁶⁰ Zu Ps 118 siehe etwa Erich Zenger, *Psalm 118*, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg i. B. 2008, 309–336. Zenger ordnet unseren V. 20 dem zweiten Teil des Psalms (V. 5–18.19–28) zu. Bei den V. 19–20 handelt es sich um ein Einzugsritual beim Dankfest im Tempel. Er nimmt an, dass es dabei um ein Ritual zum Betreten des inneren Tempelbezirkes geht, da er davon ausgeht, „dass das Betreten des inneren Vorhofs als Zulassung zum Ort der besonderen Gottespräsenz (Altar und Tempelgebäude) mit einem besonderen Ritual verbunden war, zumal dieses Hintreten vor das Angesicht JHWHs in den Psalmen vielfach als Zulassung zu einer Audienz beim Gottkönig JHWH (mit entsprechendem Zeremoniell: vgl. z. B. Ps 5,8–9, wo sogar das Thema ‚Gerechtigkeit‘ mit dieser JHWH-Audienz verbunden ist) dargestellt wird.“ (327) Die These, dass es sich dabei um den Einlass in die Stadt überhaupt handelt – wie sie etwa David Hamidović, „Les portes de justice“ et „la porte de YHWH“ dans le Psaume 118,19–20, *Bib. 81* (2000), 542–550 vertritt – ist damit abzulehnen. Auffällig ist, dass weder bei Zenger noch bei Jutta Schröten, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms* (BBB 95), Weinheim 1995, bei der Frage der Rezeption des Psalms auf die mögliche Aufnahme in Joh 10,7.9 eingegangen wird. Vgl. dagegen die neutestamentliche Arbeit von Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John. An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (WUNT 2, 158), Tübingen 2003.

⁶¹ Vgl. Zimmermann, *Christologie* (Anm. 2) 312 Anm. 26.

⁶² Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 377–378. Zum alttestamentlichen Hirt-Herde-Motiv siehe bspw. Regine Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis* (BWANT 155), Stuttgart 2001.

⁶³ Wengst, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 378.

Der Hauptgrund – so etwa Schnackenburg⁶⁴ – für die Verwendung des Türwortes ist allerdings wahrscheinlich wesentlich simpler als diese Überlegungen: Der Autor wollte wohl im Anschluss an die Verse 1–2 Jesus als den alleinigen Heilsbringer und -mittler darstellen. Joachim Jeremias weist darauf hin, dass dies eigentlich nicht verwunderlich ist, da sich im selben Evangelium ja auch die durchaus verwandte Bezeichnung Jesu als Weg findet (Joh 14,6). Ruben Zimmermann konstatiert in seiner Christologie der Bilder: „Der Überraschungseffekt dieser Metapher war im Sinn einer ‚frischen‘ Metapher vielleicht sogar ganz bewusst intendiert.“⁶⁵ In seiner „metaphorischen Interpretation“,⁶⁶ die folgend noch kurz wiedergegeben werden soll, führt die Aussage Jesu „ich bin die Tür der Schafe“ bei den LeserInnen innerhalb eines kreativen Deutevorgangs zu einer Interaktion der beiden Metaphernteile (Bildempfänger = Jesus und Bildspender = Tür der Schafe). Es wird im Blick auf die Genitivmetapher „Tür der Schafe“ entweder „Tür zu den Schafen“ oder „Tür für die Schafe“ assoziiert. Im Blick auf die kopulative Metapher („ich bin die Tür“) werden semantische Aspekte der Tür auf Jesus übertragen. Die Tür wird ihrerseits schließlich noch personifiziert. In diesem Deutevorgang spielt der nähere Kontext eine wichtige Rolle: LeserInnen werden bei V. 7 wohl sofort an die Bedeutung der Tür in V. 1–2 denken (Tür = Zugang zur αὐλή [Hof, Umzäunung] der Schafe; ihre Benutzung ist Unterscheidungskriterium für Hirt und Diebe/Räuber). V. 8 steht dann zu dieser Zuordnung vermeintlich im Widerspruch, da ja jetzt ans „Kommen der Tür“ zu denken wäre. Nimmt man aber eine Personifikation der Tür an, so ist dieses Kommen metaphorisch durchaus denkbar. Nach Zimmermann wird hier „[i]n jedem Fall [...] sichtbar, wie sehr sich bildliche Aussagen strenger Logik entziehen“⁶⁷. Es geht dem Autor des JohEv wohl auch um die Einfügung einer temporalen Komponente: Wenn mit Jesus erst „die Tür kam“, war der Zugang zur αὐλή bisher nicht legitim. In V. 9 wird die Identifikation Jesu mit der Tür konkretisiert, indem eine Formulierung aus V. 1–2 aufgenommen wird, wobei hier nun nicht mehr der Zielort, sondern das Hineingehen selbst in den Vordergrund tritt. Der Schluss den die LeserInnen ziehen müssen: Jesus ist der Zugang zum Heil. Abschließend hält Zimmermann fest: „Der Kontext präzisiert die Genitivmetapher der Tür folglich in zweifacher Hinsicht: Als Zugang des Hirten kann sie die Tür zu den Schafen bedeuten, als Eingang bzw. Ausgang der Herde kann sie ebenso als Tür für die Schafe aufgefasst werden. Im Gegensatz zu vielen Auslegern lässt der Verfasser des

⁶⁴ Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 3) 366.

⁶⁵ Zimmermann, Christologie (Anm. 2) 313.

⁶⁶ Zimmermann, Christologie (Anm. 2) 312. Vgl. im Folgenden ebd. 313–316.

⁶⁷ Zimmermann, Christologie (Anm. 2) 314.

JohEv in Joh 10,7 beide Deutemöglichkeiten durch die metaphorische Sprache bewusst offen.⁶⁸

4.3.2 Ein neuer Vorschlag

Auch wenn es klar sein dürfte, dass mit dem Bild der Tür in Joh 10,7.9 grundsätzlich ein Bild des Basistextes Joh 10,1-6 aufgenommen ist, kann doch gefragt werden, was für den Autor des Textes möglicherweise noch mitanklingt. Die Verbindung zu Ps 118,20 erscheint m. E. aufgrund der unterschiedlichen Wörter (LXX πύλη statt θύρα) nicht logisch und wird auch von Alttestamentlern (siehe Anm. 60) nicht so gesehen. Andrew C. Brunson sieht in seiner Arbeit (siehe Anm. 60) auf Basis von Ps 118 im „Ich bin die Tür“ Jesu die Assoziation mit dem Tempeltor hergestellt:

„The effect of the allusion is to portray Jesus as replacing the temple door and thus fulfilling its function of providing access to Yahweh. This brings into focus Jesus' exclusive meditorial and soteriological role as the sole means of access to Yahweh, to membership in the flock of Israel, and to the eschatological blessings of the new age.“⁶⁹

Als unbestritten können wir festhalten, dass Jesus in Joh 10,7.9 als derjenige dargestellt wird, der den exklusiven Zugang zu Gott und damit zum Heil, d. h. dem Leben in Fülle, darstellt. Ich denke aber, dass dies nicht über die Anspielung von Ps 118, 20 zu erklären ist. Führt man sich vor Augen, dass in der LXX vor allem *pætaḥ* mit *θύρα* übersetzt wird und sich eine Vielzahl dieser Belege gerade im Zusammenhang Ex–Num in Bezug auf den Eingang des Begegnungszeltes finden und sich dreimal auch explizit die Wolkensäule dort niederlässt (Ex 33,9–10; Num 12,5), liegt es m. E. näher, die Assoziation Jesu als einziger Zugang zu Gott und zum Volk Israel hierin zu sehen. Jesus ist derjenige Ort, wo sich göttlicher und menschlicher Bereich überschneiden und derjenige Ort, der Zugang zum Göttlichen gewährt.⁷⁰

5. Abschließendes Fazit: Eröffnung „neuer Räume“ durch Jesus (Gott) im Johannesevangelium

Jesus sagt im Johannesevangelium: „Ich bin die Tür.“ Das ist zunächst ein nicht ganz einfaches Bild, wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben. Nähert man sich dieser johanneischen Stelle dann aber über die „Raumbrille“,

⁶⁸ Zimmermann, Christologie (Anm. 2) 315.

⁶⁹ Brunson, Psalm 118 (Anm. 60) 350.

⁷⁰ Vgl. auch Joh 1,51, wo der Menschensohn quasi als Himmelsleiter bezeichnet wird.

wird es etwas einfacher:⁷¹ Eine Tür ist derjenige Ort, der zwischen den Räumen liegt, der Räume voneinander trennt, der aber auch von einem Raum in den anderen führt. Die Tür wird so auch zum Ort, der in neue, noch unbekannte Räume führt. Durchschreitet man eine Tür, lässt man den bereits bekannten Raum hinter sich und steht in einem neuen Raum. Übertragen könnte man sagen: Ein neuer Raum eröffnet auch neue Lebens- und Wirkmöglichkeiten. Eine Tür ist somit Grenze und Übergang in einem: durch Türen sind Räume voneinander getrennt, Türen verbinden diese aber auch. Türen sind Grenzen und Übergang zwischen Innen und Außen und markieren so die Schwelle zwischen zwei Bereichen.

Versteht man Jesus also als Tür, wird er zum Ort, von wo aus Glaubende in einen neuen Bereich gelangen können (Weide finden, wie V. 9 sagt): in den Bereich des „Lebens in Fülle“ (V. 10). Jesus ist zugleich Grenze und Übergang in diesen Bereich: den Raum eines unzerstörbaren Lebens (vgl. Joh 11,26), das Glaubenden schon im Hier und Jetzt gewährt ist, weil sie wissen, dass sie durch den Tod hindurch Leben haben werden. Diese „Lebens-Raum-Ermöglichung“ bietet die Chance zur Entfaltung des gewährten Lebens und ist von den Glaubenden zu nutzen und zu verantworten.

Nur durch Jesus und – aufgrund der johanneischen Wesens- und Wirkeinheit von Vater und Sohn (Joh 10,30 u. ö.) – durch Gott selbst erlangen die Gläubigen Zugehörigkeit zum Gottesvolk und können eintreten in den neuen „Lebens-Raum“ und sich darin frei bewegen.⁷² Allein Jesus und Gott gewähren Zugang zum Heil, weil sie selbst das Heil, das Leben (vgl. Joh 11,25) sind. Durch die Türe als „Zwischenraum“ gelangen Glaubende, die in ihrer Suche „aufbrechen“, in den neuen Lebens-Raum und können so „ankommen“⁷³, insofern macht auch die Überlegung zur Interpretation des „Weide findens“ in V. 9 als „Zuhause-Sein“ durchaus Sinn.

Um noch einmal an den Beginn zurückzukommen: Durch die „Raumbrille“ gelesen ist die Aussage Jesu „ich bin die Tür“ in Joh 10,7.9 kein „geschmack-

⁷¹ Vgl. zum Folgenden etwa Dietzfelbinger, *Evangelium* (Anm. 3) 305–306; Schnelle, *Evangelium* (Anm. 3) 197; Zumstein, *Johannesevangelium* (Anm. 3) 391; Beate Kowalski, *Die Hirtenrede* (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums (SBB 31), Stuttgart 1996, 221; Manfred Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1973, 383–386.

⁷² In diesem Zusammenhang verweist Simonis, *Hirtenrede* (Anm. 4) 226 wohl nicht zu Unrecht auf Joh 3,3.5 (Jesus antwortete ihm: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. ... Jesus antwortete: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.) hin – im Übrigen die einzigen Stellen, wo im JohEv vom Reich Gottes die Rede ist.

⁷³ Unter die Überschrift dieser drei Zuschreibungen (Zwischenraum – Aufbrechen – Ankommen) wurde der Vortrag von den OrganisatorInnen der Arge-Ass-Jahrestagung gestellt.

loser Vergleich“ (s. o.) und kein schwierig zu deutendes Bild, sondern eigentlich eine sehr schöne und positive personale Metapher: Jesus, die Tür, bzw. Gott, die Tür, eröffnen den Raum des Lebens!