

Jesus der Täufer und die Reinwaschung der Jünger

NICLAS FÖRSTER

*Institutum Judaicum Delitzschianum, Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Wilmergasse 1, 48143 Münster. Email: niclas.foerster@uni-muenster.de*

The dispute ‘about purification’ between the disciples of John the Baptist and a Jew (John 3.25) has to do with the priority of ethical purity as effected through baptism over the ritual washing prescribed by the Torah, e.g. before entering the Jerusalem temple. This issue is referred to in John 13.10 and 15.3, and also in P.Oxy. 840. It is presupposed here that the circle of Jesus’ disciples received John’s baptism of repentance either from John the Baptist or from Jesus (John 3.22, 26; 4.1). The Gospel of John thus engages with an ongoing debate within Jewish Christianity about the obligatory nature of ritual washing.

Keywords: baptism, purification, Gospel of John, John the Baptist, footwashing

Im Rahmen des Johannesevangeliums kommt dem Abschnitt Joh 3.22–36, der das letzte Zeugnis von Johannes dem Täufer über Jesus enthält, eine besondere Bedeutung zu. Unter den vielen mit dieser Perikope zusammenhängenden Fragen ist u.a. die Interpretation von Joh 3.25: „Es entstand nun ein Streit von Jüngern des Johannes mit einem Juden über Reinigung“ wiederholt in der Forschung diskutiert worden.¹ Dies ist durch die Probleme bedingt, die sich bei der Auslegung dieses Verses erheben. Zunächst einmal ist der Vers merkwürdig unverbunden mit dem ihn umgebenden Kontext: Zuvor wird die Tauffähigkeit Jesu erwähnt (Joh 3.22), die sich parallel zu der durch Johannes in dem Ort Änon bei Salim gespendeten Taufe (Joh 3.23) ereignete. Dies wird in Joh 3.24 vor die Verhaftung von Johannes dem Täufer datiert, die allerdings im vierten Evangelium anders als bei den Synoptikern (Mk 1.14 par; 6.17–29 par) nie ausführlich dargestellt wird.² Dass Johannes festgenommen und später

1 Vgl. z.B. J. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien: Topographische und traditions-geschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium* (TANZ 27; Tübingen u.a.: Francke, 1998) 69–73.

2 Die geschilderten Ereignisse gehören damit vor die Verhaftung des Johannes, mit der nach den Synoptikern Jesu öffentliches Auftreten beginnt, s. M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12* (RNT; Regensburg: Pustet, 2009) 283.

hingerichtet wurde, ist offenbar als bei den Lesern bekannt vorausgesetzt. Ferner wirkt das Thema der „Reinigung“ (καθαρισμός), das in Joh 3.25 angeschnitten wird, wie eine Art Fremdkörper im Textverlauf und wird in der übrigen Perikope nicht wieder aufgegriffen.³ Vielmehr beginnt im Anschluss eine Diskussion einiger Johannesjünger mit dem Täufer, die offenbar ihr Missfallen und eine gewisse Rivalität wegen des großen Täuferfolgs Jesu voraussetzt (Joh 3.26–30). Betrachtet man die skizzierte Abfolge der in der ganzen Perikope erwähnten Themen genauer, so liegt die Frage auf der Hand, was die enigmatische Notiz des Johannesevangeliums über den Streit um die Reinigung eigentlich besagen sollte. War sie nicht ein überflüssiges Motiv, das aus unklaren Gründen im Text aufgenommen, vielleicht sogar aus einer Quelle mit einer für den Leser nicht transparenten Absicht übernommen wurde?⁴ Auch eine Überleitung von dem Thema der Reinigung zum anschließenden Gespräch über Jesu Taufstätigkeit ist keineswegs evident.⁵ Versuche etlicher Ausleger, eine solche Verbindung herzustellen, bleiben letztlich spekulativ: Wenn beispielsweise der Jude, der mit den Johannesjüngern in Streit geriet, vorher von Jesus getauft wurde, warum ist genau dies im Text dann mit keinem Wort erwähnt?⁶

Diese inhaltliche Problematik spiegelt sich ebenfalls in der handschriftlichen Überlieferung von Joh 3.25 und wurde schon von den Abschreibern etlicher alter Textzeugen (z.B. P⁶⁶ oder Codex Vaticanus) bemerkt, die den Singular „mit einem Juden“ (μετὰ Ἰουδαίου) als Opponenten der Johannesjünger in einen Plural (Ἰουδαίων) veränderten. Dies ist sicherlich eine *lectio facillior*, die wahrscheinlich den Text mit auch sonst im Johannesevangelium bezeugten Juden (im Plural) als Gegnern Jesu harmonisieren sollte. Der Singular begegnet nämlich nur noch in Joh 4.9 und 18.35.⁷ Eine noch radikalere Textveränderung stellt eine seit dem 17. Jh. in der exegetischen Literatur verbreitete Konjektur

3 Der Begriff καθαρισμός wird im Kontext der Johannestaufe überhaupt nur hier im Neuen Testament verwendet, Zangenberg, *Frühes Christentum*, 70.

4 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968¹⁹) 123 rechnet mit einem „Traditionsstück“, das der Evangelist in seine Komposition „einzuweben“ nicht umhin konnte.

5 Diese Funktion des Verses wird oft von Auslegern behauptet, z.B. J. Zumstein, *Das Johannesevangelium* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016) 156, ist aber m.E. nicht beweisbar.

6 Darauf weist Bultmann, *Das Evangelium*, 123 m.E. mit Recht hin. Dass der jüdische Diskussionspartner die Johannesjünger über Jesu Täuferfolg informierte und so ihre kritische Anfrage erst motivierte, so z.B. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (HThK Sonderausg. 4/1; Freiburg u.a.: Herder, 2000) 451, ist in den Text hineininterpretiert; treffend Theobald, *Das Evangelium*, 285: „Es klingt plausibel, nur sagt der Text es nicht.“

7 S. den Hinweis bei Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 451 Anm. 4.

dar.⁸ Sie ersetzt μετὰ Ἰουδαίου durch μετὰ τῶν Ἰησοῦ bzw. (τοῦ) Ἰησοῦ, so dass demzufolge die Diskussion zwischen den Johannesjüngern und den Anhängern Jesu bzw. diesem selbst stattgefunden hätte. Ein solcher Text ist allerdings in keiner Handschrift bezeugt. Zudem lässt sich nicht erklären, wie die Verschreibung, die die Konjekture voraussetzt, zu Stande gekommen sein soll.⁹ Darum ist die in der Mehrheit der handschriftlichen Zeugen belegte Textform μετὰ Ἰουδαίου als *lectio difficilior* vorzuziehen. Diese handschriftlichen Varianten bzw. die neuzeitlichen Konjekturevorschläge stellen also eher eine Problemanzeige dar und können zur Auslegung des Verses und der Reinheitsdebatte nicht viel beitragen.

Hinter dem Streit um die Reinigung steht wahrscheinlich der Vorrang der mit der Taufe – und dies gilt auch schon für die von Johannes dem Täufer gespendete Taufe – verknüpften, ethischen Reinheit vor allen kultischen Reinigungsbädern, die von der Tora geboten waren. Das Johannesevangelium vertritt diese Einschätzung und positioniert sich damit im Rahmen einer Auseinandersetzung, die bis in die Zeit der frühen Kirche andauerte. Dies soll im Folgenden anhand wesentlicher, argumentativ miteinander verschränkter Aspekte untersucht werden.

Um den Standpunkt des Johannesevangeliums zu verstehen, ist im Zusammenhang von Joh 3,25 zunächst nach der Bedeutung des Begriffs καθαρισμός zu fragen, der den Streitgegenstand (ζήτησις) markiert. Dass damit die rituelle von der Tora gebotene Reinheit gemeint sein dürfte, bestätigt der Sprachgebrauch im Neuen Testament¹⁰ und lässt sich auch mittels anderer Stellen des Johannesevangeliums wahrscheinlich machen, die zeigen, dass Johannes im

8 O. Holtzmann, *Das Johannesevangelium untersucht und erklärt* (Darmstadt: Waitz, 1887) 210: „Statt μετὰ Ἰουδαίου hiess es ursprünglich μετὰ τῶν Ἰησοῦ.“ Dass diese Lesart in keiner Handschrift bezeugt ist, erklärt Holtzmann mit einer gezielten frühen Textänderung: „Man wollte später von einem Streite der beiden Schulen nichts wissen.“ Dieser Konjekture schließt sich z.B. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (2 Bde; ÖTBK 4; Gütersloh: Mohn/Würzburg: Echter, überarb. Aufl. 1991³) 1.182 an. Zum Alter des Konjekturevorschlags s. M. Rese, „Johannes 3,22–36: Der taufende Jesus und das letzte Zeugnis Johannes des Täufers“, *Studies in the Gospel of John and its Christology*, FS G. van Belle (Hg. J. Verheyden et al.; BEThL 265; Leuven u.a.: Peeters, 2014) 89–98, hier 92, der auf weiteres Material zur historischen Entstehung der Konjekture bei F. Lücke, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, 1. Teil: *Allgemeine Untersuchung und Auslegung von Kap. 1–IV* (Bonn: E. Weber, verb. Aufl. 1840³) 556 hinweist.

9 T. Nicklas weist darauf hin, dass die Form IOY als Abkürzung für „Jesus“ unter den *nomina sacra*-Schreibungen nicht bezeugt ist, s. ders., „Notiz zu Joh 3,25“, *ETL* 76 (2000) 133–5, hier 134. Theobald, *Das Evangelium*, 285 hält den Einwand für „nicht zwingend“, kann aber keine das Gegenteil bezeugenden frühen Textzeugen anführen.

10 Zangenberg, *Frühe Christentum*, 71 verweist auf Mk 1.40–5, wo καθαρισμός nicht allein die Heilung des Leprakranken, sondern (in Vers 44) konkret die in Lev 14.1–32 gebotene Opferhandlung meint. Rituell ist auch mit Bezug auf den Tempel Lk 2.22, wo Maria am Ende der nach der Geburt vorgeschriebenen Periode (αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ; vgl.

Hinblick auf jüdische Reinheitsbedenken und -vorschriften gut informiert war. Dazu kommen noch einige verstreute Notizen, mit denen er seine Leser auf die Reinheit und ihre Bedeutung im Judentum ausdrücklich hinweist. So werden in Joh 2.6 steinerne Krüge zur Aufbewahrung von Flüssigkeiten erwähnt, wobei diese Sitte von Johannes mit dem καθαρισμός der Juden begründet wird. Dieses Stichwort begegnet also auch hier.¹¹ Dabei ist vorausgesetzt, dass diese Gefäße wegen des besonderen Materials, aus dem sie hergestellt waren, das in ihnen aufbewahrte Wasser nicht kultisch verunreinigen konnten.¹² Archäologische Nachweise für solche Steingefäße unterschiedlicher Form und Größe liegen uns durch Ausgrabungsfunde aus Palästina vor.¹³ Dieses Detail des Johannesevangeliums erfährt durch die Grabungsfunde also eine gewisse Bestätigung. An anderer Stelle in Joh 11.55 wird berichtet, dass sich die Festpilger, die das Passah in Jerusalem begehen wollten, zuvor kultisch reinigten, was Johannes mit dem Verb ὀρνίξειν umschreibt.¹⁴ Vorausgesetzt ist dabei – auch wenn Johannes dies nicht ausdrücklich mitteilt – dass von den Besuchern zum Schlachten der Passahlämmer der Priestervorhof des Tempels betreten werden musste, was kultische Reinheit, beispielsweise nach dem Kontakt mit einer Leiche (Num 9.6), zwingend erforderte.¹⁵

Lev 12.4) am Osttor des Frauenhofes für rein erklärt wird; dazu Material bei Bill II.120; vgl. außerdem zum Sprachgebrauch Mt 23.25–6; Apg 10.15; 11.9; Röm 14.20; Tit 1.15; Jak 4.8.

11 An beiden Stellen geht es also um levitische Reinheit, wie auch H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, durchges. u. korrigierte Aufl. 2015) 226 betont.

12 Irdene Gefäße werden nach Lev 11.33 u.U. unrein. Für Steingefäße gilt dies nicht; vgl. mKel 10.1; bSchab 96a; dazu J. L. Reed, „Stone Vessels and Gospel Texts: Purity and Socio-Economics in John 2“, *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (hg. S. Alkier und J. Zangenberg; TANZ 42; Tübingen u. a.: Francke, 2003) 381–401, hier 383–4 und 399–401. Es ist also nicht wie in Mk 7.2 par an das Waschen vor dem Mahl gedacht; anders: Bultmann, *Das Evangelium*, 82.

13 Vgl. R. Deines, *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit: Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu* (WUNT II/52; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) 29, 33–4, 192–4; Y. Adler, „Tosefta Shabbat 1:14 – ‘Come and See the Extent to Which Purity had Spread’: An Archaeological Perspective on the Historical Background to a Late Tannaitic Passage“, *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine* (hg. St. Fine und A. Koller; SJ 73; Berlin u.a.: de Gruyter, 2014) 63–82, hier 76–80; St. S. Miller, *At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity Among the Jews of Roman Galilee* (Journal of Ancient Judaism Supplements 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015) 153–83.

14 Der Terminus begegnet im kultischen Kontext auch in Apg 21.24, 26; 24.18. Hier geht es um die Reinheit des Paulus vor einem Tempelopfer.

15 Die Phase der Reinigung konnte dabei einige Tage dauern vgl. Ex 19.10–11; Num 19.11–12. Wer mit Leichenunreinheit behaftet war, durfte das innere Heiligtum nicht betreten. Mit Ausfluss behaftete, Menstruierende und Wöchnerinnen waren schon von dem äußeren Hof

Diese Vorbedingung des Passahs wird überdies im Rahmen der johanneischen Gerichtsszene vor Pilatus erwähnt, in der die jüdischen Ankläger Jesu nicht den Amtssitz des Statthalters betreten wollen, um vor dem Passahmahl nicht unrein zu werden (Joh 18.28). Diese Unreinheit wäre nämlich durch das Betreten des Hauses eines Heiden übertragen worden.¹⁶ Johannes waren diese spezifisch jüdischen Reinheitsvorschriften also vertraut, was ihre ausdrücklich genannten Konsequenzen etwa für das Betreten des Tempels zum Passahfest einschloss.

Was ist vor diesem Hintergrund jedoch in Joh 3.25 mit dem Stichwort καθαρισμός im Umfeld der Taufe gemeint und woran konnte sich ein Streit entzünden, in den Jesus selbst gar nicht involviert war? Hierbei sei hervorgehoben, dass mit dem Begriff ζήτησις in Joh 3.25 offensichtlich ein Streitgespräch gemeint ist, das die Reinheitsfrage betraf.¹⁷ Einen Hinweis, worum sich die Auseinandersetzung drehte, lässt sich möglicherweise aus Joh 13.10 erschließen, wo die Reinheitsproblematik einmal mehr thematisiert wird. Dieser Vers steht im Rahmen der Geschichte der Fußwaschung, die Jesus an seinen Jüngern vor dem Passahfest anlässlich eines gemeinsamen Mahls vornahm (Joh 13.2–5). Als dabei nach einigen anderen Jüngern die Reihe an Petrus gekommen ist, lehnt er Jesu Ansinnen entschieden ab (Joh 13.6) und verweigert für seine Person eine solche Waschung (Joh 13.8a). Daraufhin wird Petrus von Jesus belehrt, dass er deren Sinn erst später verstehen werde (Joh 13.7) und ohne Waschung keinen Anteil an ihm haben könne, wofür das Wasser, das seine Füße säubert, offenbar ein symbolischer Ausdruck sein soll (Joh 13.8).¹⁸ Dennoch lässt Petrus weiterhin keine Fußwaschung zu¹⁹ und wechselt stattdessen seine

ausgeschlossen, mKel 1.8; dazu Bill II. 549, 761; sowie H. Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 4–5, 149.

16 mOhal 18.7 dazu Bill II.838; sowie R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (2 Bde; ABRL; New York u.a.: Doubleday, 1994) 1.744–6. Zur Umschreibung der levitischen Unreinheit benutzt Johannes das Verb μιᾶναι, das z.B. auch Josephus im Kontext des Passahopfers verwendet, von dem „Aussätzige, Samenflüssige, in der monatlichen Reinigung befindliche sowie anderweitig Unreine (μεμιασμένοις)“ ausgeschlossen sind; BJ 6.426 dazu A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium* (Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 1930) 336.

17 H. Greeven, „ζήτητέ etc.“, *ThWNT* II (1935; Nachdr. 1990) 894–8, hier 896.

18 Dass dabei in Joh 13.8aβ Jesus ἐὼν μὴ νίψω σε ohne τοὺς πόδας antwortet, soll nicht auf eine „umfassende Reinigung“ des ganzen Menschen anspielen, wie O. Hofius, „Die Erzählung von der Fußwaschung Jesu: Joh 13,1–11 als narratives Christuszeugnis“, *ZThK* 106 (2009) 156–76, hier 162, vorschlug, sondern meint den Waschungsgestus an sich, der diese Verbindung versinnbildlicht.

19 Diese an allen Jüngern vollzogene Waschung wird erst in Joh 13.12 erwähnt. Die Deutung von Hofius, „Die Erzählung“, 171 auf eine vor Joh 13.8 bereits von Jesus vollzogene Waschung

Strategie, indem er nun von Jesus die Reinwaschung seines ganzen Körpers verlangt, wobei Füße, Hände und Kopf ausdrücklich erwähnt werden (Joh 13.9). Wahrscheinlich ist an ein vollständiges Untertauchen gedacht,²⁰ wie es in jüdischen Ritualbädern und ebenfalls bei der Bußtaufe, die Johannes eingeführt hatte, üblich war. Dieser Bitte kommt Jesus jedoch nicht nach. Er weist Petrus vielmehr darauf hin, dass er ja bereits „gewaschen sei“ (λελούμενος, Joh 13.10a). Diese im Perfekt gehaltene Partizipialform spielt auf eine schon geschehene Waschung mit Wasser an, die wie der Kontext voraussetzt ein Vollbad für den ganzen Körper war. Der zeitliche Rückverweis passt allerdings nicht recht zum Kontext der übrigen Fußwaschungserzählung, nach der Jesus gerade im Begriff ist, sie an seinen Jüngern vorzunehmen und Petrus sie für sich zurückgewiesen hatte. Jenes Vollbad scheint folglich vor dieser partikulären Waschung der Füße zu liegen, die nach Joh 13.10a noch nötig ist (χρειάον).

Was also ist mit der vergangenen Gesamtwaschung gemeint? Bei der ganzen Perikope handelt es sich bekanntlich um Sondergut, das nur im Johannesevangelium vorkommt. Das vornehmliche Ziel dieser Erzählung ist es sicherlich hervorzuheben, dass Jesus durch diese von ihm vorgenommene Reinigungshandlung die Rolle eines Dieners übernimmt, die den Protest des Petrus erregte. Dabei gehören die Verse Joh 13.4–5 bzw. 12–17 wahrscheinlich ursprünglich zusammen, während die Verse 6–11 wohl eine spätere Relecture darstellen.²¹ Das Ziel der Perikope – abgesehen von Joh 13.6–11 – war es demnach, Jesu besondere Stellung exemplarisch vor Augen zu führen, auf die bevorstehende Kreuzigung zu verweisen und zugleich ein ethisches Vorbild zu geben.²² Eine spezielle Pointe der Erzählung ist die genannte Umkehrung der Rollen: Die Fußwaschung wird nicht etwa von einer Person vorgenommen, die eine sozial niedrige Position einnimmt, sondern von demjenigen, der als Herr und Lehrer der Jünger die Führung der versammelten Gruppe innehat.²³ Erst

steht in dieser Form eben gerade nicht im Text; vgl. dazu J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK Sonderbd.; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1976) 245.

20 Ch. Niemand, *Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums: Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum* (StAns 114; Rom: Centro Studi S. Anselmo, 1993) 194.

21 Vgl. vor allem Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 481.

22 Fußwaschung gehört zur Gastfreundschaft (Gen 18.4; 19.2; 24.32; 43.24; Ri 19.21). Zugleich galt sie als ein niedriger Sklavendienst, wenn einem anderen die Füße gewaschen wurden (z.B. in 1 Sam 25.41, wo Abigail David die Füße wäscht; s. D. Tripp, „Meanings of the Foot-Washing: John 13 and Oxyrhynchus Papyrus 840“, *ET* 103 (1992) 237–9, hier 237).

23 Jesus übernimmt also die Rolle eines Sklaven, die Petrus entrüstet ablehnt. Selbst jüdische Sklaven sollten diesen Dienst nicht übernehmen; s. Bill II.557; IV.712–14; dazu P. Fiebig, „Die Fußwaschung“, *Angelos* 3 (1930) 121–8, hier 128; G. R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Nashville, TN: Nelson, 1999²) 233; Thyen, *Das Johannesevangelium*, 585.

im Rückblick – nach Jesu Tod – wird diese Bedeutung der Symbolhandlung völlig verständlich.²⁴

Die Verse Joh 13.8–10 greifen in diesem Zusammenhang in einer für Johannes typischen Manier verschiedene Verstehensebenen eines Textes auf und nehmen die Frage der Reinheit in den Blick. Dies hebt das Stichwort καθαρός in Vers 10 deutlich hervor. Die Reinheitsproblematik liegt im Kontext einer Erzählung, die um das Waschen kreist, thematisch nahe und setzt voraus, dass kultische Reinheit im Judentum durch die in der Tora gebotenen Lustrationen mit Wasser zu erreichen ist.²⁵ Zudem hat der Evangelist die Fußwaschungsgeschichte kurz vor das Passahfest datiert (Joh 13.1), bei dem kultische Reinheit für das Gemeinschaftsopfer im Tempel zwingend erforderlich war,²⁶ worauf seine Mitteilungen in Joh 11.55 und 18.28 hinweisen. Im Umfeld dieser kultischen, durch das Fest bedingten Erfordernisse betont Jesus nun, dass Petrus bereits zu diesem Zeitpunkt²⁷ „ganz rein“ (Joh 13.10a) sei und setzt dabei voraus, dass dies ein abgeschlossener Zustand sei, der keiner Wiederholung (auch nicht durch eine Fußwaschung)²⁸ bedürfe. Im Hinblick auf diese Auslegung muss an dieser Stelle ein Problem in der handschriftlichen Überlieferung von Joh 13.10 berücksichtigt werden: Der betreffende Vers findet sich bekanntlich in einer langen und einer kürzeren Version in den Handschriften. In der längeren

24 Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 481.

25 Dass das Stichwort im Zusammenhang mit einer erzählten Waschung durch Jesus auftritt, spricht ebenfalls dagegen, die Reinheit von Anfang an nur übertragen, etwa im Sinne von 1 Joh 1.7b, zu verstehen, so Hofius, „Die Erzählung“, 172–3.

26 Vgl. den Hinweis bei F. Siegert, *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt: Wiederherstellung und Kommentar* (SIJD 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008) 480, mit Verweis auf Ch. Schlund, „Kein Knochen soll gebrochen werden“: Studien zur Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005) insb. 169; vgl. auch 162–3.

27 Diese Formulierung – Joh 13.10 mit präsentischem ἔσται deutlich unterstrichen – spricht auch gegen eine übertragene Deutung der Fußwaschung auf den Kreuzestod Jesu und dessen reinigende Wirkung (entsprechend: 1 Joh 1.7), „dass die Jünger gegenwärtig (nicht erst nach dem Tod Jesu) für rein erklärt werden“, wie R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil: *Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK Sonderausg. 4/3, Freiburg u.a.: Herder, 2000) 25 zu Recht hervorhebt. Die Fußwaschung hat damit auch nichts mit einer nachträglichen „Reinigung von einzelnen Fehlern“ zu tun, so z.B. B. Weiss, *Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre* (Leipzig: Hinrichs, 1905²) 559; vgl. G. Richter, *Die Fußwaschung im Johannesevangelium: Geschichte ihrer Deutung* (BU 1; Regensburg: Pustet, 1967) 299; J. D. G. Dunn, „The Washing of the Disciples' Feet in John 13 1–20“, *ZNW* 61 (1970) 247–52, hier 252.

28 F. Hauch, „νίπτω, ἄνιπτος“, *ThWNT* IV (1942; Nachdr. 1990) 945–7, hier 946; Schneider, *Das Evangelium*, 245. Daher kann man sich auch nicht dadurch salviaieren, dass Johannes „mit Blick auf die Situation der Leser“ auf den Karfreitag und die Kreuzigung anspiele, so z.B. Richter, *Die Fußwaschung*, 294. In der Erzählung ist klar ein vergangenes Ereignis gemeint, das von der Fußwaschung und ihrer Bedeutung zu trennen ist.

Fassung ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος ist der konditionale Nebensatz „ausgenommen die Füße“ (εἰ μὴ τοὺς πόδας) hinzugesetzt, der in einer Kurzversion im Codex Sinaiticus und einigen Itala- und Vulgata-Manuskripten²⁹ fehlt.³⁰ Die längere Textform ist somit besser bezeugt, und man sollte von ihr nur dann in der Auslegung abweichen, wenn sich auf ihrer Grundlage keine sinnvolle Interpretation ergibt.³¹ Aus der längeren Fassung wurde εἰ μὴ τοὺς πόδας m.E. wohl getilgt, weil dem Abschreiber die Verbindung zur nachfolgenden Aussage „sondern er ist ganz rein“ unklar war.³² Das hierbei gemeinte Waschen mit Wasser, das in der Vergangenheit liegt, bezieht sich, so wurde seit patristischer Zeit von Exegeten vermutet,³³ auf die Taufe.³⁴ Sie betrifft als ein Vollbad ursprünglich den ganzen Körper, vom Kopf bis zu den Füßen.³⁵ Außerdem ist das Verb λούεσθαι (bzw. seine Derivate) im Neuen Testament in diesem Kontext mehrfach bezeugt (Apg 22.16; 1 Kor 6.11; Eph 5.26; Tit 3.5; Hebr 10.22).³⁶ Darüber hinaus gibt es einen Bezug zum Fußwaschen, das als eine Reinigungshandlung der Festpilger und anderer jüdischer Besucher vor Betreten des Jerusalemer Tempels üblich war

29 Origenes setzt in seinem Johanneskommentar den Langtext voraus, zitiert aber viermal die kürzere Version, dazu Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (KNT 4, vielfach berichtigte und erg. Aufl.; Erlangen: Deichert Scholl, 1921⁵) 538 Anm. 24 und Hofius, „Die Erzählung“, 166 Anm. 50.

30 Abhängige Lesarten stellen z.B. das hinter εἰ μὴ τοὺς πόδας ergänzte μόνον dar. Dazu der Überblick bei Hofius, „Die Erzählung“, 166 Anm. 49.

31 Niemand, *Die Fußwaschungserzählung*, 254–5.

32 E. Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium* (BHTh 11; Tübingen: Mohr Siebeck, 1936) 28; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994²) 204. Auch Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 489 Anm. 53 kann dies m.E. nicht überzeugend widerlegen.

33 Beispielsweise die patristische Auslegung Tertullians, *Bapt. 12* (Text: Q. Septimii Florentis Tertulliani *De Baptismo liber: Tertullian's Homily on Baptism* (hg. E. Evans; London: SPCK, 1964) 26) oder Johannes Chrysostomus, *In ascensionem* 14 (PG 52) 787. Weiteres Material sammelt Richter, *Die Fußwaschung*, 24–5, 36–7, 46. Unter den neueren Auslegern sind zu erwähnen: Zahn, *Das Evangelium*, 539; Schneider, *Das Evangelium*, 246; Theobald, *Das Evangelium*, 285.

34 Da Johannes das Stichwort καθαρὸς sehr wohl etwa in Joh 2.6 im Zusammenhang mit der kultischen Reinheit verwendet, ist ein Bezug nicht ganz von der Hand zu weisen. Den Textabschnitt nicht auf die Taufe zu deuten, scheint mir nicht überzeugend, so Becker, *Das Evangelium*, II.507.

35 A. Oepke, „λούω etc.“, *ThWNT* IV (1942; Nachdr. 1990) 297–309, hier 308. Vorsichtig urteilt M. Völkel, „λούω“, *EWNT* II (verb. Aufl. 1992) 892–3, hier 893. Auch er kann diese Deutung aber nicht ausschließen.

36 Die Verbindung zur Taufe muss auch von denen zugestanden werden, die eine solche Deutung eigentlich ablehnen, z.B. Bultmann, *Das Evangelium*, 358. Zur Terminologie s. z. B. M.-É. Boismard, „La lavement, des pieds (Jn XIII, 1–17)“, *RB* 71 (1964) 5–24, insb. 16–17; Richter, *Die Fußwaschung*, 295–6; J. Ch. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNT.S 61; Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 99–101.

und nach bestimmten außerkanonischen Quellen von Jesus abgelehnt wurde, wie wir noch erörtern werden.

Sollte also im Johannesevangelium eine Differenz zu derjenigen Fußwaschung markiert werden, die Jesus an seinen Jüngern vornahm? War zudem die aus dem Judentum übernommene Reinheitsforderung mit den entsprechenden Ritualbädern im Urchristentum noch immer ein akutes Problem, auf das Johannes hier rekurrierte? Wir werden auf diese Fragen gleich zurückkommen.

Zunächst noch einige Überlegungen zu einer Art von Einschränkung, die in Joh 13.10bβ-11 nachgeschoben wird. Die λελουμένοι sind zwar ganz und gar rein (ὄλος), aber eben nicht alle Jünger Jesu ohne Ausnahme, denn der Verräter Judas ist im Gegensatz zu den anderen Jüngern unrein. Dies muss sich auf seine moralisch begründete Unreinheit beziehen, die mit seiner Denunziation Jesu an dessen jüdischen Widersacher einhergeht. Damit wird an dieser Stelle Reinheit moralisch gewendet, ist also kein rein körperlicher Zustand, der – wie im Judentum, das die Unterscheidung zwischen moralischer und ritueller Unreinheit ebenfalls voraussetzt, in kultisch-ritueller Hinsicht vorausgesetzt – durch wiederholbare Waschungen immer wieder restituiert werden muss und der – weil durch unvermeidbare natürliche Vorgänge z.B. den Kontakt mit Toten nach einem Sterbefall bedingt – an und für sich nichts mit Sünde zu tun hat.³⁷ Dazu passt in gewisser Weise eine Stelle wie Joh 15.3, an der Jesus von der Reinheit spricht, die das „Wort“, das er zu den Jüngern gesagt hat, bewirkt. Auch hierbei ist der Zustand des Reinseins in das Innere der Menschen hinein verlagert, wo Jesus durch seine Offenbarungsrede Reinheit gewirkt hat.³⁸ Mit dem in Joh 15.2 auf der Bildebene erwähnten „Frucht bringen“ könnten Liebeswerke gemeint sein (vgl. Joh 14.12),³⁹ was diejenigen moralischen Implikation anzeigt, die mit der Reinheit der zuhörenden Anhänger Jesu einhergehen (Joh 15.2b).

Kommen wir wieder zu Joh 13.10 zurück: Entsprechend unserer bisher vorgeschlagenen Interpretation spielt dieser Vers auf ein in der Vergangenheit liegendes (Tauf-)Bad an, bei dem die Jünger mit ihrem ganzen Körper untergetaucht wurden und das offenbar mit ihrer ethischen Haltung korrespondiert, der der Judasverrat widerspricht. Dass ὁ λελουμένος in Joh 13.10 auf die Taufe zu beziehen ist, wurde allerdings von vielen Exegeten, allen voran von Rudolf Bultmann,

37 Eine solche Verunreinigung war im Laufe des Menschenlebens unvermeidbar, aber eben darum natürlich keine moralische Sünde, s. D. P. Wright, „The Spectrum of Priestly Impurity“, *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Hg. G. A. Anderson und S. M. Olyan; JSOT. S 125; Sheffield: Sheffield Academic, 1991) 150–81, hier 157; J. Klawans, „The Impurity of Immorality in Ancient Judaism“, *JJS* 48 (1997) 1–16, hier 2; Maccoby, *Ritual*, 162–3.

38 S. z.B. Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 564.

39 Es ist also ein Fruchtbringen „im Sinne der Bruderliebe“, s. Becker, *Das Evangelium*, II.579. Becker verweist auf das mit dem Liebesgebot verbundene Stichwort μένειν in Joh 15.4 und 1 Joh 3.14–15, 17; 4.12.

bestritten.⁴⁰ Bultmann kann sich anders das „Pathos“ von Joh 13.8 nicht erklären, wonach das Waschen der Füße „das schlechthin Entscheidende“ sei und fragt sich, wieso Jesus dann überhaupt noch eine Fußwaschung vornehme, wenn der Gebadete davor doch bereits καθαρός ὄλος sei.⁴¹ Dem ist entgegenzuhalten, dass es Johannes gerade um den Unterschied der Fußwaschung in Joh 13.1–17 mit ihrer bereits skizzierten besonderen christologischen bzw. ethischen Bedeutung von allen jüdischen Reinheitsbädern im Umfeld des Passahfestes geht, zu denen auch das Waschen der Füße im Tempel gehörte.⁴² Darauf wurde besonders von Adolf Schlatter⁴³ und Ernst Lohmeyer⁴⁴ hingewiesen. Diese Differenz war in einem speziellen Taufverständnis und in einer auf das Ethische zugespitzten Reinheitsvorstellung fundiert, die Joh 15.3 voraussetzt und der der Verräter Judas nicht genügen konnte.⁴⁵

Wenden wir uns an dieser Stelle noch einmal Joh 3.25 zu: In der Vorrangstellung des Ethischen war Jesus, falls man Joh 3.25; 13.10 und 15.3 in der bisher dargelegten Weise verknüpft, nach dem vierten Evangelium ein Erbe von Johannes dem Täufer und adaptierte dessen – zunächst einmal Jesus vorgegebenen – älteren Konflikt, der sich wegen Reinheitsfragen an der Bußtaufe des Johannes entzündete und auf den Joh 3.25 anspielt.⁴⁶ Mit dieser Bußtaufe, auf die ὁ λελουμένος in Joh 13.10 zurückverweisen soll, ist demzufolge keinesfalls die kirchliche Taufe gemeint,⁴⁷ die erst nach Jesu Tod eingeführt wurde. Dass Jesus parallel zu Johannes dem Täufer taufte und dabei die Bußtaufe des

40 Bultmann, *Das Evangelium*, 357 Anm. 5. Ihm folgen z.B. Becker, *Das Evangelium*, II.507; Hofius, „Die Erzählung“, 168–9 sowie Zumstein, *Das Johannesevangelium*, 489.

41 Bultmann, *Das Evangelium*, 358 Anm. 5.

42 So kann Jesus zwar diese Waschung vornehmen, aber in einem anderen Sinn; s. A. J. Hultgren „The Johannine Footwashing (13.1–11) as Symbol of Eschatological Hospitality“, *NTS* 28 (1982) 539–46, hier 540. Jesu Tod und dessen Bedeutung werden in der Fußwaschung also verbunden, s. Dunn, „The Washing“, 249.

43 Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 282, wobei Schlatter auf Essener, Hemerobapstisten und den von Josephus erwähnten Banus ausdrücklich hinweist.

44 E. Lohmeyer, „Die Fußwaschung“, *ZNW* 38 (1939) 74–94, insb. 83, 85.

45 Becker, *Das Evangelium*, II.507 hebt im Hinblick auf Joh 13.11 hervor, dass offenbar ausgeschlossen ist, dass Judas rein werden könne, „weil er zum Verräter vorherbestimmt ist“.

46 Vgl. die Vermutung von H. J. Holtzmann, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (HC 4; Freiburg i.B.: Mohr Siebeck, 1891) 60, dass Jesu Taufe und Johannestaufe „mit jüd. Reinigungsbräuchen und Lustrationen zusammentreffen“ und man sich folglich über den „reinigenden Charakter und Werth“ auseinandersetzte.

47 Vgl. den Hinweis bei Siegert, *Das Evangelium*, 480 Anm. 12 mit Berufung auf A. Fridrichsen, „Bemerkungen zur Fußwaschung Joh 13“, *Exegetical Writings: A Selection* (hg. C. Caragounis und T. Fornberg; WUNT 76; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) 138–40 (= *ZNW* 38 (1939) 94–6), hier 138. Da es sich nicht um die Taufe der späteren Kirche handelt, ist es auch irreführend mit Blick auf die Taufe von einer „sakramentalen“ Deutung zu sprechen, so z.B. Becker, *Das Evangelium*, II.507. Das kirchliche Taufritual ist hier nicht gemeint, denn das Bad, das an Petrus schon vollzogen wurde, liegt in der Vergangenheit!

Johannes übernahm, scheint das Johannesevangelium auch in Joh 3.22, 26 bzw. 4.1 vorauszusetzen.⁴⁸ Zudem darf man wahrscheinlich davon ausgehen, dass sich Jesu Taufstätigkeit, wie Joh 3.26 andeutet, (zumindest in Teilen) auf seinen eigenen Jüngerkreis erstreckte, der somit entweder von Johannes dem Täufer⁴⁹ oder von Jesus getauft wurde. Die in Joh 4.2 erwähnte Delegationstaufe der Jünger ist m.E. eine später zugesetzte Relativierung.⁵⁰ Weil die Jünger jedoch getauft waren, konnte Jesus Petrus in Joh 13.10 als *λελουμένος* bezeichnen. Als ein Getaufter war er rein gewaschen, wobei dies vor allem in moralischer Hinsicht Geltung hatte.

Dass Jesus sich mit getauften Jüngern, zu denen mit Sicherheit die Zwölf zählten, umgeben hat, wird übrigens ebenfalls von Kirchenvätern beginnend mit Clemens von Alexandria aus den Mitteilungen des vierten Evangeliums⁵¹ (und wahrscheinlich weiteren außerkanonischen Traditionen)⁵² abgeleitet. Beschäftigen

48 So wird insbesondere die trinitarische Taufformel aus Mt 28.19 nicht erwähnt. Im Übrigen dient die Taufe, die Jesus selbst vollzog, nicht der Übermittlung des Heiligen Geistes, dessen Kommen nach Joh 7.39 noch aussteht: Der Geist wird allen, die an Jesus glauben, nämlich erst nach der Kreuzigung Jesu vermittelt.

49 Joh 1.35–37, 40 setzt voraus, dass Johannesjünger zu Jesus übergangen. Sie wurden – so kann man folgern, auch wenn dies expressis verbis nicht gesagt wird – wahrscheinlich zuvor schon von Johannes dem Täufer getauft. W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 1933) 172 vermutete, dass „der ausdrückliche Bericht darüber deshalb unterdrückt wurde“. Jedenfalls war die Deutung auf die Taufe naheliegend und wurde z.B. schon von Augustin vertreten, *Ep.* 265.5, Z. 9–11, der sich nicht entscheiden will, ob die Jünger durch die Johannestaufe oder die Jesu getauft waren (*quod magis credibile est*, Text: *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae, pars IV* (Ep. 185–270) (hg. A. Goldbacher; CSEL 57; Wien: Tempusky/ Leipzig: Feytag, 1911) 643, Z. 11), s. dazu Thomas, *Footwashing*, 100.

50 Dass Jesus selbst taufte, wurde von der synoptischen Tradition wohl übergangen, um ihn von Johannes und dessen Taufe abzurücken zu können, s. Theobald, *Das Evangelium*, 281.

51 Clemens stellte sich dies in einer Notiz in den heute verlorenen *Hypotyposes*, Frgm. 6 (*Clemens Alexandrinus*, Bd. III: *Stromata Buch VII–VIII: Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis divus salvetur, Fragmente* (hg. Stählin, neu ed. Früchtel, zum Druck besorgt v. U. Treu; GCS; Berlin: Akademie, 1970³) 196, Z. 21–5) so vor, dass Jesus allein Petrus getauft habe, der wiederum seinen Bruder Andreas, Andreas habe Jakobus und Johannes getauft, das zuletzt genannte Jüngerpaar alle übrigen Apostel. In dieser Aufzählung sollen offenbar Joh 4.1 und 4.2 miteinander harmonisiert werden; zu diesem Fragment des Clemens s. H. A. Echle, „The Baptism of the Apostles“, *Tr.* 3 (1945) 365–8, hier 367–8.

52 Im Hebräerevangelium diskutierten nach Hieronymus Maria zusammen mit Jesu Brüdern und Jesus über die Taufe des Johannes und fordern Jesus auf, mit ihnen zusammen hinzugehen und sich von Johannes taufen zu lassen (*eamus et baptizemur ab eo*), Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III.2.7 (Text: *S. Hieronymi Persbyteri Opera, pars III: Opera polemica 2, Dialogus adversus Pelagianos* (hg. C. Moreschini; CChr.SL 80; Turnholt: Brepols, 1990) 99 = Frgm. 3 in E. Preuschen, Hg., *Antilegomena: Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen* (Gießen: Töpelmann, umgearbeitete und erw. Aufl. 1905) 4 bzw. Frgm. 10 in D. Lührmann und E. Schlarb, Hg., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59; Marburg: Elwert, 2000) 54–5).

wir uns nun mit der Reinheitsproblematik in den erwähnten, außerkanonischen Quellen, in denen sich interessante Parallelen und Hintergründe für das Verständnis von Joh 3.25, 13.10–11 sowie 15.3 nachweisen lassen.⁵³ In ihnen wird insbesondere die Vorrangstellung der ethischen Reinheit vor allen kultischen Reinigungen erwähnt. In diesem Zusammenhang ist in erster Linie das im Jahr 1905 auf einer Abfallhalde der antiken Stadt Oxyrhynchus aufgetauchte Evangelienfragment P.Oxy. 840 aufschlussreich,⁵⁴ das m.E. aus einem heute verlorenen, judenchristlichen Evangelium stammt.⁵⁵ In ihm wird, wie gerade Spezialisten für jüdische Geschichte und Toraauslegung⁵⁶ seit der Veröffentlichung

Der Vollzug dieser Taufe ist in dem Zitat des Hieronymus nicht enthalten; es könnte aber vorausgesetzt sein, dass Jesu Familie gemeinsam mit Jesus von Johannes dem Täufer getauft wurde. Dass Jesu Angehörige von Johannes getauft waren, setzten jedenfalls Kirchenväter voraus; z.B. Pseudo-Dorotheus, *Indices apostolorum discipulorumque, Appendix: De baptis-mate Apostolorum et beatae Mariae virginis* (ed. Th. Schermann; BSGRT; Leipzig: Teubner, 1907) 162, Z. 3–4 dazu Echle, „The Baptism“, insb. 366–8. Spätere Autoren schreiben die Taufe Marias dann Jesus selbst zu, z.B. der im frühen 12. Jh. lebende, byzantinische Theologe Euthymius Zigabenus, *Commentarium in Ioannem* 3 (PG 129) 1161B.

53 Auf diesen Zusammenhang macht P. Shellberg, „A Johannine Reading of Oxyrhynchus Papyrus 840“, *Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon* (hg. C. A. Evans und H. D. Zacharias; London u.a.: T&T Clark, 2009) 176–91, insb. 188–9, aufmerksam, ohne ihm aber – anders als der Titel ihres Aufsatzes vermuten lässt – genauer nachzugehen. Ihre Behauptung, ebd. 190, dass Taufe und Reinheit für Johannes nichts miteinander zu tun habe, wird durch Joh 3.25 widerlegt.

54 Auf dessen Relevanz zur Deutung der Fußwaschungsgeschichte weist Lohmeyer, „Die Fußwaschung“, 84–6 hin.

55 Ebenso argumentiert M. J. Kruger, „Part II: Papyrus Oxyrhynchus 840“, *Gospel Fragments* (hg. T. Nicklas, M. J. Kruger und Th. J. Kraus; OECGT; Oxford: Oxford University Press, 2009) 123–15, hier 163–4. Die von F. Bovon, „Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity“, *JBL* 119 (2000) 707–28 vertretene These, das Evangelium spiegele eine innerchristliche Kontroverse mit (gnostischen) Taufsekten, scheint mir nicht überzeugend. Die erwähnten kultischen Details des Tempels müssen bei dieser Interpretation gewaltsam christlich umgedeutet werden, und die ganze Tempelschilderung wird eine Art literarische Maskerade; vgl. die zusammenfassenden Argumente gegen diese Deutung bei M. J. Kruger, *The Gospel of the Savior: An Analysis of P.Oxy. 840 and its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity* (TENT 1; Leiden u.a.: Brill, 2005) 209–11 sowie N. Förster, „Kultische Reinheit und Identitätsfindung – Jesus und der jüdische Tempel nach P.Oxy. 840“, *Juden und Christen unter römischer Herrschaft: Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n.Chr.* (hg. N. Förster und J. C. de Vos; SIJD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015) 85–109, insb. 86–7; vgl. ferner die kritischen Argumente von A. Stewart-Sykes, „Bathed in Living Waters: Papyrus Oxyrhynchus 840 and Christian Baptism Reconsidered“, *ZNW* 100 (2009) 278–86, hier 279–81, und insb. C. A. Evans, „Jewish Versions of the Gospel of Matthew: Observations on Three Recent Publications“, *Mishkan* 38 (2003) 70–9, hier 76–9.“

56 Beispielsweise A. Büchler, „The New Fragment of an Uncanonical Gospel“, *JQR* 20 (1908) 330–46, hier 346 oder D. R. Schwartz, „Viewing the Holy Utensils (P.Ox. V,840)“, *NTS* 32

des Papyrus immer wieder hervorgehoben haben, eine kenntnisreiche Schilderung der Waschungen und Reinheitsvorschriften des jüdischen Tempels für Priester und Laien geboten, die Jesus zusammen mit seinen Jüngern teils kritisiert, teils auch offen ablehnt, ohne allerdings jüdisches Reinheitsdenken vollkommen zu verwerfen. Dies hätte sicherlich zu einem Skandal und dem Ausschluss aus dem Tempel geführt, wie nach Josephus den Essenern „wegen eines Unterschiedes in der Reinigung“⁵⁷ der allen Juden zugängliche Tempelbereich verboten war und auch den Samaritanern im 1. Jh. n. Chr. der Zutritt höchstwahrscheinlich verwehrt wurde, weil man sie verdächtigte, das Heiligtum gezielt während eines Passahfestes durch Verstreuen von Menschenknochen verunreinigt zu haben.⁵⁸ Mit solchen radikalen Provokationen hatte Jesus nichts zu tun: Nach P.Oxy. 840 machte er mit seinen Jüngern seine spezielle Position in Reinheitsfragen dadurch für jedermann erkennbar, dass er nicht wie allgemein üblich, als er nach einem jüdischen Fest, zu dem er mit seinen Jüngern nach Jerusalem gekommen war, im inneren Tempelbezirk umherging, seine Alltagskleidung durch weiße Festtagskleidung ersetzte. Außerdem unterließ er ebenso wie seine Jünger die Fußwaschung vor Betreten des inneren Tempelareals und machte ein zusätzliches rituelles Tauchbad vor Betreten des inneren Hofes der Männer, das zwar in der Tora nicht vorgeschrieben war, aber von den Pharisäern, die in halachischen Fragen im Tempel dominierten,⁵⁹ durchgesetzt worden war, nicht mit (P.Oxy. 840, Z. 12–20). Er wird daraufhin von einem Priester, der zu den Pharisäern gehörte, was ausdrücklich vermerkt wird (P.Oxy. 840, Z. 10) und der

(1986) 153–59, hier 153 und 157. Einen kurzen Überblick der Forschungsgeschichte bieten Z. Safrai und Ch. Safrai, „Papyrus Oxyrhynchus 840“, *Halakhah in Light of Epigraphy* (hg. A. I. Baumgarten, H. Eshel, R. Katzoff, Sh. Tzoref; Journal of Ancient Judaism Supplements 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011) 255–82, hier 255–6.

57 Josephus, *AJ* 18.19; dazu T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (MSSNTS 58; Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1988) 115–66.

58 Josephus, *AJ* 18.30. Josephus datiert den Vorfall unter den Statthalter Coponius, d.h. 6–9. n. Chr. Leider ist der Text wahrscheinlich durch eine *lacuna* gestört, so dass man den Ausschluss der Samaritaner auch von den äußeren Höfen nur erschließen kann; in diesem Sinne deuteten ihn Bill 1.557 sowie E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A study in political relations* (Boston u.a.: Brill, Nachdr. 2001) 157 Anm. 53. Sicher ist Josephus aber zu entnehmen, dass die Bewachung des Tempels mit Hinblick auf Reinheitsfragen seit dieser Zeit strikter gehandhabt wurde; s. ferner R. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) 223.

59 Vgl. Josephus, *AJ* 18.17 und rabbinische Mitteilungen in tJoma 1,8; bJoma 19b; bNid 33b; dazu G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 CE)* (Cambridge, MA u.a.: Harvard University Press, 1994²) 202; J. Lightstone, „The Sadducees versus Pharisees: The Tannaitic Sources“, *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Part Three: Judaism before 70*, FS M. Smith (hg. J. Neusner; SJLA 12; Leiden: Brill, 1975) 206–17, insb. 213–14; Kruger, *The Gospel*, 115.

aus einer hohepriesterlichen Familie stammte, in ein Streitgespräch verwickelt.⁶⁰ Er macht Jesus seine Unreinheit beim Betreten des Tempelareals zum Vorwurf, denn er sei hineingegangen, „obwohl weder du dich gewaschen hast noch deine Jünger ihre Füße gebadet haben“ (μήτε λουσα[μ]ένω μ[ῆ]τε μὴν τῶν μαθητῶν σου τοὺς π[ό]δας βα[π]τισθέντων).⁶¹ Nach P.Oxy. 840 haben Jesus und die Jünger, wie vorausgesetzt ist, also ohne rituelles Fußbad den Tempelbezirk betreten. Diese in der Mischna erwähnte Vorschrift⁶² scheint ebenso wie die in der Tosefta bezeugte Regel „Wer immer den Hof durch das Nikanortor betritt, nimmt in demselben Hof ein Tauchbad“⁶³ von Jesus missachtet worden zu sein. Das Nikanortor trennte den inneren Tempelbereich ab. Dieses Bad hatten demnach sogar kultisch reine Personen vorzunehmen, obschon alle Unreine ohnehin in den Vorhof der Frauen nicht eintreten durften.⁶⁴ Jesus lehnte offenbar durch sein Unterlassen dieser Waschungen diejenigen Reinheitsgebote ab, die nicht durch die Tora legitimiert waren und nur auf mündlich tradierter pharisäischer Halacha beruhten, der παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, die er auch an anderen Stellen der kanonischen Evangelien kritisierte (Mk 7.8–9). Dazu gehörten u.a. die erwähnten Fußbäder im Tempel, die er mit seinen Jüngern nicht mitmachte. Vor diesem Hintergrund wird transparent, wieso in Joh 13.10 die Differenz der Fußwaschung Jesu, die er an seinen Jüngern vornahm, zu allen jüdischen Ritualbädern, die der Reinigung dienten, so deutlich herausgearbeitet wurde. Diese Symbolhandlung, die das Johannesevangelium schildert, hatte eben eine ganz andere (neue) ethische und christologische Bedeutung. Dennoch wird die Affinität der Fußwaschung zu jüdischen Reinigungshandlungen bei Johannes nicht völlig ignoriert, sondern diese Reinheitsriten werden zusätzlich

60 Möglicherweise handelt es sich dabei um den den Kult beaufsichtigenden Sagan. Er wird auch in Apq 5.24 erwähnt. Pharisäer in diesem Amt bezeugen mAv 3.2 bzw. mPes 1.6 dazu Y. Z. Eliav, „The Temple Mount, the Rabbis, and the Poetics of Memory“, *HUCA* 74 (2003) 49–113, hier 88–9; Kruger, *The Gospel*, 99–100 und ders., *Papyrus*, 147; Förster, „Kultische Reinheit“, 93 mit Anm. 36. Man muss aus dieser Verbindung der Pharisäer mit den Priestern also nicht folgern, dass diese Nachricht unhistorisch sei, so: Shellberg, „A Johannine Reading“, 184.

61 P.Oxy 840, Z. 14–15.

62 mBer 9.6 forderte dazu auf, den „Staub an den Füßen“ zu entfernen. Dies kann nur durch Waschen geschehen sein. Becken zum Waschen der Füße sind zudem archäologisch nachgewiesen; s. Safrai und Safrai, „Papyrus Oxyrhynchus 840“, 265. Später wurde die ursprünglich mit dem Tempel verbundene Sitte auf Fußwaschungen vor dem Betreten der Synagogen übertragen, s. die Diskussion der Quellen bei Safrai und Safrai, „Papyrus Oxyrhynchus 840“, 263.

63 tNeg 8.9. Dies galt wegen der Opfer, vgl. mJoma 3.3 sowie jJoma 40b.57–69, was an einem Passahfest, an dem die Pilger im inneren Tempelhof am Altar opfern durften, besonders relevant war. An diesem Fest wurde hierbei kein Unterschied zwischen Priestern und Laien gemacht.

64 Sh. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FJCD 3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1981) 175.

noch durch die Taufe, und d.h. bereits durch die Bußtaufe des Johannes, überboten.

Welche Bedeutung die Johannestaufe in diesem Zusammenhang hatte, zeigt sich im weiteren Verlauf des in P.Oxy. 840 enthaltenen Streitgesprächs. Der Priester hatte nämlich auf Jesu Entgegnung: „Du nun, der du hier in dem Heiligtum bist, bist du rein?“ (Z. 23–4) auf sein Tauchbad in einem Ritualbad mit zwei getrennten Treppen für Reine und Unreine verwiesen. Ritualbäder mit einer solchen Doppeltreppe werden beiläufig in der Mischna bezeugt⁶⁵ und sind heute archäologisch in Jerusalem nachweisbar.⁶⁶ Nach ihrer Erwähnung geht Jesus zum Angriff über und wirft dem Priester mit einem Weheruf über „Blinde, die nicht sehen“ (Z. 30–2) vor, sich lediglich in „ausgegossenen Wassern“ gereinigt zu haben, in denen „Hunde und Schweine“ liegen und darüber hinaus nur etwas wiederholt zu haben, was auch „Dirnen und Flötenspielerinnen“ täten, die ihre Haut durch Salben, Waschen, Einreiben und Schminken für ihre Kunden verschönern wollten. In ihrem Inneren aber seien sie erfüllt von „aller Schlechtigkeit“ (Z. 41), die Jesus mit Skorpionen vergleicht. Mit dieser harschen Polemik hebt Jesus offenbar auf eine Umkehrung in der Wertigkeit der Reinheit ab. Es geht ihm selbstverständlich nicht um eine Verschmutzung der Wasserversorgung des Tempels durch unreine Tiere wie Schweine und Hunde. Vielmehr betrachtet er die innere ethische Haltung als vorrangig. Natürlich bestreitet Jesus nicht, dass bestimmte rituelle Waschungen von dem Priester vorgenommen werden mussten, denn sie waren durch die Tora legitimiert.⁶⁷ Hatte ein Priester sie unterlassen, wurde er mit dem Tode bestraft, was Jesus gewusst haben wird.⁶⁸ Danach richtet Jesu in seiner Antwort noch

65 mSheq 8.2; dazu J. M. Baumgarten, „The Essenes and the Temple“, ders., *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Leiden: Brill, 1977) 57–74, hier 63; Kruger, *The Gospel*, 119.

66 Für archäologische Nachweise aus der Umgebung Jerusalems s. R. Reich, G. Avni, T. Winter, *The Jerusalem Archaeological Park* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 1999, 13) und S. Haber, *They Shall Purify Themselves: Essays on Purity in Early Judaism* (SBL.EJL 24; Atlanta: SBL, 2008) 198; Safrai und Safrai, „Papyrus Oxyrhynchus 840“, 271; vgl. ferner zur täglichen Verwendung dieser Bäder Miller, *At the Intersection*, 113–15; Adler, „Tosefta Shabbat 1:14“, 67–70; ders., „Between Priestly Cult and Common Culture: The Material Evidence of Ritual Purity Observance in Early Roman Jerusalem Reassessed“, *Journal of Ancient Judaism* 7 (2016) 228–48, hier 232–7; ders., „The Decline of Jewish Ritual Purity Observance in Roman Palaestina: An Archaeological Perspective on Chronology and Historical Context“, *Expressions of Cult in the Southern Levant in the Greco-Roman Period: Manifestations in Text and Material Culture* (hg. O. Tal und Z. Weiss; Contextualizing the Sacred 6; Turnhout: Brepols, 2017) 269–81, hier 270–3.

67 Zu den priesterlichen Waschungen von Händen und Füßen s. Ex 30.17–28; 40.30–2; vgl. Josephus, *AJ* 8.87.

68 mSan 9,6. Als Strafe wurde dem Priester, der unrein den Altardienst vollzog, außerhalb des Tempelareals der Schädel mit Holzschelten gespalten; vgl. auch tKel BQ1,6; dazu L. Blau, „Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchus buch- und zaubertextlich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen“, *ZNW* 9 (1908) 204–15, hier 214.

einmal den Blick auf sich und seine Jünger und schließt sich dabei ausdrücklich mit ihnen zusammen: „Ich aber und meine Jünger, von denen du sagst, wir hätten uns nicht untergetaucht, wir sind getauft (bzw. untergetaucht) in Wassern des ewigen Lebens, die kommen von ...“ (ἐγὼ δε καὶ οἱ [μαθηταὶ μου] οὐς λέγεις μὴ βεβα[πτίσθαι βεβ]άμμεθα ἐν ὕδασι ζω[ῆς αἰωνίου τοῖς ἐλθοῦσιν ἀπὸ ..., Z. 41–4). An dieser Stelle bricht der erhaltene Text des Fragments ab.⁶⁹ Wenn man das Stichwort βεβ[άμμεθα vor ἐν ὕδασι ζωῆς auf die Taufe bezieht, so ist ein Getauftsein in der Vergangenheit gemeint, das Jesus mit seinen Jüngern verbindet. Dies kann in der Erzählperspektive nur auf die Bußtaufe des Johannes verweisen bzw. eine Taufe, die Jesus selbst seinen Jüngern spendete, wie sie das Johannesevangelium erwähnt. Sie fand nach dem Oxyrhynchusfragment in einem „lebendigen“ Wasser statt, wobei zu beachten ist, dass z.B. auch in der Mischna dem lebendigen Quellwasser die größte reinigende Kraft zugeschrieben wurde.⁷⁰ Dies könnte eine Anspielung auf eine Taufe im Jordan bzw. in seinen Nebenflüssen sein. Auf jeden Fall liegt solch ein Taufbad zeitlich vor dem Besuch des jüdischen Tempelfestes, bei dem dieses Streitgespräch angesiedelt ist. Es ist demnach in P.Oxy 840 wohl kein Hinweis auf die spätere kirchliche Taufpraxis gegeben.

Wenden wir uns im Anschluss an das zuletzt Gesagte noch einmal dem Johannesevangelium zu: Das Evangelienfragment aus Oxyrhynchus weist sicherlich gewisse Bezüge zu den synoptischen Evangelien auf, wozu z.B. die Unterscheidung zwischen Innen und Außen in Reinheitsfragen im Munde Jesu zählt (Mk 7.15; Mt 23.25; Lk 11.39). Auch ein Weheruf gegen „Blinde“, womit Pharisäer gemeint sind, findet sich in Mt 23.26. Zum Johannesevangelium lassen sich jedoch keine vergleichbaren Übereinstimmungen feststellen. Dennoch scheinen mir inhaltliche Berührungspunkte gegeben: In P.Oxy. 840 ist der Jüngerkreis Jesu getauft, was Joh 13.10 im Hinblick auf Petrus (bzw. Joh 13.11 für Judas) als gegeben anzunehmen scheint. Diese Taufe ist mit einer inneren ethisch gemeinten Umkehr verknüpft, die einzig Judas vermissen lässt und die sie über rituelle Waschungen erhebt, selbst wenn diese beispielsweise für die Tempelpriester in der Tora geboten waren. Daraus resultierte ein gravierender Unterschied in der Wertigkeit zwischen ethischer und kultischer Reinheit. Für Jesus ist dabei das Ethische an erste Stelle gerückt, wie seine Polemik in P. Oxy. 840 gegen den Priester anzeigt und wie das Johannesevangelium ebenfalls implizit voraussetzt. Alle auf den Tempel bezogenen, rituellen Reinigungen, so streng ihre Gebote z.B. für Priester auch galten und befolgt wurden, waren letztlich

69 Schon das Wort „ewig“ in „ewigen Lebens“ bildet einen Ergänzungsvorschlag der Herausgeber des Papyrus.

70 Es war daher zur Reinigung Aussätziger und zur Bereitung des Sühnewassers geeignet, mMiQ1.1 und 5.4; vgl. mEd 7.3–4 und bBer 55b; dazu Blau, „Das neue Evangelienfragment“, 215 und Shellberg, „A Johannine Reading“, 180 und Förster, „Kultische Reinheit“, 97.

zweitrangig. Dies führte jedoch nicht zu ihrer vollständigen Aufhebung, wenn sie in der Tora legitimiert waren.⁷¹ Moralische Reinheit aber stand kultisch bedingten Reinheitsritualen voran. Dass auch ethische Vergehen – was sexuelle Verfehlungen,⁷² Abfall zum Götzenkult⁷³ und Blutvergießen durch Mord⁷⁴ einschloss – das Heilige Land⁷⁵ und Gottes Tempel⁷⁶ verunreinigten, ist durch die Tora begründet. Im Johannesevangelium tritt aber ebenso wie in P.Oxy. 840 eine deutliche Zuspitzung zutage, wobei die Taufe Reinheit und ein anderes moralisches Verhalten begründet. Auf dieser Überzeugung fußen m.E. auch Joh 13.10 und 15.3, weshalb der durch die Taufe Gewaschene schon voll und ganz rein ist und dies mit dem Wort Jesu, das ihm gesagt wurde, verbunden werden kann. Die in dieser Position angelegten Konfliktlinien mit kultisch erforderlichen Lustrationen lassen sich, wie Joh 3.25 wohl andeutet, bis auf Johannes den Täufer zurückverfolgen und brachten Jesus in eine gewisse Kontinuität mit Debatten, die schon von Johannes und seinen Anhängern geführt wurden.

Blicken wir abschließend noch über das Johannesevangelium hinaus und gehen auf die spätere kirchliche Entwicklung ein: Hier lässt sich nachweisen, dass die Frage nach der Verbindlichkeit jüdischer Ritualbäder für Christen bis in die Spätantike hinein ein umstrittenes, innerkirchliches Problem geblieben ist. Insbesondere in einem heute als judenchristlich bezeichneten Milieu wurden Ritualbäder weiterhin als verbindlich angesehen.⁷⁷ Allerdings verlagerte sich der Kern der Diskussion nach der Tempelzerstörung von dem kultischen Umfeld des Tempels beispielsweise zu den für Frauen vorgeschriebenen Waschungen nach der Menstruation.⁷⁸ Einige christliche Gruppen wie die Elkesaiten führten sogar

71 Hierin dürfte eine Erinnerung an den historischen Jesus bewahrt sein, der nie alle jüdischen Reinheitsgebote generell außer Kraft setzte. Von einem solchen Bruch haben die Quellen keine Spur bewahrt. Dies hebt m.E. zu Recht P. Fredriksen, „Did Jesus Oppose the Purity Laws?“, *BiRe* 11 (1995) 18–25, 42–7, insb. 42–3, hervor.

72 Lev 18.24–30; Jer 3.1.

73 Lev 19.31; 20.1–3. Auch Propheten wie Jeremia (Jer 2.7, 23), Hosea (Hos 6.10) oder Ezechiel (Ez 36.18) setzen voraus, dass alle, die sich dem Baalskult angeschlossen hatten, sich verunreinigt hatten, dazu Klawans, „The Impurity of Immorality“, 4 und ders., *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 29.

74 Vgl. hierzu z.B. Num 35.33–4.

75 Lev 18.25; Ez 36.17.

76 Lev 20.3; Ez 5.11.

77 Epiphanius erwähnt die Ritualbäder im Hinblick auf die Ebioniten, bei denen solche Waschungen nach dem Geschlechtsverkehr üblich waren, *Haer.* 30.2,4–5 (Text: *Epiphanius*, Bd. 1: *Ancoratus und Panarion: Haer.* 1–33, (hg. K. Holl; GCS; Leipzig: Hinrichs, 1915) 334, Z. 16–20). Sie wurde völlig bekleidet vollzogen, was sie laut dem Kirchenvater vom Besuch einer römischen Therme unterscheidet; s. dazu Richter, *Die Fußwaschung*, 11.

78 Sie werden z.B. in den Pseudoklementinen, die hier ein Stück judenchristlicher Theologie bewahrt haben, als verbindlich erachtet. PsClem H VII.4.2; 8.2; XI.29.4; 33.4. Dabei hat die Reinheit des Inneren zwar Vorrang, aber aus ihr folgt die der Vernunft entsprechende Reinheitsverpflichtung des Leibes, PsClem H XI.30.1; vgl. R VI.11.

eine wiederholbare Taufe nach gravierenden Sünden ein,⁷⁹ was bei den Mandäern bis heute praktiziert wird.⁸⁰ Das Johannesevangelium setzt solche innerchristlichen Reinheitskonflikte, die in der Kirche noch lange fortwirkten,⁸¹ selbst wenn die Befürworter der Waschungen immer mehr ins Abseits gerieten, wahrscheinlich als bekannt voraus. Letztlich arbeitete sein Verfasser – vielleicht sogar ohne diese letzte Konsequenz zu wollen – einem Standpunkt vor, der sich in der Kirche am Ende durchsetzte und alle jüdischen Reinigungen als durch die christliche Taufe für immer erledigt erachtete. Diese Ansicht fasste Clemens von Alexandria in der programmatischen Bemerkung zusammen, dass Jesus solche wiederholten, von der Tora erwähnten Waschungen in der Taufe gleichsam kumulativ einmal vollzogen und damit für jeden Getauften aufgehoben habe, „wie er ja auch die vielen Waschungen des Mose in einer einzigen Taufe zusammengefasst hat“.⁸²

German abstract: Der in Joh 3.25 erwähnte „Streit“ der Jünger von Johannes dem Täufer mit einem Juden „über Reinigung“ bezieht sich auf eine Vorrangstellung der durch die Taufe gewirkten, ethischen Reinheit vor allen von der Tora gebotenen kultischen Reinheitsbädern z.B. vor Betreten des Jerusalemer Tempels. Darauf wird auch in Joh 13.10 und 15.3 bzw. in P. Oxy. 840 angespielt. Vorausgesetzt ist dabei, dass der Kreis von Jesu Jüngern mit der Bußtaufe des Johannes von Johannes dem Täufer oder von Jesus getauft war (Joh 3.22, 26 bzw. 4.1). Das Johannesevangelium nimmt damit im Rahmen einer im Judentum andauernden Debatte um die Verbindlichkeit von Reinigungsbädern Stellung.

79 Dies überliefert uns der Kirchenvater Hippolyt; *Ref. ix.13.4* bzw. *15.4–6* (Text: *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium* (hg. M. Marcovich; PTS 25; Berlin/New York: de Gruyter, 1986) 358, Z. 16–22 bzw. 361, Z. 21–34).

80 S. dazu W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judentums* (BZAW 18; Gießen: Töpelmann, 1910) 103–7; K. Rudolph, *Die Mandäer*, Bd. I: *Prolegomena: Das Mandäerproblem* (FRLANT 74; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960) 234–5; ders., *Die Mandäer*, Bd. II: *Der Kult* (FRLANT 75; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) 105–9.

81 Eine deutliche Ablehnung von Christen, die solche Waschungen vornahmen, findet sich z.B. in den im 3. Jh. n. Chr. wohl in Syrien entstandenen Apostolischen Konstitutionen (s. *Const. Ap. vi.27* (Text: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Bd. I (hg. F. X. Funk; Paderborn: Schöningh, 1905) 368–75).

82 *Strom. III.82.6* (Text: *Clemens Alexandrinus*, Bd. II: *Stromata Buch I–VI* (hg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu; GCS; Berlin: Akademie, 1985⁴) 234, Z. 7–8) „ὁ καὶ τὰ πολλὰ Μωυσεώς δι' ἐνὸς περιλαβὼν βαπτίσματος“.