

Thomas Noack

# Das Gesicht des Unsichtbaren

Zur Transparenz des Faktischen im Johannesevangelium



Thomas Noack

# **Das Gesicht des Unsichtbaren**

Zur Transparenz des Faktischen im Johannesevangelium

Zürich: Swedenborg Zentrum, 2010

Swedenborg Zentrum: [www.swedenborg.ch](http://www.swedenborg.ch)

Thomas Noack: [www.thomasnoack.ch](http://www.thomasnoack.ch)

Akzessarbeit bei Prof. Jean Zumstein, eingereicht im September 2002

Titelbild: Die Ikone des heiligen Johannes des Theologen, Patmos

Gott, niemand hat ihn je gesehen.  
Der einziggeborene Gott aber,  
der Seiende im Schoße des Vaters,  
*der* hat ihn uns dargestellt.  
Joh 1,18



# Inhalt

Vorwort .....	7
1. Positionierung in der Forschungsgeschichte .....	9
1.1. Die johanneische Frage .....	9
1.2. Kein Konsens nach 200 Jahren kritischer Johannesforschung .....	10
1.3. Standortbestimmung im Anschluß an Tendenzen der neueren Forschung .....	11
2. Zur Transparenz der johanneischen Sprache .....	23
2.1. Beispiel Kreuzigung - Was sieht das johanneische Auge? .....	23
2.2. Die symbolische Lektüre nach Paul Ricoeur und Jean Zumstein .....	25
2.3. Die Transparenz des joh. Jesus und ihr Fortwirken in der Transparenz der joh. Sprache .....	28
2.4. Der johanneische Dualismus .....	29
2.5. Die Elemente des impliziten Kommentars (Culpepper) .....	32
2.6. Die Zeichen oder die Transparenz der Wunder .....	37
3. Der Lieblingsjünger .....	43
3.1. Zum Ursprung der Transparenz im vierten Evangelium .....	43
3.2. Die Lieblingsjüngerstellen .....	44
3.3. Der Geliebte und die Liebe im vierten Evangelium .....	45
3.4. Die beiden Kolpos-Stellen .....	48
3.5. Der Lieblingsjünger und Petrus oder: Zum Profil der Liebe gegenüber dem Glauben .....	49
4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie) .....	55
4.1. Vorbemerkung .....	56
4.2. Die Göttlichkeit Jesu .....	56
4.3. Käsemanns Vorwurf eines naiven Dokerismus .....	58
4.4. Prozeßchristologie .....	70
5. Du hast Worte des ewigen Lebens (Zur Soteriologie) .....	97
5.1. Das Leben von oben in Worten von unten .....	97
5.2. Die Schöpfung des Lebens .....	98
5.3. Geburt, Leben und Licht .....	100
5.4. Wasser, Wein und Brot .....	115
6. Rückblick und Ausblick .....	139
7. Literatur .....	145



## Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2003/04 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Akzessorarbeit im Fach Neues Testament angenommen. Sie erscheint nun unverändert im Druck; lediglich die griechischen und hebräischen Wörter wurden in Umschrift wiedergegeben.

Seit meiner Jugend liebe ich das Johannesevangelium. Als 19jähriger schrieb ich es einmal vollständig ab. Während des Studiums nutzte ich jede sie bietende und passende Gelegenheit, um im Verständnis dieses Evangeliums weiterzukommen.

Der Titel der Arbeit bringt bereits die zentrale These zum Ausdruck. Das Johannesevangelium ist symbolisch zu lesen und zu deuten. Es bringt einerseits die authentischen Jesuserinnerungen des Lieblingsjüngers zum Ausdruck, der den historischen Jesus gekannt hat. Andererseits zeichnet sich dieser faktische Stoff durch Transparenz aus, das heißt im Sichtbaren gibt es das Unsichtbare zu entdecken, im Sohn den Vater. Mit dem anglikanischen Bischof John A. T. Robinson glaube ich: Die johanneische Theologie "führt uns nicht weiter von der Geschichte weg, sondern tiefer in sie hinein." (34).

Diese These wird in fünf Schritten entfaltet. Das erste Kapitel ist forschungsgeschichtlich orientiert und versucht, das vierte Evangelium zu positionieren. Das zweite Kapitel untersucht die in der Christologie begründete Transparenz der johanneischen Sprache. Das dritte Kapitel setzt sich mit der Gestalt des Lieblingsjüngers auseinander. Das vierte Kapitel bringt die johanneische Christologie zum Ausdruck. Und das fünfte beschäftigt sich mit der Soteriologie. Ein kurzer Rückblick und ein Ausblick schließen die Arbeit ab.

Zürich im August 2010  
Thomas Noack





## 1. Positionierung in der Forschungsgeschichte

*1.1. Die johanneische Frage. 1.2. Kein Konsens nach 200 Jahren kritischer Johannesforschung. 1.3. Standortbestimmung im Anschluß an Tendenzen der neueren Forschung. 1.3.1. Die Verfasserfrage. 1.3.2. Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund. 1.3.3. Die Endgestalt des Johannesevangeliums als Gegenstand der Interpretation. 1.3.4. Zur Transparenz der johanneischen Sprache (Überleitung zu Punkt 2).*

1.1. *Die johanneische Frage.* Gegen Ende des 2. Jahrhunderts schrieb Irenäus von Lyon: "Zuletzt gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust gelegen hatte, selbst das Evangelium heraus, als er sich in Ephesus in Asien aufhielt."<sup>1</sup> Damit war die Frage beantwortet, die seit dem 19. Jahrhundert wieder offen ist: die johanneische Frage. Sie besteht allerdings nicht nur in der Verfasserfrage, sondern weiter gefaßt in der Suche nach dem verlorenen Ort des vierten Evangeliums, das wie ein abgebrochener Ast in der Geschichte des Urchristentums treibt. Das Profil dieser Frage formt sich durch den Vergleich mit den Synoptikern. Wie ist die durchgehende Andersartigkeit des vierten Evangeliums und somit auch seiner Sprache zu erklären?<sup>2</sup> Mei-

---

<sup>1</sup> Adv. haer. 3,1,1 = Eus. h. e. 5,8,4.

<sup>2</sup> Die johanneische Frage sucht nach einer Erklärung der Eigenart des vierten Evangeliums bzw. der Andersartigkeit desselben gegenüber den Synoptikern. Während die Verfasserfrage in den Hintergrund getreten ist, ist nach H. Thyen, TRE 17 (1988) 201, als virulent johanneische Frage geblieben, was Bultmann so formuliert hat: "Es müßte doch die Eigenart des Johannes in formeller wie in inhaltlicher Hinsicht gegenüber den Synoptikern und auch gegenüber den anderen urchristlichen Schriften charakterisiert werden! ... Es hat ... keinen Sinn, für diesen oder jenen Ausdruck des Johannes auch einmal eine synoptische oder paulinische Analogie anzuführen, oder einen johanneischen Terminus ... als isolierten mit Termini des AT oder des Judentums zu vergleichen; denn die johanneische Sprache ist ein Ganzes, innerhalb dessen der einzelne Terminus erst seine feste Bedeutung erhält" (Exegetica 233). Auch nach Schenke / Fischer zielt die johanneische Frage auf die Andersartigkeit des vierten Evangeliums. "Unter der johanneischen Frage versteht man traditionellerweise und genaugenommen die Frage, wie das merkwürdige Verhältnis des Johannes-Evangeliums zum Markus-Evangelium und den Synoptikern überhaupt - und damit dann auch zur syn-

ne Untersuchung zur Transparenz des johanneischen Christus und seiner Sprachwelt ist im Horizont der johanneischen Frage angesiedelt.

1.2. *Kein Konsens nach 200 Jahren kritischer Johannesforschung.* Das 19. Jahrhundert hatte, indem es die altkirchliche Tradition vom apostolischen Ursprung des Johannesevangeliums zerstörte, das vierte Evangelium - das seitdem nicht ohne Grund so genannt wurde - vom irdischen Jesus getrennt. Das 20. Jahrhundert mußte eine neue Heimat suchen. Die Lösung schien mit dem Jahrhundertkommentar von Rudolf Bultmann gefunden (erschienen 1941); hier liefen die Bemühungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule und der Literarkritik, zusammen. Doch inzwischen ist alles wieder offen<sup>3</sup>. Philipp Vielhauer schreibt: "... das Johannesevangelium hat sich je länger desto mehr als *das* Rätsel des Urchristen-

---

optischen Tradition, zum Urchristentum und zu Jesus selbst - zu erklären ist. Die johanneische Frage zielt auf die überraschende und befremdende Andersartigkeit des Vierten Evangeliums, darauf, daß dieses Evangelium neben den drei ersten ein Evangelium ganz neuen Typs darstellt." (H.-M. Schenke, K. M. Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II, Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften, 1979, 168).

- 3 Von Bultmanns literarkritischen Prämissen fand die Annahme einer Redenquelle von Anfang an wenig Zustimmung und auch die zahlreichen Umstellungen stießen auf Skepsis und Ablehnung. Die Zeichenquelle und der Gedanke einer kirchlichen Redaktion wurden hingegen zunächst noch weitgehend akzeptiert. Doch zwang die Preisgabe der Redenquelle die Forschung dazu, Bultmanns Konzeption zu verlassen, so daß zunehmend auch die Annahmen einer Zeichenquelle und einer kirchlichen Redaktion in Frage gestellt wurden. 1980 kam James M. Robinson mit Blick auf Bultmanns Kommentar zu dem Urteil: "Sein Kommentar stellt die Glanzleistung der ersten Hälfte des Jahrhunderts dar. R. Bultmanns imponierende Leistung ist darin großartig, daß er dialektische Theologie, existenziale Interpretation, Religionsgeschichte, Quellenkritik und Redaktionsgeschichte mit 'faszinierender Geschlossenheit' zu einer so erhabenen Einheit verschmolzen hat, daß kaum ein Kritiker mit ihm in dieser Höhe und Weite diskutieren konnte - eine glänzende Gesamtlösung ..., die leider nicht stimmt." (J. M. Robinson, Vorwort zu: E. Haenchen, Johannesevangelium, 1980, V).

tums erwiesen."<sup>4</sup> Eduard Schweizer: "Bei diesen 'Schmerzskind der neutestamentlichen Wissenschaft' ist ungefähr alles umstritten."<sup>5</sup> Und Martin Hengel in seinem Buch über "Die johanneische Frage": "Wir wissen nach fast 200 Jahren kritischer Johannesforschung viel weniger als vor dieser Zeit, vermuten aber um so mehr."<sup>6</sup> Die altkirchliche Tradition ist zerschlagen, ein neuer Konsens aber nicht gefunden.<sup>7</sup>

1.3. *Standortbestimmung im Anschluß an Tendenzen der neueren Forschung.* Die gegenwärtige "Orientierungsdiffusion"<sup>8</sup> läßt sich nur dann überwinden, wenn das Erbe des 19. Jahrhunderts hinterfragt wird. Dazu müssten auch die philosophischen Voraussetzungen der damaligen Entscheidungen genauestens untersucht werden. Dieser Aufgabe kann ich mich hier nicht stellen. Ich vermute aber, daß die Abtrennung der johanneischen Theologie vom irdischen Jesus eine Fehlbeurteilung darstellt. Die johanneische Frage wird sich nur lösen lassen, wenn die Span-

---

<sup>4</sup> P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1981, 411.

<sup>5</sup> E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament (GNT 2)*, 1989, 141.

<sup>6</sup> M. Hengel, *Die johanneische Frage*, 1993, 9.

<sup>7</sup> W. Schmithals veranschaulicht diese Situation mit dem folgenden Bild: "Die historisch-kritische Forschung hat den glanzvollen Vorhang zurückgezogen, den die altkirchliche Tradition vor die Bühne hängte, auf der sich das Werden und Wachsen der johanneischen Schriften abgespielt hatte. Es ist ihr aber nicht gelungen, das Dunkel zu erhellen, in dem sich die Bühne zeigte, nachdem der Vorhang gefallen war; sie vermochte nicht, die personae dramatis zu benennen und zu einem gefälligen Spiel zu ordnen. An Rekonstruktionen des Geschehens ist kein Mangel, aber von einem Konsens sind wir weiter als je entfernt." (*Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungsgeschichte und Analyse*, 1992, 217). E. Käsemann: "Die kritische Forschung hat die traditionelle Meinung zerschlagen, das 4. Evangelium sei vom Apostel Johannes geschrieben worden. Sie hat uns aber keinen akzeptablen Ersatz für diese überholte Sicht geboten. Wir tapen mehr oder minder im Dunkel, wenn wir über den historischen Hintergrund des Evangeliums eine das Ganze bestimmende Auskunft geben sollen." (*Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, 1971, 11f).

<sup>8</sup> J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10*, 1979, 28.

nung zwischen dem hohen Reflexionsgrad dieser Theologie und der Ursprünglichkeit ihrer Traditionen ausgehalten wird. Von daher meine ich: Johannes führt uns nicht weiter von der Geschichte weg, sondern tiefer in sie hinein. Die Gegenthese finde ich bei Schenke / Fischer formuliert: Die "Andersartigkeit des Vierten Evangeliums" gegenüber den Synoptikern scheint "eine sachliche wie zeitliche Entfernung vom Urchristentum und vom historischen Jesus anzuzeigen"<sup>9</sup>. Edwyn Clement Hoskyns war demgegenüber auf der richtigen Spur, als er schrieb: "... der Verfasser [des vierten Evangeliums] hat die 'sinnenfällige' Geschichte Jesu so dargeboten, daß seine Leser in dieser Geschichte, und genau da, mit dem konfrontiert werden, was jenseits der Zeit und jenseits von sichtbarer Begegnung ist, mit dem wirklichen Worte Gottes und dem wirklichen ewigen Leben"<sup>10</sup>. Daß der Rohstoff

---

<sup>9</sup> H.-M. Schenke, K. M. Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften, 1979, 170. R. Bultmann äußerte auf den ersten Seiten seines Jesusbuches die Ansicht: "Das Johannesevangelium kommt als Quelle für die Verkündigung Jesu wohl überhaupt nicht in Betracht und ist deshalb in der folgenden Darstellung gar nicht berücksichtigt worden." (R. Bultmann, Jesus, 1964, 15). Gegen solche Unterbewertungen der Historizität johanneischer Traditionen schreibt E. Stauffer: "Auch heute noch gibt es Autoren, die den vierten Evangelisten in historicis einfach deshalb nicht ernst nehmen möchten, weil Joh. in wichtigen Punkten von der synoptischen Überlieferung abweicht. Das Argument ist ein wenig primitiv, denn es setzt voraus, daß die Synoptiker in allen Punkten, wo sie miteinander zusammenstimmen, historisch im Rechte seien." (E. Stauffer, Historische Elemente im vierten Evangelium, in: Bekenntnis zur Kirche, Festgabe für E. Sommerlath, 1960, 35). Und C. H. Dodd: "That there is a real difference between them [the Fourth Gospel and the Synoptics, TN] is a fact which has been manifest to clear-sighted readers of the gospels ever since the time when Clement wrote that 'John, observing that the bodily facts had been made clear in the (earlier) gospels ... composed a spiritual gospel'. (Euseb HE VI.14.7). But the difference was exaggerated by nineteenth-century criticism, as if the Synoptic Gospels were entirely 'somatic' and John nothing but 'pneumatic'; as if, in other words, the Synoptics gave us nothing but plain, brute facts of history and John nothing but abstract theology in symbolic guise." (C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, 1963, 4f).

<sup>10</sup> E. C. Hoskyns, zitiert in ThR 23 (1955) 328. Zu einem im Ergebnis ähnli-

auch des vierten Evangeliums "die 'sinnenfällige' Geschichte Jesu" ist, kann ich freilich schon aus Platzgründen hier nicht weiter darlegen. Deutlich wird aber an dieser Stelle, warum ich im Titel von Transparenz spreche. Das Material, welches das vierte Evangelium so "seltsam unirdisch"<sup>11</sup> präsentiert, ist "Urgestein der Überlieferung" (so nannte Joachim Jeremias die Gleichnisse der synoptischen Evangelien), - aber in den Augen des Evangelisten wurde das Gestein zu Glas; nicht die bruta facta als solche bewegen sein Herz, sondern ihr göttlicher Grund, der Logos Gottes, der sich in ihnen ausspricht. Transparenz bedeutet, daß durch eine Ebene eine Ebene zwei durchscheint. In der neueren Forschung sehen wir Trends, die in diese Richtung weisen.

1.3.1. *Die Verfasserfrage.* Ich möchte das Johannesevangelium auf der Grundlage von 21,24 verstehen. Dort wird der Lieblingsjünger von seiner Gemeinde - denn ein pluralis majestatis ist unwahrscheinlich - als Garant der Traditionen und Verfasser des Evangeliums bezeugt<sup>12</sup>, welches sie unter der Überschrift "Evangelii-

---

chen Urteil gelangt O. Cullmann: "die stumme Voraussetzung dieses Evangeliums ist, daß das historische Geschehen, wie es hier dargestellt ist, in sich selber außer dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren den Hinweis auf weitere Heilstatsachen enthält, mit denen jene einmaligen Grundtatsachen verbunden sind." (O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1962, 55). L. Morris kommt im Kapitel "History and Theology" seines Kommentars zu dem Schluß: "From all this it appears that we ought not to think of John as a writer who is not at all interested in history. He is certainly a theologian, but he has a reverence for the facts. There is no real reason for thinking that he composed edifying stories and discourses that had theological meaning but bore little relationship to what actually happened." (The Gospel according to John, 1995, 40).

<sup>11</sup> E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, 1980, 12.

<sup>12</sup> Daß dieses Verständnis das naheliegendste ist, wird auch von Forschern bestätigt, die dessen inhaltliche Richtigkeit im übrigen verneinen. So schreibt W. Schmithals: "In Joh 21,24 heißt es unmißverständlich, daß das JohEv von einem Augenzeugen verfaßt worden sei." (Johannesevangelium und Johannesbriefe, 1992, 16). Einwände gegen die Richtigkeit können aus dem Nachtragscharakter von Joh 21,24f bzw. des gesamten 21. Kapitels abgelei-

um nach Johannes" hernach veröffentlichte und in Umlauf brachte. Ein wirklich zwingend gegen diese Ansicht sprechendes Faktum ist mir nicht begegnet. Es scheint eher so zu sein, daß sich die Richtigkeit von 21,24 weder beweisen noch widerlegen läßt. Die zumindest in der deutschsprachigen Forschung<sup>13</sup> vorherrschende Abneigung gegen den (anonymen) Lieblingsjünger als

---

tet werden. Außerdem fehlt es nicht an Versuchen, Joh 21,24 anders zu verstehen. So gibt es den Vorschlag **grapsas** kausativ zu verstehen (= er hat aufschreiben lassen). Danach wäre der Lieblingsjünger nicht der Autor, sondern lediglich der Gewährsmann. R. Schnackenburg spricht von einer "gewissen Tendenz", "daß die Redaktion das Ev unter die Autorität jenes Jüngers stellen will" und vergleicht diese Zuweisungsart mit der Zuweisung der Deuteropaulinen an Paulus (Das Johannesevangelium, HThK III, 454). W. G. Kümmel behauptet eine Fehlidentifizierung des Evangelisten mit dem "Jünger" durch die Redaktion, die die auf Augenzeugenschaft bezogenen Stellen in Joh 1-20 falsch interpretiere (Einleitung in das Neue Testament, 1983, 201). Treffend scheint mir jedoch das Urteil von Th. Zahn: "Für die Streichung dieses Verses 21,24 ist bis heute nur der illegitime Wunsch, ihn loszuwerden, als Grund geltend gemacht worden." (RE IX (1901) 280). Methodisch scheint es mir richtiger zu sein, das Zeugnis der johanneischen Gemeinde anzuerkennen und zunächst alle Möglichkeiten zu erkunden, die zahlreichen Probleme des vierten Evangeliums auf dieser Grundlage zu lösen. Die direkte oder indirekte Zurückführung des Evangeliums nach Johannes auf einen Augenzeugen ist jedenfalls nach wie vor eine mögliche und gut begründbare Option: "My conclusion is that there is good evidence that the testimony of an eyewitness underlies the Fourth Gospel. As far as I am able I have seriously considered the objections raised. It is clear that there are difficulties, whichever view we finally adopt. But the balance seems clearly in favor of the eyewitness." (L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel*, 1969, 213f).

13 Die Situation in Großbritannien und Amerika beschreibt L. Morris so: "Continental scholars have for the most part long since abandoned the idea that this Gospel was written by the Apostle John, whereas in Great Britain and Amerika scholarship has been much more hospitable to the idea. Most British and American scholars have traditionally thought either that John wrote the Gospel or that he was closely associated with it in some way - for example, he may have been the witness behind it. In recent years there has been quite a shift of opinion so that most British and American scholars, other than conservative evangelicals, would not now hold that the author was the Apostle John. A large number would still maintain that his witness is behind the Gospel, but opinion is now much more akin to that on the Continent." (*The Gospel according to John*, 1995, 4f).

Verfasser scheint mir in den aus dem 19. Jahrhundert geerbten Voraussetzungen zu wurzeln. Da sich jedoch die Johannesforschung den oben angeführten Stimmen zufolge in einer Art Sackgasse befindet, könnte eine Lösung des Problems darin bestehen, mutig den Rückweg anzutreten, denn der einzige Ausweg aus einer Sackgasse ist der Rückweg. Gleichwohl muß ich in der Verfasserfrage zu keiner eng umzirkelten Antwort kommen, denn mein Anliegen, die Transparenz des Geschichtlichen zu untersuchen, läßt sich so lange verfolgen, wie davon ausgegangen werden kann, daß authentische Jesustraditionen wie auch immer in das vierte Evangelium eingeflossen sind.

Manche Exegeten werten 21,24 als "Selbstzeugnis des Evangeliums"<sup>14</sup> ab. Um ein Selbstzeugnis handelt es sich jedoch nicht, denn der Lieblingsjünger stellt sich gerade nicht selbst das Zeugnis aus, der Verfasser des Evangeliums zu sein. Diese Beobachtung ist mit den Worten Jesu in 5,31; 8,13.17 in Verbindung zu bringen, wonach Selbstzeugnisse keine Gültigkeit beanspruchen können. Der Lieblingsjünger widerspricht demnach nicht seinem Herrn; stattdessen bezeugt seine Gemeinde diesen Jünger als Verfasser. 21,24 ist also ein Fremdzeugnis, und als solches soll es den Geltungsanspruch der Aussage erhöhen.

Der Lieblingsjünger wird im Johannesevangelium nie mit Namen genannt. Die Identifikation mit dem Zebedaiden Johannes bleibt zwar möglich (siehe 21,2 und die redaktionelle Überschrift), ist aber aus dem Evangelium selbst nicht ableitbar und überhaupt ist das Identifikationsproblem nicht das des Johannesevangeliums. Sicher scheint mir nur zu sein, daß der Lieblingsjünger im Horizont des Evangeliums nicht eine symbolische Idealgestalt<sup>15</sup>,

---

<sup>14</sup> So zum Beispiel W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungsgeschichte und Analyse*, 1992, 16; E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, 1979, 111. Nach dieser Sichtweise ist freilich jedes Zeugnis ein Selbstzeugnis.

<sup>15</sup> Für den Lieblingsjünger als eine fiktive Gestalt haben vor allem zwei Exegeten argumentiert. Nach Bultmann verstehe ihn der Evangelist als Symbol für



sondern tatsächlich eine geschichtliche Person ist. Dafür sprechen vier Beobachtungen. Erstens: die Sterblichkeit des Jüngers (21,20-23). Zweitens: das Verfasserzeugnis der johanneischen Gemeinde (21,24). Drittens: das Verhältnis des Lieblingsjüngers zum sicherlich nicht rein symbolisch verstandenen Petrus.<sup>16</sup> Viertens: Die Idealisierung des Geschichtlichen ist ein durchgehendes Kennzeichen des vierten Evangeliums und spricht folglich nicht gegen die Historizität der Personen. Denn auch der irdische Jesus, dessen Existenz niemand bestreiten wird, wird im Johannesevangelium idealisiert, das heißt im Sinne der hohen Christologie profiliert.

Die Forschung favorisiert gegenwärtig die an sich nicht neue These, das vierte Evangelium, wie überhaupt die johanneische Literatur, entstamme einer Schule<sup>17</sup>. Daß es johanneische Gemeinden (ein johanneisch geprägtes Christentum) gab, ist eine gut begründete Annahme; man beachte nur das "Wir" dieser Gemeinden in 1,14; 21,24 und die Tatsache, daß Briefe ausgetauscht wurden<sup>18</sup>. Die Vorteile dieses Modells bestehen meines Erachtens darin, daß man mit eigenen Jesustraditionen rechnen kann, die auf den Lieblingsjünger als den Gründer der johanneischen Schule zurückgehen, und das vierte Evangelium zugleich als Ergebnis eines Interpretationsprozesses betrachten kann.

---

das Heidenchristentum. Nach Kragerud ist er eine Symbolfigur für urchristlichen Prophetismus im Gegensatz zu Petrus, der das Gemeindeamt vertritt. Weitere Vertreter nennt W. G. Kümmel, Einleitung in das NT, 1980, 203.

<sup>16</sup> J. Becker schreibt: "Da Petrus sicherlich im Joh nicht rein symbolisch verstanden werden kann, kann auch die ihm zugeordnete Gestalt von L nicht Symbol allein sein." (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21, 1984, 436).

<sup>17</sup> Grundlegend ist R. A. Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBLDS 26), 1975.

<sup>18</sup> Eine übersichtliche Zusammenstellung der "Kriterien für die Existenz einer johanneischen Schule" bietet U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, 1987, 53-59.

Man kann also die oben genannte Spannung zwischen Theologie und Geschichte aushalten und bewältigen.

Außerdem werden die stilkritischen Untersuchungen berücksichtigt, wie sie von Eduard Schweizer schon 1939, von Eugen Ruckstuhl 1951 und zusammen mit seinem Schüler Peter Dschulnigg noch einmal 1991 vorgelegt wurden. Aufgrund dieses inzwischen sehr verfeinerten Verfahrens stellen Ruckstuhl / Dschulnigg fest: "Alle Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung ... weisen auf einen einzigen die Sprache des vierten Ev. gestaltenden und prägenden Verfasser hin. Der Schluß auf diesen einzigen Urheber und Gestalter unseres Ev. und seiner Sprache ist die wahrscheinlichste und naheliegendste aller möglichen Annahmen."<sup>19</sup> Dieses Ergebnis wird modifiziert im Sinne eines Soziolekts (Gruppensprache) aufgegriffen<sup>20</sup>. Die neuere

---

<sup>19</sup> E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium: die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums, 1991, 248. Ähnlich äußert sich im Blick auf alle Evangelien Dirk Frickenschmidt: "Der heutige Stand der Forschung läßt deshalb nichts wahrscheinlicher erscheinen, als daß es sich bei den Evangelien um Schriften handelt, die von je einem frühchristlichen Autor im Vollsinn des Wortes verfaßt wurden, auch wenn viele Exegeten vor diesem inzwischen ungewohnten Gedanken immer noch zurückschrecken mögen." (D. Frickenschmidt, Evangelium als Biographie, 1997, 25).

<sup>20</sup> Diesen Erklärungsversuch schließen Ruckstuhl/Dschulnigg jedoch aus: "Daß unser Joh und alle 3 Johbr. von demselben Verfasser stammen, ist vom Standpunkt ihrer gemeinsamen Theologie wie ihrer gemeinsamen Sprache der gegenteiligen Annahme verschiedener Verfasser vorzuziehen. Die letztere kommt auch ohne die zusätzliche Annahme einer joh. Schule, aus der die verschiedenen joh. Schriften hervorgegangen wären, nicht aus. Diese Vermutung könnte zwar deren gemeinsamen Vorstellungshintergrund und die Gemeinsamkeit ihrer grundlegenden theologischen Aussagen verständlich machen. Sie ist aber außerstande, die Gemeinsamkeiten ihrer Sprache und ihres Stils bis in kleinste Einzelheiten und Nebensächlichkeiten zu erklären. Eine solche durchgeformte Schulsprache gibt es unseres Wissens in der ganzen Antike nirgends." (E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium: die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums, 1991, 246). Vgl. auch E. Ruckstuhl, Zur Antithe-

Forschung geht also in gewisser Hinsicht wieder von einer einheitlichen Verfasserpersönlichkeit aus, die allerdings nicht individueller (Lieblingsjünger), sondern kollektiver Natur (johanneische Schule) sei. Der Schritt zu *einem* (individuellen) Verfasser fällt der Forschung nach wie vor schwer<sup>21</sup>. Martin Hengel weist jedoch angesichts des "enge(n) chronologische(n) Spielraum(s)"<sup>22</sup> auf die Möglichkeit hin, daß der Lieblingsjünger sein eigener Redaktor gewesen sein könnte: "Ist nicht der Autor, wenn er sein Werk nicht gerade in einem Zuge niederschreibt, sondern - vielleicht mehrfach - überarbeitet, vor allem anderen sein eigener Redaktor?"<sup>23</sup>

1.3.2. *Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund.* Nachdem das Treibgut des vierten Evangeliums religionsgeschichtlich sogar mit der Gnosis in Verbindung gebracht worden ist<sup>24</sup> (die sich

---

se Ideolekt - Soziolekt im johanneischen Schrifttum: SNTU 12, 1987, 141 - 181. Wenn man für das Johannesevangelium und alle drei Johannesbriefe denselben Verfasser annimmt, dann liegt der Schluß nahe, daß der Lieblingsjünger und der im 2. und 3. Johannesbrief sprechende Presbyter identisch sind.

21 M. Hengel: "Man wagt es derzeit häufig auch kaum mehr, von einem wirklichen Autor des Evangeliums zu reden, sondern bemüht sich eher um eine Vielzahl von Redaktoren und Quellenautoren." (Die johanneische Frage, 1993, 9).

22 M. Hengel, Die johanneische Frage, 1993, 236ff.

23 M. Hengel, a.a.O., 245.

24 Schon in der alten Kirche wurde darüber gestritten, ob das Johannesevangelium gnostisch oder antignostisch zu verstehen sei. Aus neuerer Zeit sei auf den Dissens zwischen Bultmann und seinem Schüler Käsemann hingewiesen. Hatte Bultmann auf religionsgeschichtlicher Basis das Johannesevangelium antignostisch interpretiert, so entdeckte Käsemann darin einen "naiven Doketismus" und rückte es wieder in die Nähe zur Gnosis. Radikaler als Käsemann hat L. Schottroff geurteilt: "Der gnostische Dualismus bestimmt den johanneischen Entwurf der Christologie und der Soteriologie völlig. Johannes ist das erste uns ausführlicher bekannte System einer Gnosis, die sich christliche Traditionen adaptiert. Mit dem Johannesevangelium ist die gnostische Heilslehre in den Kanon gelangt." (Der Glaubende und die feindliche Welt, 1970, 295). Für H. -M. Schenke und K. M. Fischer stellt "das Vierte Evangelium ein Produkt christlicher Gnosis" (188) dar. Das Gno-

allerdings erst im 2. Jahrhundert sicher fassen läßt), mehren sich die Stimmen, die einen alttestamentlich-jüdischen Hintergrund annehmen<sup>25</sup>. Immerhin ist das Alte Testament die einzige Quelle, die Johannes mit Sicherheit zitiert. Die johanneische Denkwelt, in der sich Glaube und Erkenntnis (Gnosis) wechselseitig durchdringen und befruchten, ist grundsätzlich vor diesem Hintergrund zu erklären, der freilich durch das Christusverständnis des vierten Evangelisten die eigentümlich johanneische Vertiefung oder Spiritualisierung erfahren hat.

1.3.3. *Die Endgestalt des Johannesevangeliums als Gegenstand der Interpretation.* Das vierte Evangelium ist eine Sammlung von Bruchstücken (oder ausgewählten Traditionen), - die aber nichtsdestoweniger ein Ganzes bilden, vergleichbar den Steinchen eines Mosaiks, die zwar nicht fugenlos zusammenpassen, dennoch aber nicht als Steinchen, sondern als Mosaik betrachtet werden wollen.

Friedrich Schleiermacher meinte noch, das Johannesevangelium sei "aus einem Guß"<sup>26</sup>. Und David Friedrich Strauß erblickte in ihm den "ungenähte[n] Leibrock, von dem es uns erzählt [siehe

---

stische dieses Evangeliums gehört ihrer Meinung nach nicht zum Entstehungsprozess der Gnosis, "sondern ist der Stumpf einer voll entwickelten Gnosis, der man, um sie in einen christlichen Rahmen zu spannen, Wurzeln und Äste abgeschlagen hat. Das ist bekanntlich am deutlichsten daran zu sehen, daß Jesus im Vierten Evangelium immer wieder verspricht, zu offenbaren, was er beim Vater gesehen und gehört hat, ohne dies Versprechen jemals zu erfüllen." (188f). Zum Verfasser erklären Schenke / Fischer "einen prominenten christlichen Gnostiker" (193). (H.-M. Schenke, K. M. Fischer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften, 1979).

<sup>25</sup> "Nach dem kühnen und konsequenten Vorstoß Odebergs in seinem leider fragmentarisch gebliebenen Kommentar (1929) haben in jüngerer Zeit Forscher wie Meeks, Borgen, de Jonge, Barrett, de la Potterie, Olsson, Harvey, Pancaro, Martyn, Nicol, Charlesworth, Miranda, Bühner u. a. vor dem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund des Evangeliums ganz wesentliche Interpretationsfortschritte erzielt" (H. Thyen in: TRE 17 (1988) 220).

<sup>26</sup> F. Schleiermacher, Das Leben Jesu, 1864. Zitiert nach: A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu Forschung, 1933, 67.

19,23f], um den man wohl loosen, ihn aber nicht zertrennen kann"<sup>27</sup>. Dieser Ansicht widersprachen vehement die Literarkritiker des 20. Jahrhunderts, allen voran Julius Wellhausen und Eduard Schwartz. Sie zerlegten das Evangelium zuversichtlich in Grund- und Quellenschriften. Inzwischen ist die Forschung vorsichtiger geworden<sup>28</sup>. Zwar ist der Einschätzung von Hartwig Thyen zuzustimmen, wonach das Evangelium trotz der "minutiös beschriebenen Einheit der johanneischen Sprache und Gedankenwelt" "gleichwohl nicht aus einem Guß" zu sein scheint<sup>29</sup>. Aber ebenso der Warnung von Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg: "Dennoch sollte man auf eine literarkritische Rekonstruktion möglicher Vorgaben besser verzichten, sie ist angesichts der sprachlich bestimmenden und einschmelzenden Kraft

---

<sup>27</sup> D. F. Strauss, U. von Hutten, 1860, XLIV; in: W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, 1992, 92.

<sup>28</sup> Das gilt nicht nur hinsichtlich der literarkritischen Ergebnisse, sondern auch hinsichtlich der literarkritischen Methode. U. Schnelle: "Das Problem dieser an einer extensiven Literarkritik orientierten Zugänge zum 4. Evangelium liegt in der Plausibilität ihrer Voraussetzungen und der Logik ihrer Argumentation. Weder einzelne Quellenschriften (z. B. die sog. 'Semeia-Quelle') noch eine durchgehende 'Grundschrift' oder ein 'Grundevangelium' lassen sich methodisch exakt rekonstruieren. Da es keine Parallelüberlieferungen gibt, müssen ausschließlich werkimmanente Anhaltspunkte herangezogen werden. Sprachliche oder theologische Eigentümlichkeiten angeblicher 'Quellen' lassen sich aber nicht überzeugend herausarbeiten, wodurch die subjektive Einschätzung des Exegeten ein methodisch nicht mehr kontrollierbares Gewicht bekommt. Die Annahme sekundärer Überarbeitungsschichten beruht ebenfalls auf Vorentscheidungen der Exegeten, die jeweils bestimmen, was als vereinbar oder widersprüchlich zu gelten hat und wo Redaktoren am Werk waren. Diese methodologischen Insuffizienzen extensiver Literarkritik legen es nahe, den Weg redaktions- und traditionsgeschichtlicher Analysen zur Entschlüsselung der joh. Frage einzuschlagen. Auszugehen ist dabei von der Erkenntnis, daß die vorliegende literarische und theologische Gestalt des Johannesevangeliums nicht das Resultat mehr oder weniger verunglückter Redaktions- und Kombinationsarbeit ist, sondern unmittelbarer Ausdruck eines imposanten theologischen Aussage- und Gestaltungswillens." (U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 1994, 582f).

<sup>29</sup> TRE 17 (1988) 203.

des Verfassers viel zu unsicher"<sup>30</sup>.

Ich schließe mich grundsätzlich der Forderung jener Forscher an, die zunächst alle Möglichkeiten ausschöpfen wollen, die Endgestalt des Johannesevangeliums zu verstehen. Zu ihnen gehört Hartwig Thyen; er will am "Postulat der Kohärenz" festhalten und verlangt dementsprechend: "Die Interpretation des Johannesevangeliums muß ... auf der Ebene der Synchronie von seinem überlieferten Text ausgehen."<sup>31</sup> Das Johannesevangelium ist kein zufälliges Resultat blinder Wachstumsprozesse (vgl. Thyen, TRE 17, 211); es ist keinem Tell (Erdhügel aus dem Altertum) vergleichbar, an dessen Entstehung viele Hände (Generationen) mitgearbeitet haben und dessen Endgestalt niemand beachtet hat.

Die mitunter nicht nahtlosen Übergänge zwischen den Traditionsstücken des Johannesevangeliums sind mit dem Auswahlcharakter in Verbindung zu bringen, der nicht nur in der Makro-, sondern auch in der Mikrostruktur des Evangeliums zu beobachten ist<sup>32</sup> und auf den es an entscheidender Stelle (20,30; 21,25)

---

<sup>30</sup> E. Ruckstuhl, P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium, 1991, 19.

<sup>31</sup> TRE 17 (1988) 211. R. Schnackenburg: "Wie die linguistisch-semiotische Arbeitsweise zeigt, sind noch längst nicht alle Möglichkeiten erschöpft, die literarische Gestalt des Joh-Ev schärfer zu erkennen. Von dieser Methode können wir lernen, zunächst die literarische Ebene für sich zu betrachten (synchronisch); die Frage der Entstehung des Werkes (diachronische Blickweise) darf nicht zu schnell eingebracht werden, um fragwürdige Modelle für den literarischen Werdeprozeß zu vermeiden." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 4. Teil, 1984, 30). Ruckstuhl/Dschulnigg: "Linguistik und Literaturwissenschaft haben seit geraumer Zeit die Voraussetzungen literarkritischer Arbeit in Frage gestellt. Bevor ein Text aufgrund von Spannungen und Widersprüchen diachron in eine Entstehungsgeschichte aufgelöst werden kann, ist synchron nach seiner formalen Gestalt zu fragen und diese zu erkennen." (E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium, 1991, 16f).

<sup>32</sup> Diejenigen Exegeten, die heute noch literarkritisch arbeiten, beschränken sich meist auf einige wenige Phänomene (siehe J. Becker); damit werden sie jedoch der durchgehend brüchigen Natur des Textes auch nicht gerecht.

selbst hinweist. Im Evangelium sind allenthalben Lücken zu entdecken; wie ein gestutzter Baum steht es vor uns. Dennoch ist es ein Ganzes, dessen Stamm die Christologie und dessen Frucht das Leben (die Soteriologie) ist (siehe 20,31). Ferner sind vor-österliche Traditionen im Lichte der Auferstehung vertieft worden; der Stoff ist einer Osterrelecture unterzogen worden (deutlich beispielsweise in 2,22 erkennbar). Aber diese redaktionelle Verdichtung und Durchdringung des übriggebliebenen Stoffes steht ganz im Dienste einer großartigen Verwesentlichung des Christusglaubens. Die Brüchigkeit des Textes und die zahlreichen "Historische[n] Elemente im vierten Evangelium"<sup>33</sup>, sind gewissermaßen die vor-österliche Erde, die dem johanneischen Meisterwerk noch anhaftet, doch die Freilegung der Herrlichkeit des Gesandten, das Credo der johanneischen Gemeinde: "wir sahen seine Herrlichkeit" (1,14), überstrahlt alles.

1.3.4. *Zur Transparenz der johanneischen Sprache (Überleitung zu Punkt 2)*. In der jüngeren Literaturwissenschaft und der Philosophie ist eine Rehabilitierung der Metaphorik im Gange, von der die Exegese nur profitieren kann.<sup>34</sup> Da das symbolische Potential des vierten Evangeliums im Zentrum meiner Betrachtungen steht, verlasse ich an dieser Stelle die Vorüberlegungen zur ge-

---

<sup>33</sup> E. Stauffer, Historische Elemente im vierten Evangelium, in: Bekenntnis zur Kirche: Festgabe für E. Sommerlath, 1960, 33 - 51. Ders., Neue Wege der Jesusforschung, in: Gottes ist der Orient. Festschrift O. Eißfeldt, 1959, 161 - 186. Ders., Probleme der Priestertradition, TheolLitZ 1956, 136 - 150. K. Kundsinn, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium, FRLANT 39, 1925. R. D. Potter, Topography and Archaeology in the Fourth Gospel, Studia Evangelica I, TU 73, 1959, 329 - 337. C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, 1963. Gerhard Kroll, Auf den Spuren Jesu, 1990. J. A. T. Robinson, Wann entstand das Neue Testament?, 1986, 265 - 322. Ders., Johannes - Das Evangelium der Ursprünge, 1999. Hier ist auch weitere englischsprachige Literatur zu finden: ebd., 56, Anmerkung 84.

<sup>34</sup> Vgl. O. Schwankl: "Wenn sich gegenwärtig, namentlich in Philosophie und Sprachtheorie, eine 'Rehabilitierung der Metaphorik' anbahnt, eröffnen sich damit auch der Exegese neue Bahnen." (Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: K. Kertelge, Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 1990, 135).

schichtlichen Einordnung und wende mich der Transparenz der johanneischen Sprache zu. Dieser Begriff kann jedoch nur dann sinnvoll verwendet werden, wenn zuvor der Gegenstand jener Lektüre bestimmt worden ist, die willens ist, den im Außensinn durchtönenden Innensinn wahrzunehmen, - und dieser Gegenstand ist die Endgestalt des Evangeliums (siehe 1.3.3.), in der ausgewählte Jesustraditionen (siehe 1.3.1., 1.3.2.) so sinnvertiefend dargeboten werden, daß in ihnen sogar der uranfängliche Logos aufscheint. Um dieser unter dem Stichwort "Transparenz" zusammengefaßten Grundüberzeugung willen, waren die Vorüberlegungen notwendig, die gleichwohl nur eine Skizze sein konnten. Daß man sehenden Auges an der Gottesherrlichkeit Jesu beharrlich vorbeischaun kann, stellt der Evangelist selbst in seinem Schlußurteil (12,37-43) fest. Daher schrieb er im Gegenzug für seine Gemeinde das Zeugnis des Geliebten, der im Faktischen - genau dort - den intimen Sinn pochern hörte und daher fähig war, diesem Evangelium den Herzton Jesu einzuverleiben.

## 2. Zur Transparenz der johanneischen Sprache

*2.1. Beispiel Kreuzigung - Was sieht das johanneische Auge? 2.2. Die symbolische Lektüre nach Paul Ricoeur und Jean Zumstein. 2.3. Die Transparenz des johanneischen Jesus und ihr Fortwirken in der Transparenz der johanneischen Sprache. 2.4. Der johanneische Dualismus. 2.5. Die Elemente des impliziten Kommentars (Culpepper). 2.5.1. Mißverständnis. 2.5.2. Ironie. 2.5.3. Symbolik. 2.6. Die Zeichen oder die Transparenz der Wunder.*

2.1. *Beispiel Kreuzigung - Was sieht das johanneische Auge?* Die Kreuzigung gehört zu den gesicherten Fakten der Biographie des irdischen Jesus. Der Mann aus Nazareth wurde wirklich gekreuzigt, niemand zweifelt daran<sup>35</sup>. Daher soll diese Hinrichtung ein-

---

<sup>35</sup> Vgl. H. Conzelmann: "Der Umfang dessen, was wir als sicheren Tatbestand feststellen können, ist minimal. Das gesicherte Kern-Faktum ist, daß Jesus gekreuzigt wurde ... Alles übrige am Ablauf der Ereignisse ist strittig." (Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, in: ders., Theologie als Schriftauslegung, 1974, 74f).



leitend den Umgang des Evangelisten mit dem Faktischen illustrieren. Denn interessant ist, was das johanneische Auge in dieser sinnenfälligen, geschichtlichen Tatsache erblickte. Den Aspekt der Erhöhung! Jedermann konnte sehen, daß Jesus mit dem Querbalken in die Höhe gehoben wurde. Aber nur dem Lieblingsjünger wurde dieser Gesichtspunkt der Kreuzigung bedeutsam und damit die Historie transparent. Hier wird deutlich, wie aus Geschichte johanneische Theologie entspringt, wie das Eine mit dem Anderen verbunden und doch durch einen qualitativen Sprung der Wahrnehmung getrennt ist.<sup>36</sup> Wo Kreuzigung als Erhöhung gesehen wird, erscheinen andere Bezugssysteme, nämlich der Dualismus, die Aufnahme Jesu in den Raum des Göttlichen (Verherrlichung) und die Aufrichtung seines Königstums (Gottesherrschaft). Die Andersartigkeit des vierten Evangeliums ist also kein Indiz für die Entfernung vom historischen Geschehen. Diese Kategorie verfehlt das Proprium des Johannesevangeliums. Nicht um Entfernung geht es, sondern um Vertiefung. Auch der vierte Evangelist verarbeitet authentische Jesus-traditionen, doch sein Interesse gilt nicht so sehr dem Irdischen, sondern dem Himmlischen, das in den Facetten seines Evangeli-

---

<sup>36</sup> Ebenfalls am Beispiel des Kreuzes beschreibt R. Schnackenburg die Eigenart der johanneischen Sichtweise so: "... die joh. 'Sehweise', hier die Neigung, aus dem Kreuzigungsvorgang als 'Erhöhung' ein Symbol zu machen, offenbart ein Denken, das für das 'Hintergründige' des äußeren Geschehens geöffnet ist. Die Worte werden bewußt gewählt und gewinnen einen tieferen Klang." (Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 500). Auch J. Blank weist auf den Ausgangspunkt der johanneischen Theologie im Konkret-Sinnlichen hin: "Das Aufrichten des Kreuzesgalgens ist integrierender Bestandteil des Erhöhungsvorgangs, man muß sich die Sache genauso konkret-sinnlich vorstellen. Zugleich ist dies Einsetzung Jesu zum endzeitlichen messianischen Herrscher, in der Herrlichkeit Gottes." (Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 254). Das Besondere der johanneischen Theologie besteht darin, daß sie nicht vor dem Gebäude der Geschichte stehen bleibt, sondern in das Innere und Innerste der erinnerten Geschichte eindringen will. Damit entfernt sie sich jedoch nicht von diesem Gebäude, - sondern befindet sich einfach nur im Inneren desselben. Daß dabei allerdings die Fassade aus dem Blickfeld verschwindet, liegt leider in der Natur des Vorgangs.

ums funkelt wie Licht in einem Diamanten. Um dieses Lichtfeuers willen wurde der Rohstein geschliffen, wobei eckige, klar abgrenzbare Flächen entstanden (Bruchstellen). Doch sie werden mich nicht beschäftigen, denn mich fasziniert das Spiel mit dem Licht. Zuvor jedoch eine methodische Besinnung, denn den Boden (den Text) unter den Füßen will ich bei diesem exegetischen Spiel selbstverständlich nicht verlieren.

*2.2. Die symbolische Lektüre nach Paul Ricoeur und Jean Zumstein.* Daß im Johannesevangelium zwei Sinnschichten zu beobachten sind, wird in neuerer Zeit unter anderem von Forschern gesehen, die der narrativen Analyse zuneigen.<sup>37</sup> So ist Jean Zumstein der Auffassung, "dass sich der aufmerksame Leser nicht beim unmittelbaren Textsinn aufhalten soll, sondern dazu aufgefordert ist, den zweiten Sinn des Textes zu entdecken."<sup>38</sup> Zu beachten sei "das symbolische Potential des Textes"<sup>39</sup> und "die symbolische Sprache ..., die das ganze Evangelium durchziehen

---

<sup>37</sup> Es gibt aber auch Stimmen außerhalb der narrativen Theologie. O. Cullmann: "Das Johannesevangelium weist uns ... an so zahlreichen Stellen auf die Notwendigkeit eines Doppelverständnisses hin, daß es nicht nur Recht, sondern Pflicht des Exegeten ist, dieser Absicht des Verfassers auch dort nachzugehen, wo sie nicht direkt ausgesprochen, sondern nur angedeutet ist." (K. Fröhlich (Hg.); O. Cullmann: Vorträge und Aufsätze 1925 - 1962; 1966, 177). Ein solches "Doppelverständnis" ist "geradezu johanneische Absicht" und gehört "zum Programm dieses Evangelisten" (O. Cullmann; Urchristentum und Gottesdienst; 1962, 49f). K. Berger: "Die irdische, alltägliche Realität wird immer wieder überschritten in Richtung auf den wichtigeren Teil der Wirklichkeit, der unsichtbar ist. Damit wird allerdings die alltägliche Realität nicht beseitigt oder ganz unwichtig. Sie erhält vielmehr den Charakter einer Bildwirklichkeit, die man allerdings richtig verstehen muß, um das darin abgebildete Unsichtbare wirklich zu treffen." (K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, 1995, 717). Die vielfach gemachte Beobachtung von zwei Sinnschichten ist natürlich nur eine grundsätzliche und sehr allgemeine. Wenn man sie exegetisch fruchtbar machen will, dann muß sie mit zusätzlichen Annahmen angereichert werden.

<sup>38</sup> J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 158.

<sup>39</sup> J. Zumstein, a.a.O., 168.

wird"<sup>40</sup>.

Das philosophische Rückgrat dieser Sichtweise ist Paul Ricoeurs Definition des Symbols. Es ist nach Ricoeur, "dort vorhanden, wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern einen anderen Sinn bezeichnet, der nur in und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist."<sup>41</sup> "Ich möchte sagen, daß es dort Symbole gibt, wo der linguistische Ausdruck aufgrund seines Doppelsinns oder seines vielfachen Sinns zu einer Interpretationsarbeit Anlaß gibt. Diese Arbeit wird angeregt durch eine intentionale Struktur, die nicht im Verhältnis von Sinn und Sache besteht, sondern in einer Architektur des Sinns, in einem Verhältnis von Sinn und Sinn, von zweitem und ersten Sinn, ob es sich nun um ein Analogieverhältnis handelt oder nicht, ob der erste Sinn den zweiten verschleiert oder enthüllt."<sup>42</sup> Der "analogische Sinn, der existentielle Sinn" ist "nur innerhalb und mittels des wörtlichen Sinns gegeben"<sup>43</sup>.

Dieses Symbolverständnis wertet Jean Zumstein in vierfacher Weise aus. Ich schließe mich diesen Forderungen und Hinweisen an und fasse sie deswegen an dieser Stelle teils zitierend, teils mit eigenen Worten zusammen. 1. "Zum ersten gilt, dass sich der zweite Sinn nur durch den ersten Sinn entdecken läßt; er ist im und durch den ersten Sinn intendiert."<sup>44</sup> Der erste Sinn terminiert den zweiten und bietet bei sorgfältiger Lektüre zugleich genügend Anlässe, den zweiten Sinn in den Strukturen des ersten zu entdecken. 2. Bei der Suche nach dem zweiten Sinn ist der nähere und der weitere Kontext zu berücksichtigen.

---

<sup>40</sup> J. Zumstein, a.a.O., 92.

<sup>41</sup> P. Ricoeur, Die Interpretation: Ein Versuch über Freud, 1969, 29.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, a.a.O., 30.

<sup>43</sup> P. Ricoeur, a.a.O., 54.

<sup>44</sup> J. Zumstein, Kreative Erinnerung, 1999, 159.

Das ist "das sinnvoll durchgeführte Spiel der Intertextualität"<sup>45</sup>. 3. Der zweite Sinn ist immer auch eine Schöpfung des Interpreten. Da der erste Sinn die Exegese terminiert, eröffnet er zugleich einen Raum, den Interpretationsspielraum. In diese umgrenzte Freiheit wird der Interpret sich selbst im Sinne Hans Georg Gadamer einbringen, nach ihm "gehört" der Leser notwendig "mit zu dem Text, den er versteht". Den Leser, der "einfach liest, was dasteht", gibt es nicht<sup>46</sup>. 4. Das Johannesevangelium setzt eine Leserschaft voraus, "die mit dem Erzähler vertraut ist, dessen Intention kennt seine Anspielungen wahrnimmt und die Einzelheiten der Erzählung in deren Beziehung zur Gesamterzählung

---

<sup>45</sup> J. Zumstein, a.a.O., 159.

<sup>46</sup> H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 1975, 323. H. Thyen schreibt in diesem Sinne: "Ein literarisches Werk ist nicht von der Art einer mathematischen Gleichung, die nur richtige und falsche Lösungen zuläßt." Texte "sind wie eine Partitur, die eine unabsehbare Fülle möglicher Realisierungen erlaubt. Texte sind also die *Klasse* aller ihrer Interpretationen. Es gibt freilich auch *unmögliche*, nämlich durch historische Enzyklopädie, Grammatik oder Lexikon ausschließbare Deutungen. Nach der Partitur von Beethovens Neunter kann Schuberts Unvollendete *unmöglich* gespielt werden. Es gibt also mögliche und unter ihnen mehr oder weniger plausible, sowie *unmögliche* Deutungen literarischer Werke. Aber *die richtige* Interpretation gibt es nicht nur *vorläufig*, sondern vielmehr *prinzipiell* überhaupt nicht. Kurz und gut, ich schlage vor, den Streit um die *richtige* Auslegung des Johannes-Evangeliums als gegenstandslos zu beenden, und es dafür als ein Buch zum Lesen neu zu entdecken, als ein gutes, vielschichtiges und hochsymbolisches Buch, mit dessen Lektüre man nie zu Ende kommt, weil sie ständig neue Möglichkeiten eröffnet." (Das Johannes-Evangelium als literarisches Werk, 113; in: D. Neuhaus (Hrsg.), Teufelskinder oder Heilbringer - die Juden im Johannes-Evangelium, 1993). Ähnlich äußert sich J. Zumstein: "Zum dritten zeigt der Sachverhalt, dass der Übergang vom ersten zum zweiten Sinn erst intertextuell geschaffen wird, dass der symbolische Sinn weder einfach gegeben noch im voraus festgelegt ist. Er wird vielmehr angedeutet und muss durch die Arbeit der Lektüre erst konstruiert werden. Dies bedeutet, dass ein gewisser Interpretationsspielraum bestehen bleibt, je nachdem, wie schwach oder wie stark die symbolische Funktion entfaltet wird. Der exegetische Anspruch sollte einzig darin bestehen, der Lektüre eine bestimmte Richtung zu geben und ihre Grenzen zu markieren, nicht aber sie durch eine allzu strenge Hypothese zu blockieren." (Kreative Erinnerung, 1999, 160).

zu interpretieren weiss."<sup>47</sup>

2.3. *Die Transparenz des johanneischen Jesus und ihr Fortwirken in der Transparenz der johanneischen Sprache.* Die Transparenz der johanneischen Sprache hat ihren Ursprung in der Transparenz des johanneischen Jesus. Am Ende des Prologs und somit an einer das gesamte Verständnis des Evangeliums dominierenden Stelle heißt es: "Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott (aber), der im Schoße des Vaters ist, der hat (ihn uns) kundgetan." (1,18). *Exēgēsato* (kundtun, darlegen usw.) ist das Schlußwort des Prologs und zugleich das Leitwort des anschließenden Evangeliums. In ihm tritt Jesus als die Exegese des unsichtbaren Gottes auf; das fleischgewordene Wort legt seinen Ursprung aus.<sup>48</sup> Damit ist grundsätzlich die Transparenz des johanneischen Jesus ausgesagt; durch ihn scheint Gott hindurch. Wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen (14,9); wer ihn gehört hat, der hat den Vater gehört (7,16; 12,49; 17,8); wer an ihn glaubt, der glaubt an den Vater (12,44). Jesus tut die Werke des Vaters (5,36; 14,10), und zwar die Werke des Vaters, "der in mir wohnt" (14,10). Jesus, der Sichtbare, vergegenwärtigt den Unsichtbaren. Das ist in nuce der höhere Sinn *innerhalb* der faktischen Wirklichkeit Jesu, seiner Zeichen und Worte.

Der Prolog zeugt vom Vorhaben, das Phänomen Jesus auf seinen absoluten Anfang hin zu befragen. Die Frage nach der Herkunft ist an sich kein Spezifikum des Johannesevangeliums. Das Mat-

---

<sup>47</sup> J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 160.

<sup>48</sup> Vgl. J. Blank: "Jesus selbst ist durch sein Reden und Handeln die 'Auslegung Gottes' in der Welt. An seiner Gestalt wird sichtbar, wer Gott ist. Er ist die geglückte Interpretation Gottes, die Übersetzung Gottes in den Bereich des Menschlichen." (Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 99). Nach R. Schnackenburg schlägt 1,18 "eine Brücke vom Logoshymnus zur Ev-Darstellung." (256). "V 18 ... führt genau zu dem Punkt, bei dem das Ev mit seiner Botschaft einsetzen kann: der Offenbarungstätigkeit des inkarnierten Logos ... Der Prolog schließt mit einem Satz, der pointiert die alleinige geschichtliche (Aorist) Offenbarung durch den einzigen Gottesohn aussagt." (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 200).

thäusevangelium überliefert die **genesis** (Mt 1,1-18) Jesu in Gestalt einer Genealogie (1,1-17) und eines Kindheitsevangeliums (1,18-2,23). Das Lukasevangelium stellt sich dieser Frage in den Diptychen der Ankündigungen und Geburten von Johannes dem Täufer und Jesus (Lk 1-2). Und das Markusevangelium beginnt mit **archē** (Mk 1,1) und erblickt diesen Anfang in den Geschehnissen vor der Verkündigung des Evangeliums (Mk 1,1-13).<sup>49</sup> Das Besondere der johanneischen Suche nach dem Ursprung besteht darin, daß sich der vierte Evangelist nicht mit der Geschichte begnügt, die dem öffentlichen Wirken Jesu vorangegangen ist, sondern durchdringender als die Synoptiker den Urgrund des Jesusgeschehens vor aller Geschichte, vor der Schöpfung der Welt (1,1-2), im Logos erblickt. An diesem Sprechen Gottes interessiert offenbar die schöpferische Potenz (1,3); daher besteht die Transparenz des johanneischen Jesus des näheren darin, daß der in ihm anwesende Gott als Schöpfer da ist, und zwar als Schöpfer des Lebens (daher 1,4) durch die neue Geburt (1,13; Joh 3). Jesus ist die Fortsetzung der Schöpfung in der Sphäre des Fleisches.

Die im Prolog angelegte Christologie zog ebenso unausweichlich ihre Kreise auf der Oberfläche (Sprachgestalt) des vierten Evangeliums wie ein Stein, der ins Wasser fällt. Die Christologie war der Urknall, der den Kosmos des vierten Evangeliums erschuf und ihm seine zeichenhafte, seine logoshafte Qualität einhauchte. Der Dualismus zwischen sichtbar und unsichtbar in der Gestalt Jesu, wiederholt sich in seinen Worten und Taten darin, daß im Sagbaren allenthalben etwas Unsagbares spürbar anwesend ist.

2.4. *Der johanneische Dualismus.* Zum Symbol gehört die Vorstellung einer Zweiheit<sup>50</sup>. Paul Ricoeur sprach (siehe 2.2.) von einem

---

<sup>49</sup> Vgl. J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 94f.

<sup>50</sup> "The etymology of the word 'symbol' suggests its function. Symbolon is from *symballō*, which means to 'put together'. By nature, and in John consistent-

ersten und einem zweiten Sinn. Zahlreiche weitere Versuche, diese Zweiheit zu benennen, existieren<sup>51</sup>. Im Raum des Johannesevangeliums ist die Transparenz des ersten Sinnes für einen zweiten mit dem johanneischen Dualismus in Verbindung zu bringen, der eine hermeneutische Konsequenz hat.

Zunächst ist festzuhalten, daß es zwei Bereiche gibt. Jesus ist von oben (*anō*), seine Gegner sind von unten (*katō* 8,23). Es gibt das Irdische (*ta epigeia*) und das Himmlische (*ta epourania* 3,12). "Wer von oben (*anōthen*) her kommt, der ist über allem; wer von der Erde ist, ist von der Erde *und redet von der Erde her*. Wer vom Himmel kommt, der ist über allem." (3,31). Hier ist "oben" mit "Himmel" gleichgesetzt, außerdem ist "oben" der göttliche Bereich (siehe 11,41).

Dem Herkommen entspricht die irdische oder himmlische Redeweise. Jesus, der das Himmlische sieht, muß es gleichwohl mit irdischen Worten aussagen, was sie zu Symbolen der himmlischen Welt macht. Die Akkusative *ta epigeia* und *ta epourania* in 3,12 kann man als Akkusative der Beziehung (bei Johannes sicher in 6,10 belegt) auffassen, so daß zu übersetzen wäre: "Wenn ich (es) euch mit Bezug auf die irdischen Dinge sage und ihr glaubt nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich (es) euch mit Be-

---

ly, a symbol is 'a connecting link between two different spheres.'" (Harry Levin, *Contexts of Criticism*, 1957, 200; zitiert nach: R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 1983, 182).

51 "Trotz aller verwirrenden Divergenzen stimmen die vielen metaphorologischen Konzeptionen darin überein, daß in der Metapher zwei Größen zusammenwirken, die freilich sehr vielfältig bestimmt werden; am häufigsten als zwei Wortbedeutungen oder Sinnbezirke, als zwei semantische Felder, Ebenen oder Sphären, näherhin etwa als wörtliche und übertragene oder eigentliche und uneigentliche Bedeutung, als Bild und Sache, Bildspender und Bildempfänger, Wort und konterdeterminierender Kontext, Referenz ersten und zweiten Grades, Fokus und Rahmen, vehicle und tenor und vieles andere, in Kurzformel: 'two ideas for one'" (O. Schwankl, *Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum*, in: K. Kertelge, *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, 1990, 136f).

zug auf die himmlischen Dinge sage?"<sup>52</sup> Im Kontext des Nikodemusgesprächs ist diese Bemerkung auf die Rede von einer neuen Geburt zu beziehen. Jesus verwendet einen Begriff aus der Erfahrungswelt des Irdischen; er redet "mit Bezug auf das Irdische". Zugleich ist aber offensichtlich, daß die irdische Geburt nicht gemeint ist. Etwas Himmlisches ist gemeint, die Ermöglichung neuen Lebens, wobei allerdings auch hier zu beachten ist, daß Leben nicht das biologische Leben und womöglich dessen endlose Dauer meint. Das Irdische will nicht irdisch verstanden werden, die Worte des johanneischen Jesus sind wie Spiegel, in denen es mehr zu entdecken gibt als nur das Spiegelglas. So gesehen enthält 3,12 einen hermeneutischen Schlüssel zur Sprechweise Jesu, von der ja schon in 3,8 die Rede war, und in 3,11 beteuert Jesus, daß seiner scheinbar so unverständlichen Rede ein klar gesehener Sachverhalt zugrunde liegt. Doch coram mundo läßt er sich nur irdisch aussagen. Die johanneische Sprachkunst besteht freilich darin, diesem Irdischen einen überirdischen (himmlischen) Glanz verliehen zu haben, so daß die Frage nach dem Ursprung dieser Herrlichkeit sinnvoll bleibt,

---

<sup>52</sup> "Das in der Exegese vielumstrittene Begriffspaar Irdisches-Himmlisches" (C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Band 1, 2001, 84) ist grundsätzlich mit dem Dualismus in Verbindung zu bringen. Vgl. J. Blank: 3,12 "greift mit seiner Unterscheidung zwischen den 'irdischen Dingen' und den 'himmlischen Dingen' die Sprache des johanneischen Dualismus auf ..." (*Das Evangelium nach Johannes*, Teil 1a, 1981, 238). Ebenso R. Schnackenburg: "Die Ausdrücke 'irdisch - himmlisch' dürften allgemein mit der joh. 'vertikalen' Blickweise zusammenhängen, die den irdischen und himmlischen Bereich konfrontiert" (*Das Johannesevangelium*, 1. Teil, 1979, 391). Die über diese grundsätzliche Einordnung hinausgehende Identifikation der himmlischen Dinge mit dem in 3,13ff Gesagten (vgl. C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Band 1, 2001, 85) überzeugt jedoch nicht. Richtiger scheint es mir zu sein, das Himmlische nicht auf der Textebene suchen zu wollen, sondern die johanneischen Mißverständnisse in die Lösung des Problems einzubeziehen. Dann stellt sich die Vermutung ein, daß das Himmlische die Entdeckung des christologischen Sinnpotentials ist, die die Gemeinde des Geliebten, geleitet durch den Geist der Wahrheit, nach Ostern machte, als sie sich von der bloß irdischen Verstehensweise der Überlieferungen nicht mehr aufhalten ließ.



weil sie nämlich einen Anhaltspunkt auf der Ebene des Textes hat.

Geht man ernsthaft davon aus, daß der zweite Sinn an sich unsagbar ist - unsagbar vor einer Zuhörerschaft, welche die neue Geburt nicht erfahren und das Reich Gottes nicht gesehen hat (siehe 3,3) -, dann sollte eine Exegese, die diesen Sinn dennoch anvisiert, nicht dem Fehler verfallen, ihn vollständig und erschöpfend an die Oberfläche der Worte zu heben. Der zweite Sinn ist immer nur *in* und *mit* den Gegenständen des ersten Sinnes aussagbar, wie auch das Licht nur an Objekten sichtbar wird, die es reflektieren. Licht an sich ist unsichtbar. Jede Auslegung des zweiten Sinnes bleibt immer den Objekten und Begriffen dieser Welt verhaftet. Der zweite Sinn in seiner Fülle ist so unerreichbar wie eine Asymptote, an die man sich wohl (begrifflich) annähern kann, - doch der Sprung in die Anderswelt des Christus und seiner Schüler (so verstehe ich das Wir in 3,11) ist damit nicht vollzogen, dem "Lehrer Israels" (3,10) bleibt als Gnade nur die Wahrnehmung der Differenz.

2.5. *Die Elemente des impliziten Kommentars (Culpepper)*. Daß in der johanneischen Sprache "overtones"<sup>53</sup> mitschwingen, meint auch R. Alan Culpepper. In seinem Buch "Anatomy of the Fourth Gospel" schreibt er: "In John, the reader finds that the evangelist says a great deal without actually saying it."<sup>54</sup> Die Spannung zwischen sichtbar und unsichtbar in der Person Jesu (1,18) wiederholt sich in seiner Rede in der Spannung zwischen sagbar und unsagbar. Das ungesagt Gesagte, die - wie Culpepper auch formuliert - "subterranean frequencies"<sup>55</sup> sind in drei literarischen Gattungen hörbar, nämlich den "misunderstandings" der "irony" und im "symbolism".

---

<sup>53</sup> R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 1983, 151.

<sup>54</sup> R. A. Culpepper, a.a.O., 151.

<sup>55</sup> R. A. Culpepper, a.a.O., 151.

2.5.1. *Mißverständnis*. Ein Beispiel für ein Mißverständnis ist 2,19-21. Jesus treibt oder peitscht die Verkäufer und Geldwechsler aus dem Tempel (2,14f); mit dem Taubenverkäufern geht er etwas schonender um, doch werden auch sie unmißverständlich aufgefordert, ihre Tätigkeit zu beenden (2,16). Die Schlußbemerkung - "macht das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhaus!" (2,16) - zeigt, daß sich der Kult Gottes und der des Geldes nicht vertragen (siehe in der synoptischen Tradition Mt 6,24). Das Verb "austreiben (ekballō 2,15)" begegnet bei den Synoptikern auch im Zusammenhang der Dämonenaustreibungen und bei Johannes in 12,31, wo der Herrscher dieser Welt ausgetrieben wird und anschließend (12,32) die Gemeinschaft mit Gott aufleuchtet. Der Gewaltakt Jesu wird oft (Tempel)Reinigung genannt, wobei jedoch zu beachten ist, daß "reinigen" in 2,13-22 nicht vorkommt.

Die Juden fragen nach einem Zeichen der Bevollmächtigung für dieses Tun. Daraufhin gibt Jesus die Antwort: "Löst diesen Tempel auf, und in drei Tagen werde ich ihn (wieder) aufrichten." (2,19). Das Mißverständnis ist durch den Doppelsinn von "dieser Tempel" bedingt. Die Juden sehen darin den Herodianischen Tempel (2,20); Jesus hat jedoch "den Tempel seines Leibes" (2,21)<sup>56</sup> und seine Auferstehung ("in drei Tagen" 2,20) im Auge. Darauf deutet auch das Verb "aufrichten" (egeirō in 2,20.22), das

---

<sup>56</sup> Zur Deutung des Tempels als Leib Jesu: J. Blank sieht einen Zusammenhang des Tempelwortes 2,19.21 mit der Schilderung des himmlischen Jerusalems in der Apokalypse: "Einen Tempel sah ich nicht in ihr. Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher des Alls, ist ihr Tempel, und das Lamm" (Apk 21,27), und fährt dann fort: "Der Sinn des Bildwortes ist also nach Johannes: Jesus in seiner Person ist der 'neue Tempel', die Stätte der Gottesgegenwart. Und zwar ist er das als der 'Erhöhte', der Gekreuzigte und Auferstandene." (Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 212). Die "Ausdrücke für 'Niederreißen' (lyein, vgl. 1 Joh 4,3 v. l.) und 'Errichten' (egeirein)" machen es möglich, unter dem Tempel den Leib zu verstehen, weil sie "sich sowohl auf ein Gebäude als auch auf den Leib Jesu beziehen können; der zweite Terminus ist der geläufige für 'Auferwecken'." (R. Schnackenburg, Das Johannes-evangelium, 1. Teil, 1979, 364).

Christi Auferstehung von den Toten bezeichnet. Weitere Obertöne werden hörbar, wenn man in der Konkordanz unter "lösen" (lyō 2,19) nachschaut. Im Johannesevangelium ist damit auffallend oft das Thema der Auflösung oder Nicht-Auflösung der Gebote (Sabbatgebot 5,18), des Gesetzes (7,23) oder der Schrift (10,35) verbunden.<sup>57</sup> Hebt die Auferstehung (= das Evangelium) das Gesetz auf oder setzt sie dieses auf neue Weise in Kraft (vgl. das "neue Gebot" in 13,34)? Zu den noch feineren Obertönen mag ferner gehören, daß Lazarus noch gebunden aus seinem Grab kam und erst durch Jesus - "Löst ihn und lasst ihn fortgehen!" (12,44) - aus diesem Zustand erlöst wurde. Jesus hingegen, der auch durch den Tod gebunden wurde (vgl. deō in 11,44 mit Bezug auf Lazarus und in 19,40 mit Bezug auf Jesus), kann sich aus eigener Kraft aus dieser kalten Umarmung lösen (beachte das Motiv der Leichenbinden in 19,40; 20,5-7). Über dem Grundton von 2,19 werden also zahlreiche Obertöne hörbar, deren Klangmuster jedoch kaum zu entziffern sind, - zunächst führt uns noch die Wortkonkordanz, dann die Sinnkonkordanz und schließlich wohl nur noch das Gefühl weiter, die Konkordanz des Herzen, die intime Übereinstimmung mit dem namenlosen Evangelisten. Auf diese Hermeneutik der Liebe (bzw. des Lieblingsjüngers) werde ich im folgenden Kapitel eingehen.

Die johanneischen Mißverständnisse bestehen nach Culpepper aus drei Elementen. "(1) Jesus makes a statement which is ambiguous, metaphorical, or contains a double-entendre; (2) his dialogue partner responds either in terms of the literal meaning of Jesus' statement or by a question or protest which shows that he or she has missed the higher meaning of Jesus' words; (3) in

---

<sup>57</sup> R. Schnackenburg wägt das Für und Wider "einer tieferen symbolischen Deutung" ab, wonach die Tempelreinigung "die Überwindung des jüdischen Kultus durch Jesus, seine Person und seine Gemeinde veranschaulichen" soll. Die ekklesiologische Deutung des Leibes Christi tut sich jedoch "nur im Hintergrund auf; die nächste Deutung bleibt die christologische" (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 370f).

most instances an explanation is then offered by Jesus or (less frequently) the narrator."<sup>58</sup> Und Jürgen Becker charakterisiert sie so: "In den joh[anneischen] Dialogen begegnen häufig Mißverständnisse, die nach einem ganz bestimmten Schema funktionieren. Dabei hat ein Wort zwei Bedeutungen. Das Mißverständnis basiert auf dem irdischen Sinn, während die göttliche Bedeutung den eigentlichen Sinn erschließt."<sup>59</sup>

2.5.2. *Ironie*. Transparenz wird im Johannesevangelium auch durch Ironie erreicht, denn sie kann stets vom Leser als solche erkannt und *durchschaut* werden, er ist nie ihr Opfer, sondern, sofern er will, immer ihr Nutznießer. R. Alan Culpepper schreibt: "The reader is invited by the irony to leap to the higher level and share the perspective of the implied author."<sup>60</sup>

Der Prozeß Jesu vor Pilatus (18,28-19,16) ist ein schönes Beispiel johanneischer Ironie. Die Juden führen Jesus in das Prätorium, sie selbst aber bleiben draußen stehen, "um [so ihre Absicht] nicht unrein zu werden, sondern um das Passa essen zu können." (18,28). Schon hier ist Ironie spürbar, denn erstens ist der durch die Auslieferung Jesu (18,30) dokumentierte Unglaube Sünde (16,9), die Juden verunreinigen sich also, und zweitens können sie, indem sie Jesus verwerfen, das Fleisch des wahren Passalamms (19,36) nicht essen. Sie erreichen also ironischerweise genau das Gegenteil ihrer Absicht und stehen nun ihrer-

---

<sup>58</sup> R. A. Culpepper, a.a.O., 152.

<sup>59</sup> J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10, 1985, 135.

<sup>60</sup> R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 1983, 167. Vgl. auch K. Scholtissek: "Zur Deutung joh Ironien gehört die Berücksichtigung der zwei wesentlichen Kommunikationsebenen: Die Erzählregie des Evangelisten erlaubt es den Lesern und Hörern (Kommunikation durch Erzählung), ironische Verkehrungen mitzuvollziehen, während innertextlich (erzählte Kommunikation) die Erzählfiguren in der Begegnung mit Jesus (a) entweder erst über Mißverständnisse und die Selbstoffenbarung Jesu hinweg wirklich zu ihm finden, (b) die Begegnung zunächst unentschieden und offen bleibt oder (c) die Begegnung mit Jesus scheitert." (Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998) 253).

seits, weil sie das Prätorium nicht betreten wollen, unverhofft vor dem (noch leeren) Richterstuhl. Diese räumliche Aufteilung - die Juden *vor* dem Prätorium, Jesus (vorerst noch) *im* Prätorium - wird wichtig werden.<sup>61</sup>

Angeklagt wird das Königtum der Wahrheit (der Herrschaftsanspruch der Gotteswahrheit). Daß König bzw. Königtum Leitthemen sind, geht schon aus der Häufigkeit des Vorkommens dieser Begriffe hervor, siehe 18,33.36.37.39; 19,3.12.14.15; hinzu kommen die Dornenkrone (19,2.5) und der Purpurmantel (19,2.5). Daß es um das Königtum der Wahrheit geht, ist aus 18,37 ersichtlich, wo der johanneische Jesus sagt: "Ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme." Dazu ist hier zweierlei zu bemerken. Erstens, "Zeuge sein" (*martyreō*) ist ein Wort, das zum Gerichtskontext gehört. Ironischerweise bezeugt ausgerechnet der Angeklagte die Wahrheit, während die richterliche Instanz, Pilatus, ihr Unvermögen in Sachen Wahrheitsfindung offen ausspricht ("Was ist Wahrheit?" 18,38). Zweitens ist mit Wahrheit im Johannesevangeliums die Befreiung verbunden (siehe 8,32). Die Ironie besteht also darin, daß sich die Juden zum Fest der Befreiung aus Ägypten gegen die befreiende Wahrheit entscheiden.

Die Gerichtsverhandlung Jesu (im doppelten Sinne des Genitivs)<sup>62</sup> erreicht ihren Höhepunkt, als Jesus aus dem Prätorium geführt wird (19,13a). Der unmittelbar folgende Teilvers (19,13b) "und er setzte (sich) auf den Richterstuhl" kann intransitiv, "er [Pilatus] setzte sich ...", oder transitiv, "er [Pilatus] setzte ihn [Jesus] ...", oder sogar intransitiv mit einem Subjektwechsel, "er

---

<sup>61</sup> Zur Raumeinteilung vgl. J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 148-150.

<sup>62</sup> "Geht es auf einer ersten Ebene um den von der Welt gegen Jesus angestregten Prozess, so auf einer tieferen Ebene um den Prozess, den Jesus gegen die Welt führt." (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 136).

[Jesus] setzte sich ...", verstanden werden.<sup>63</sup> Die Ironie ist unüberbietbar! Der Angeklagte sitzt auf dem Richterstuhl, die Ankläger stehen buchstäblich vor ihrem eschatologischen Richter und sprechen sich selbst das Urteil: "Wir haben keinen König außer dem Kaiser!" (19,15). Damit ist das Gericht zu Ende, das Gottesvolk hat Gott verleugnet, - am Kreuz wird die neue Gemeinde entstehen (19,25-27).<sup>64</sup> Das Gericht hat sich so vollzogen, wie Jesus es angekündigt hat, als Selbstgericht coram Deo. Die Sendung des Sohnes geschah nicht zum Gericht, sondern zur Rettung (3,17; 12,47); zugleich aber provozierte sie die Antworten des Glaubens und des Unglaubens und wurde somit den Ungläubigen zum Gericht. Denn das ist das Gericht: "Das Licht ist in die Welt gekommen, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse." (3,19). Die Vorliebe für die Finsternis aus der heimlichen Bosheit des Herzens offenbarte sich schonungslos damals, am Karfreitag. Der dornengekrönte König wurde zum Zeichen dafür, daß die Wahrheit in der Welt als Anmaßung, ja als Verbrechen angesehen wird, die Kreuzigung war dementsprechend die Zeichenhandlung des letzten Propheten (6,14; 7,40). Und die Ironie des Todes war die Auferstehung.

2.5.3. *Symbolik*. Die Symbolik des vierten Evangeliums wird mich in den folgenden Kapiteln beschäftigen, wo es um den Lieblingsjünger, die Christologie und die Soteriologie gehen wird.

2.6. *Die Zeichen oder die Transparenz der Wunder*. "Zeichen"

---

<sup>63</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 3. Teil, 1975, 304f. K. Scholtissek, Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998), Anm. 60, 248. Für die Annahme, daß die Doppeldeutigkeit in 19,13 gewollt ist, spricht zudem die Beobachtung, daß der angeklagte Jesus auch andernorts im Johannesevangelium die Rollen umkehrt und zum Richter (5,22.27.30) und Ankläger (5,36-44, 7,17-24; 8,12-58) wird.

<sup>64</sup> "Die rätselhafte Szene zwischen dem Gekreuzigten, seiner Mutter und dem Lieblingsjünger (19,25-27) symbolisiert die Gründung der Kirche." (J. Zumbstein, Kreative Erinnerung, 1999, 137).

(*sēmeia*), so nennt das Johannesevangelium die Wunder Jesu. Diese Begriffswahl und der Umstand, daß bei den Synoptikern der Ausdruck "Machttat" (*dynamis*) üblich ist, der im Johannesevangelium überhaupt nicht vorkommt, lassen vermuten, daß das Logosevangelium die Semantik des Wunderbaren<sup>65</sup> lesen will. Das Staunen ist nicht die Endstation des Verstehens, der vordergründige Nutzen der Wunder (6,26) nicht ihr eigentlicher Sinn, die beeindruckenden Krafttaten Jesu sind Buchstaben und Schriftzeichen des Logos. Daß Jesu Tun für einen tieferen (göttlichen) Sinn transparent ist, mag die Frage im Anschluß an die Fußwaschung nahelegen: "Erkennt ihr, was ich an euch *ge*tan habe?" (13,12). Die Fußwaschung wird zwar nicht zu den Zeichen gezählt, aber die hier offen ausgesprochene Struktur zeigt sich auch in Jesu Zeichen, beispielsweise in der Heilung des Blindgeborenen, bei der es erkennbar nicht nur um das natürliche Augenlicht geht, man achte nur auf das Thema Licht und Finsternis und das Schlußurteil des Evangelisten: "Er hat ihre Augen blind gemacht" (12,40; Jes 6,10). Auch für die Wunder gilt: Johannes führt uns nicht weiter von ihnen weg, sondern tiefer in sie hinein, - und dadurch werden sie zu Zeichen.

In ihnen wiederholt sich das auch in der Christologie beobachtbare Beisammensein von sichtbar und unsichtbar,<sup>66</sup> wobei unsicht-

---

<sup>65</sup> Das Wortspiel Semantik / Semeia sei gestattet. Sinnvoll ist es insofern, als das Logosevangelium anhand der Wunder (und der anschließenden Offenbarungsreden) die Bedeutung der Person Jesu darstellen will. Zur Aufhellung des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes sind freilich andere Beobachtungen heranzuziehen. So ist Semeia die Septuagintaübersetzung des alttestamentlichen *ʾōt* (ThWAT I, Sp. 183), und es gibt Gemeinsamkeiten mit den Zeichen des Exodus und den prophetischen Zeichenhandlungen.

<sup>66</sup> R. Schnackenburg macht auf eine Strukturähnlichkeit zwischen den johanneischen Zeichen und der Person des inkarnierten Logos aufmerksam: "So hoch der Logoshymnus die Geistigkeit und Göttlichkeit des Logos preist, ebenso hart setzt er daneben die Tatsache seiner 'Fleisch'-Werdung. Ähnlich besitzen die *sēmeia* eine materielle 'Erscheinungsform' und verbergen darunter doch einen tief geistigen, näherhin christologischen Sinn." (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 354).

bar (nämlich den Augen des Leibes) gleichbedeutend ist mit den-Augen-des-Glaubens-sichtbar. Denn Glauben und Erkennen sind im Johannesevangelium austauschbar (6,69; 14,9-10; 17,8). Jesus ist das Licht, glauben an den Sohn oder Gesandten (3,36; 6,29) ist daher glauben an das Licht (12,36), und jeder, der sich von diesem Licht die Augen öffnen läßt, wird zu einem "Sohn des Lichtes" (12,36), zu einem Erkennenden im Lichte der Sonne, deren Gesandter eben das Licht ist. Die Erkenntnis des Glaubens ist allerdings keine angelernte oder rein intellektuell herstellbare, sondern die Frucht des Gehorsams gegenüber dem Wort, das Jesus im Grunde genommen selbst ist (7,17; 8,31f; 14,21). Wo die einen also staunend, zufrieden oder verärgert vor dem Wunder stehen, betritt der Glaubende dessen göttliches Geheimnis.

Daß die Zeichen eine sichtbare Seite haben ist offensichtlich, denn man kann sie sehen (2,23; 4,48; 6,2.14.26.30; beachte auch "zeigen" in 2,18), Zeichen sind Taten, ständig ist "Zeichen" mit "tun" verbunden (2,11.23; 3,2; 4,54; 6,2.14.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30),<sup>67</sup> und Taten sind nach außen hin sichtbar. Darüber hinaus haben sie aber auch eine nur den Augen des Glaubens sichtbare Seite. Sie zeigt sich schon daran, daß "Zeichen" und "glauben" oft zusammen genannt werden (2,11.23; 4,48; 6,30; 7,31; 12,37; 20,30f). Inhaltlich geht es immer darum, anhand der Zeichen die Bedeutung der Person Jesu zu entziffern.<sup>68</sup> Für Nikodemus steht aufgrund der Zeichen fest, daß Jesus

---

<sup>67</sup> Vgl. auch den Zusammenhang von Zeichen und Werke (*erga*) im Johannesevangelium. Nach der grundsätzlichen Feststellung, daß beide Ausdrücke "von der Sache her einen gemeinsamen Verwendungsbereich" haben, untersucht R. Schnackenburg dann ihre Besonderheiten (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 347-350). Ausführlich hierzu: W. Wilkens, Zeichen und Werke: Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Reststoff (AThANT 55), 1969.

<sup>68</sup> Zum christologischen Bezug der johanneischen Zeichen: "Alle als *sēmeia* bezeichneten Großwunder lenken den Blick mit aller Gewalt auf den, der sie wirkt, und machen die ihm verliehene Hoheit und Heilsmacht transparent." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 352). Nach J. Blank haben die Zeichen bei Johannes "klar und deutlich einen christologi-



"als Lehrer von Gott gekommen" und "Gott mit ihm ist" (3,2). Und das Volk meint angesichts der Speisung: "Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll." (6,14), oder hält Jesus bei einer anderen Gelegenheit, aber ebenfalls unter Berufung auf seine Zeichen, für den Christus (7,31). Selbst die Ungläubigen können sich diesem hermeneutischen Horizont im Prinzip nicht verweigern; so sind sich in 9,16 einige Pharisäer, gebunden durch ihr Sabbatverständnis, darin einig, daß dieser Jesus nicht "von Gott" ist, woraufhin andere einwenden, wie dann aber ein Sünder solche Zeichen tun könne. Die Glaubenssicht der Jünger, was sich ihnen erschließt, das umrahmt im Johannesevangelium die Aussagen über die Zeichen (siehe 2,11 und 20,30f). So offenbart sich ihnen durch das Weinwunder Jesu Herrlichkeit (2,11), und die für das Johannesevangelium ausgewählten Zeichen sollen in der Gemeinde den Glauben veranlassen, "daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes" (20,30f).

An Stellen, die erwarten lassen, daß sie das Ganze des Evangeliums im Auge haben, ist von Zeichen die Rede. Nachdem dieser Begriff nur im ersten Teil des Evangeliums vorgekommen ist (die einzige Ausnahme ist 20,30f), beginnt der Verfasser seine abschließende Beurteilung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit den Worten: "Obwohl er so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn" (12,37). Gerade von den außerordentlichen Werken Jesu hätte man erwarten können, daß sie seine göttliche Herkunft und Identität eindeutig ausweisen, wenn schon von den Worten diese Beweis- und Überzeugungskraft offenbar nicht ausgeht (siehe 10,37f). So avancieren also im Schlußurteil die Zeichen zum Hauptinhalt des Evangeliums. Auch die abschließende Bemerkung in 20,30f subsummiert das gesamte Evangelium unter dem Begriff des Zeichens.<sup>69</sup> Man ge-

---

schen Bezug und symbolischen Charakter" (Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 190).

<sup>69</sup> Das Vorkommen von "Zeichen" im Schlußwort des Evangelisten wirft Fragen auf, denn auffällig ist, "daß der Evangelist von *sēmeia* spricht, obwohl

winnt den Eindruck, als seien sie der Kern des Evangeliums und die Worte Jesu "nur" deren verbale Übersetzung. In mehreren Fällen läßt es sich sicher zeigen, daß die Worte im Dienste der Zeichen stehen, inwieweit hier aber ein Strukturmerkmal des ganzen Evangeliums sichtbar wird, vermag ich an dieser Stelle nicht zu untersuchen.

Auch am Anfang darf man eine Aussage über das Ganze erwarten. Die Wasser-Wein-Wandlung (2,1-11) tat Jesus als *archēn tōn sēmeiōn* ("Anfang der Zeichen" 2,11), wobei *archē* hier sowohl den zeitlichen ("erstes Zeichen", vgl. auch 4,54) als auch den grundsätzlichen Anfang ("Prinzip oder Urgrund der Zeichen") meint. Nachdem in 1,1-3 der Logos als Grundursache (*archē*) der Schöpfung eingeführt wurde, wobei der Zusammenhang mit dem Sprechen Gottes in Genesis 1 unübersehbar ist, erscheint beim zweiten Vorkommen von *archē* ein Wandlungswunder als Grundursache der Erlösung bzw. der neuen Schöpfung. Daß die johanneische Soteriologie Schöpfungshandeln ist, mag schon daraus ersichtlich sein, daß das schöpferische Sprechen Gottes in Jesus am Werke ist und soll im fünften Abschnitt meiner Arbeit ausführlicher dargestellt werden. Und daß eine Wandlung das Grundprinzip der Erlösung ist, mag der Auferstandene belegen, der wohl nicht einfach nur ein wiederbelebter Leichnam ist. Das Weinwunder ist ein Vorzeichen der Auferstehung und stellt insofern in nuce das Ganze des Evangeliums dar. Das erste Zeichen blickt auf das letzte, wobei die Auferstehung mit Blick auf 2,18f

---

dieser Ausdruck sonst der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu vorbehalten ist (Kap. 2-12)." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3. Teil, 1975, 401). Schnackenburg weist auf "eine sicherlich beabsichtigte Entsprechung zwischen 12,37 und 20,30" hin und gelangt zu dem Schluß, daß der Zeichenbegriff für den Evangelisten unter einem doppelten Aspekt steht: "einem negativen im Zusammenhang mit dem Unglauben und einem positiven, insofern an den recht verstandenen *sēmeia* wahrer und voller Glaube wachsen kann". (a.a.O., 401). Die Zeichen in 20,30 greifen nach Schnackenburg auf die in den Kapitel 2 bis 12 berichteten Geschehnisse, zugleich schließen sie aber auch die Erscheinungen des Auferstandenen ein.

als ein Zeichen angesehen werden kann. Die Parallelen sind offensichtlich: Das Weinwunder und die Auferstehung geschahen am dritten Tag (2,1).<sup>70</sup> Die Mutter Jesu (Symbol der Kirche) - Jesus nennt sie übrigens nie seine Mutter - erscheint nur beim Weinwunder und am Kreuz.<sup>71</sup> Die Stunde Jesu (2,4) ist die der Kreuzigung (12,27; 17,1). Durch die Wandlung des Wassers in Wein offenbart Jesus seine Herrlichkeit, ebenso dient auch das Kreuz der Verherrlichung. Dort wird dem Geber des Hochzeitsweins Essig, saurer Wein, gereicht. So ist das erste Zeichen Alpha und Omega in einem. Die große Wandlung von einer Religion, die mit Wasser reinigt (vgl. die steinernen Wasserkrüge zur Reinigung, 2,6), zu einer solchen, die ihre Schüler zu Reben am Weinstock Christi macht, wo sie sein Blut reinigt, ist hier, ganz am Anfang des Wirkens Jesu, schon angedeutet und vorgebildet.

Die Zeichen können den Glauben veranlassen, erzwingen aber können sie ihn nicht. Die Ambivalenz des Sichtbaren, das sich so oder so deuten läßt, bleibt bestehen. Daher lautet wohl nicht ohne Grund die Schlußbilanz des johanneischen Jesus: "Selig, die nicht sehen und doch glauben." (20,29). Gott kam in die Welt, - aber er hatte seinen "Ausweis" vergessen. Die Identität Jesu ließ sich nicht zweifelsfrei klären, das Fundament der Kirche, ihr Fels (Petrus) konnte daher nur der Glaube, das Christusbekenntnis sein. Oder doch nicht? So richtig diese Antwort ist, das johanneische Christentum schaut tiefer und beruft sich dabei auf

---

<sup>70</sup> R. Schnackenburg nennt die Möglichkeit, "daß der 'dritte Tag' symbolisch auf den Auferstehungsmorgen weist, besonders wenn man die 'Stunde' Jesu auf seine 'Verherrlichung' bezieht und das 'Zeichen' zu Kana als Antizipation und Verheißung dieser wahren Enthüllung seiner 'Herrlichkeit' versteht." (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 331). Er bleibt ihr gegenüber jedoch skeptisch. Nach U. Schnelle wird diese Interpretation "durch 2,4c.19.20 nahegelegt" (Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, 1987, 88).

<sup>71</sup> Auf diese Inklusion verweist J. Zumstein: "Die Mutter als Handlungsträgerin der Erzählung tritt sowohl bei der ersten als auch bei der letzten Offenbarungshandlung ihres Sohnes auf. Ihre Präsenz signalisiert die archē und das telos der Mission des Offenbarers." (Kreative Erinnerung, 1999, 174).

den Lieblingsjünger.

### 3. Der Lieblingsjünger

*3.1. Zum Ursprung der Transparenz im vierten Evangelium. 3.2. Die Lieblingsjüngerstellen. 3.3. Der Geliebte und die Liebe im vierten Evangelium. 3.4. Die beiden Kolpos-Stellen. 3.5. Der Lieblingsjünger und Petrus oder: Zum Profil der Liebe gegenüber dem Glauben.*

3.1. *Zum Ursprung der Transparenz im vierten Evangelium.* Die johanneische Gemeinde schreibt ihr Evangelium dem Lieblingsjünger zu.<sup>72</sup> Dieses Verfasserzeugnis kann, unabhängig davon, ob es historisch zutreffend ist oder nicht, als eine Aussage über den Ursprung oder die innere Bedingung der Transparenz der johanneischen Traditionen verstanden werden. Der Lieblingsjünger dokumentiert dann als literarische Gestalt, welchem Geist, welchen Voraussetzungen sich das ihm zugeschriebene Evangelium verdankt, und ist somit ein Schlüssel zum vierten Evangelium. In

---

<sup>72</sup> In der Forschung wird die Frage diskutiert, ob der geliebte Jünger eine historische oder eine symbolische Figur ist. Gute Gründe sprechen für eine historische Gestalt. Oft wird auf 21,20ff verwiesen, wo der Tod des Lieblingsjüngers vorausgesetzt wird. "21,20-23 rät dringend davon ab, die historische Individualität dieses Jüngers zu leugnen." (C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Band 2, 2001, 376). "Vor allem aber spricht für eine geschichtliche Gestalt 21,20-24." (J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 11-21, 1991, 519). Auch die Gemeinschaft des Lieblingsjüngers mit Personen, deren Historizität niemand anzweifelt, spricht für die erstgenannte Möglichkeit. "Da Petrus sicherlich im Joh nicht rein symbolisch oder fiktiv verstanden werden kann, kann auch die ihm zugeordnete Gestalt von L nicht Symbol oder Fiktion allein sein." (J. Becker, a.a.O., 519). "In der neueren Forschung zeichnet sich ein breiter Konsens in die Richtung ab, den 'Jünger, den Jesus liebte' als eine historische, nicht als eine nur symbolische Figur aufzufassen. Der Hauptgrund ist Joh 19,25-27. Offenbar gab es Nachrichten über die weitere Biographie der Mutter Jesu, und diese hätte man wohl kaum mit einer nur symbolisch gemeinten Figur verbinden können." (K. Berger, *Im Anfang war Johannes*, 1997, 96). Hinter dem Lieblingsjünger steht also eine historische Persönlichkeit. Gleichwohl erscheint sie auf der literarischen Ebene des Evangeliums idealisiert, wodurch sie anzeigt, welchen geistigen und nicht primär personellen Ursprung die johanneische Jesusinterpretation hat.

diesem Sinne ist der Schüler der Liebe genau an dieser Stelle zu untersuchen, bevor ich im vierten Kapitel Jesus und im fünften seine Sprache darstellen werde. Daß sie im vierten Evangelium so eigentümlich verklärt erscheinen, verdanken sie dem verklärenden Blick der Liebe, aus dem diese Interpretation der bruta facta einer Freudenträne (vgl. Freude ausgerechnet in den Abschiedsreden) gleich entquollen ist.

3.2. *Die Lieblingsjüngerstellen.* Zu den Lieblingsjüngerstellen gehören die, welche diesen Jünger als den bezeichnen, den Jesus liebte, also 13,23-25; 19,26f; 20,2-10; 21,2-8.20-24. Diese formelhafte Wendung ist in 13,23; 19,26; 21,7.20 mit **agapaō** und in 20,2 mit **phileō** gebildet. Außerdem ist dieser Jünger in 18,15f und 19,35 gemeint. Daß er in 18,15f gemeint ist, legt mit Blick auf 20,2 die Bezeichnung der "andere Jünger" nahe und dessen Gemeinschaft mit Petrus.<sup>73</sup> 19,35 bezieht sich auf 19,26f, so daß der Zeuge auch hier als der Lieblingsjünger zu gelten hat.<sup>74</sup> Hingegen dafür, daß er auch in 1,37.40 gemeint sein könnte, scheint mir doch zu sehr der Wunsch ausschlaggebend zu sein, den Verfasser schon von Anfang an in der Nachfolge sehen zu wollen.<sup>75</sup> Zwar wird im näheren Umfeld des namenlosen Jüngers auch Petrus genannt, doch damit ist jener noch nicht als der Lieblingsjünger identifiziert, zumal Andreas hier einen wichtigen Zug, nämlich die christologische Erkenntnis, mit diesem Jünger gemeinsam hat und dementsprechend auf Petrus einwirkt (vgl. 1,41f mit 21,7). Man könnte also auch Andreas mit dem Lieblingsjünger gleichsetzen.<sup>76</sup> Hinzu kommt, daß der Verfasser des

---

<sup>73</sup> Vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21, 1991, 518.

<sup>74</sup> Vgl. J. Becker, a.a.O., 517f.

<sup>75</sup> "Kein Leser des Joh kommt ohne vorherige Kenntnis von Joh 13 auf die Idee, in 1,43 den Lieblingsjünger zu sehen. Da umgekehrt auch Joh 13 keine Lesehilfe enthält, die nachträglich 1,43 im Sinne der Lieblings-Jüngertexte verstehen hilft, wird man den unbekanntem Jünger in 1,43 ohne Identifikation stehen lassen ..." (J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10, 1991, 123).

<sup>76</sup> K. Berger, Im Anfang war Johannes, 1997, 96 - 106 vertritt diese These. C.

vierten Evangeliums offenbar eine Kenntnis des Zwölferkreises hat (6,67.70), gleichzeitig aber die Berufung von nur fünf Jüngern berichtet, was wiederum zeigt, daß der Mut zur Lücke im vierten Evangelium sehr ausgeprägt ist. Ich halte es daher für wahrscheinlicher, daß die Berufung des Lieblingsjüngers dort nicht erzählt wird.

3.3. *Der Geliebte und die Liebe im vierten Evangelium.* Der Name des Jüngers wird im Evangelium nicht genannt - der Beitrag der Überschrift zur Identifikation des anonymen Jüngers soll hier nicht untersucht werden<sup>77</sup> -, stattdessen wird seine gesamte Persönlichkeit, sein ganzes Wesen in der Erfahrung der Liebe verdichtet, er ist der Jünger, *den* Jesus liebte. Der Akkusativ drückt, möglichst allgemein formuliert, das Betroffensein von Jesu Liebe aus.

Die Vorstellungen, die mit dem Namen des namenlosen Jüngers verbunden sind, erschließen sich, wenn man die Konkordanz zu Hilfe nimmt. Demnach kommen "lieben" (**agapaō** und **phileō**) und "Liebe" (**agapē**) insgesamt 57 mal im Johannesevangelium vor, davon entfallen nur 12 Belege auf den ersten Teil (Joh 1-12), hingegen 45 auf den zweiten (Joh 13-21). Das Übergewicht im zweiten Teil, in dem auch alle Lieblingsjüngerstellen zu finden sind, fällt auf und muß ausgewertet werden.

---

Dietzfelbinger hingegen schlägt Philippus vor: "In 6,7f; 12,21f erscheinen Andreas und Philippus als ein Jüngerpaar, und so vermutet man, daß in dem zweiten Jünger von 1,35-40 ursprünglich Philippus zu sehen ist." (Das Evangelium nach Johannes, Band 2, 2001, 374).

<sup>77</sup> Die Inscriptio **euangelion kata Iōannēn** ist bereits im Papyrus 66 (Datierung um 200) bezeugt. M. Hengel meint: "Bei allen vier Evangelien geht die Überschrift m. E. bis auf die Verbreitung des uns vorliegenden Textes in den christlichen Gemeinden zurück, andernfalls müßten wir *verschiedene* Titelvarianten besitzen." (Die johanneische Frage, 1993, 33). Ebenso J. Zumstein: "Es sprechen also gute Argumente dafür, dass die dem vierten Evangelium zugeordnete Überschrift nicht mit dessen Kanonisierung zusammenhängt, sondern dass sie aus der Zeit stammt, als dieses Werk zur Verbreitung freigegeben wurde ..." (Kreative Erinnerung, 1999, 16).

Im ersten Teil, der Offenbarung Jesu vor der Welt, betrifft die Liebe Gottes die Welt (3,16), allerdings nicht in ihrem Sosein, sondern als eine zu erlösende, und dann vor allem den Sohn in der Welt (3,35; 10,17; **phileō** in 5,20). Die Menschen hingegen (den Begriff "die Juden" vermeide ich hier) lieben Jesus nicht (3,19; 8,42), die "Liebe Gottes" ist nicht in ihnen (5,42). Die Kapitel 11 und 12 gehören noch zum ersten Teil, denn erst 12,37ff bieten ein Schlußurteil; andererseits erreicht die öffentliche Offenbarung Jesu bereits in Kapitel 10 einen Höhepunkt, indem Jesus seine Einheit mit dem Vater offen und ungeschützt ausspricht (10,30.39)<sup>78</sup>, und der Hohe Rat beschließt, Jesus zu töten (11,53). Die Kapitel 11 und 12 können daher als Scharnier zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Johannesevangeliums angesehen werden. Ein Übergang ist auch damit gegeben, daß die Liebe Gottes im 11. Kapitel erstmals über den Sohn hinaus und durch ihn weitere Personen erreicht, nämlich Lazarus und seine Schwestern (11,5; **phileō** in 11,3.36).

Der Lieblingsjünger begegnet ausschließlich im zweiten Teil, der Offenbarung Jesu vor den Seinen. Einesteils ist mit diesem geliebten Jünger offenbar eine ganz bestimmte Person gemeint, andernteils aber liebte Jesus all die Seinen (13,1.34; 15,9), so daß der Name denkbar ungeeignet scheint, das Besondere eines bestimmten Jüngers eindeutig zu benennen. Diese Spannung löst sich auf, sobald man beachtet, was von der Liebe vor allem in den Abschiedsreden gesagt wird.

Die Liebe Jesu zu den Seinen ist nur der eine Halbkreis, der durch den anderen, nämlich die Liebe zu Jesus, zum Vollkreis ergänzt werden soll. Jesus lieben bedeutet seine Gebote halten (14,15.21; 15,10). Diese Gleichsetzung beherrscht übrigens auch das Verhältnis Jesu gegenüber seinem Vater, auch der Sohn übt

---

<sup>78</sup> Außerdem erhält 10,41 ein Zeugnis, das dem in 21,24 vergleichbar ist. Die Struktur beider Verse ist die folgende: Eine Gruppe stellt einer Einzelperson das Zeugnis aus, daß sie Wahres über Jesus gesagt hat.

sich dem Vater gegenüber im Liebesgehorsam (14,31; 4,34<sup>79</sup>). Das Gebot, dessen Befolgung Inbegriff und Ausdruck der Liebe zu Jesus ist, besteht in der gegenseitigen Liebe (13,34; 15,12.17). Wie der Vergleich von 14,15.21 mit 14,23f zeigt, sind die Begriffe "Gebot" (*entolē*) und "Wort" (*logos*) austauschbar. Somit besteht die Liebe zu Jesus darin, die Worte des einen Wortes, des Logos, aufzunehmen, weswegen es nicht verwundert, daß die so verstandene Liebe zur Offenbarung der Gottesweisheit führt. Der Liebende empfängt den "Geist der Wahrheit" (14,15-17). Dem Liebenden offenbart sich der Logos (14,21 *emphanizō*), in dem sich Gott selbst ausspricht (14,24). Damit wird auch klar, warum sich Jesus nur seinen Schülern, nicht aber der Welt offenbaren kann, denn der Unterschied zwischen seiner Schülerschaft (14,23) und der Welt (14,24) besteht eben gerade in der Einstellung gegenüber den Worten Jesu, der seinerseits das Wort Gottes ist. Der Welt, die sich diesem Worte verweigert und verschließt, kann sich Jesus nicht offenbaren, weil das Wort als Gebot kein Teil ihres Willens und Lebens wird, nicht in sie eindringt und somit die Finsternis der Welt nicht überwinden kann. Seinen Freunden hingegen hat Jesus alles offenbart (*gnōrizō*), was er von seinem Vater gehört hat (15,15). Die Liebe zu Jesus mündet demnach folgerichtig in eine Offenbarung ein.

In diesem Kontext wird nun auch der Name des Lieblingsjüngers verständlich, denn das darin zum Ausdruck kommende Geliebtsein von Jesus meint die Fülle seiner Offenbarung. Zwar liebt Gott in Jesus die ganze Welt, aber was kann diese Liebe bewirken, wenn sich die Welt nicht erwärmen lassen will, wenn sie die Augen zukneift und ihre Finsternis mehr liebt als das Licht (siehe den ersten Teil des Johannesevangeliums und das Schlußurteil in 12,37ff)? Zwar liebt Jesus all die Seinen, aber das Echo dieser Liebe kann nur im Liebenden erschallen und verstanden werden, und diese Gegenliebe brennt auch im Jünger-

---

<sup>79</sup> In Hebr 5,8 ist eine Tradition aufbewahrt, wonach Jesus Gehorsam lernte.



kreis nicht vollumfänglich (14,28). Aus 14,21 geht deutlich hervor, daß die Offenbarung der Liebe nur dort geschehen kann, wo der Schüler seine Liebe im Gebotsgehorsam übt. "Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." (14,21). Daß diese Übung die Grundlage johanneischer Erkenntnis ist, zeigen auch 7,17 und 8,31f. "Wenn jemand seinen [Gottes] Willen tun will, wird er erkennen, ob diese Lehre aus Gott ist oder ob ich von mir her rede." (7,17). Das Herkommen der Person und der Lehre Jesu ist ein Hauptinhalt johanneischer Christuserkenntnis; 7,17 zeigt daher ohne Nennung des Lieblingsjüngers, woher diese Erkenntnis kommt. "Wenn ihr in meinem Wort bleibt, dann seid ihr tatsächlich meine Schüler und werdet die Wahrheit erkennen" (8,31f). Dieses Bleiben im Worte Jesu korrespondiert in 15,9 mit dem Aufruf Jesu "Bleibt in meiner Liebe!"; auch hier wird deutlich, welche Praxis die Grundlage der johanneischen Schule und ihrer Christuserkenntnis ist. Das Geliebtsein von Jesus, das im Schüler, den Jesus liebte, im Evangelium als Person gegenwärtig ist, meint die Liebe des Erlösers, die nur im Liebenden ihren lichten Glanz entfalten kann. Der Lieblingsjünger ist somit der Interpret des von Gott gesandten Sohnes.

3.4. *Die beiden Kolpos-Stellen.* Darauf deutet auch das zweimalige Vorkommen von *kolpos* im Johannesevangelium. Dieses Wort kommt im Neuen Testament ohnehin nur viermal<sup>80</sup> vor und im Johannesevangelium außer in 1,18 nur noch in 13,23. Im Prolog (1,18) drückt es die intime Verbundenheit Jesu mit seinem Vater und daher die vertraute Kenntnis seines Ursprungs in Gott aus. Jesu Sein wurzelt im Schoße des Vaters. In 13,23 drückt es analog die intime Nähe des Lieblingsjüngers zu Jesus aus. Sie befähigt ihn zum Interpretieren des innersten Geheimnisses der Person Jesu. Der Gesandte des Vaters fand im Lieblingsjünger den Ge-

---

<sup>80</sup> Lk 6,38; 16,23; Joh 1,18; 13,23.

sandten (Apostel) und Herzenskenner des Sohnes. Wie der einziggeborene Sohn an der Brust des Vaters ruht (1,18), so der Lieblingsjünger an der Brust Jesu (13,23). Somit ist eine exegetische Linie vom Vater über den Sohn als den Interpreten des Vaters bis zum "Jünger, den Jesus liebte" als den Interpreten des Sohnes zu ziehen.<sup>81</sup> Dieser Name in Verbindung mit der dargestellten zweimaligen Verwendung von *kolpos* im Johannesevangelium soll sagen, daß die Liebe derjenige Hermeneut des gesandten Wortes ist, der dessen Tiefen erfassen kann.

*3.5. Der Lieblingsjünger und Petrus oder: Zum Profil der Liebe gegenüber dem Glauben.* Der Lieblingsjünger tritt mit einer Ausnahme (19,25-27) immer in Verbindung mit Petrus auf. Das Interesse an diesen beiden Personen ist nicht vorrangig biographischer Natur, vielmehr werden hier in narrativer Theologie zwei Prinzipien des Christentums bedacht, und zwar Liebe und Glaube. Die Exegese hat erkannt, daß der Fels (Petrus, Kephas in 1,40.42), dem das Hirtenamt anvertraut wird (21,15-17), für die Gesamtkirche steht bzw. genauer für das sie tragende Bekenntnis des Glaubens (6,68f; Mt 16,16.18).<sup>82</sup> Die Kirche ist Kirche nur kraft des Bekenntnisses, daß Jesus der Christus ist. Petrus

---

<sup>81</sup> "Das durch den Begriff *kolpos* gegebene Lesesignal ist deutlich und verweist darauf, dass der Lieblingsjünger Jesus gegenüber dieselbe Stelle einnimmt wie dieser gegenüber Gott. Wie Jesus aufgrund seiner engsten Vertrautheit mit dem Vater dessen Offenbarer und Interpret vor den Menschen ist, so wird der Lieblingsjünger aufgrund seiner engen Vertrautheit mit Jesus dazu befähigt, dessen Wort vor den Glaubenden zu bezeugen und zu interpretieren." (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 173).

<sup>82</sup> "Petrus steht für den gesamt kirchlichen Horizont." (J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 11-21, 1984, 520). Der Auftrag Jesu: "Weide meine Schafe!" (21,17) meint die "Übertragung des 'Hirtenamtes' an Petrus" (J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, Teil 3, 1977, 204; ebenso R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, 1975, 436). So sehr diese Deutung zu bejahen ist, so sehr ist sie der Gefahr amtlicher Vereinnahmungen bis hin zum Petrusamt im Sinne des Papsttums ausgesetzt. Daher mein Versuch, in Petrus zunächst nur die Bekenntnisfunktion des Glaubens zu sehen.

steht für diese felsenfeste Überzeugung, auf welche die Gemeinschaft der Gläubigen gegründet ist. Das johanneische Christentum anerkennt die pastorale Leitfunktion des Glaubens (21,15ff), strebt aber eine Vertiefung an, nämlich die größere Christusunmittelbarkeit,<sup>83</sup> wie sie der Geliebte gegenüber dem Fels des Glaubens darstellt. Der Glaubenseifer des Felsenjüngers ist nicht selten übereilt und kurzsichtig (13,6-10.36-38), gebärdet sich kämpferisch (18,10), doch stellt sich gerade im Kampf für die gute Sache dem göttlichen Heilsplan in den Weg (18,11). Zwar stellt der Glaube eine Erkenntnis dar (6,69), aber eine, die sich zuweilen selbst überschätzt. Die johanneische Erkenntnis hingegen speist sich aus dem tiefsten und eigentlichen Grund des Christusgeheimnisses, aus der Liebe (3,16). "Wenn ihr in meinem Wort bleibt, dann seid ihr tatsächlich meine Schüler und werdet die Wahrheit erkennen" (8.31f). In seinem Wort bleiben bedeutet lieben, und dieser Liebe enthüllt sich die Wahrheit, die Christus selbst ist. Die Liebe ist das Auge des johanneischen Christentums, der Glaube hingegen die Grundlage des petrinschen.

In 13,23-25 geht die Initiative, den Verräter herauszufinden, von Petrus aus. Das unausgesprochene und beklemmende Gefühl, die Ungewissheit der Jünger (13,22), spricht sich durch Petrus aus. Er ist der Mund der Jünger. Doch das sich durch ihn artikulierende Bedürfnis kann nur durch das Geliebtsein von Jesus dessen Brust erreichen und beantwortet werden. Es mag sein, daß Petrus näher bei den Jüngern steht, denn er ist ihr Sprecher, der Lieblingsjünger aber ist näher bei Jesus. Diese Nähe, dieses Einssein, das durch keine Angst unterbrochen werden kann, steht am Ende ohne Petrus, sprachlos (die Gemeinde wird erst nach Ostern die Sprache des Glaubens wiederfinden), beim Kreuz und wird Zeuge der Vollendung (19,30; 13,1). Dort wird

---

<sup>83</sup> "Im Rahmen der Gesamtkirche versteht joh Christentum sich als unmittelbar zu Jesus - durch die Vermittlung von L[ieb]lingsjünger]." (J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21, 1984, 520).

der Schüler der Liebe zum Sohn der Kirche (Mutter Jesu), womit freilich nicht er ihrer, sondern sie seiner Obhut anheimgestellt ist (19,25-27).<sup>84</sup>

Am Ostermorgen ist auch Petrus wieder da und so kann der Verhältnisbestimmung von Fels und Liebe ein weiteres Kapitel, der Wettlauf zum Grab (20,1-10), hinzugefügt werden. Noch liegt die Osterbotschaft im Dunkeln (20,1), zwar ist das Grab offen, der Sinn aber für alle Beteiligten noch verschlossen.<sup>85</sup> Auf die Nachricht einer Frau hin, das Grab sei offen, der geliebte Leichnam weggenommen (20,2), eilen Petrus und der Lieblingsjünger zum Grab. Daß alle rennen, auch Maria von Magdala war zu den beiden Jüngern gerannt (20,2), ist narrativer Ausdruck der Emotionen (Bewegungen des Gemüts), die das leere Grab freisetzt und auslöst. Der Lieblingsjünger ist schneller als Petrus (20,4), das heißt er ist, seiner Wesensart der Liebe entsprechend, stärker bewegt. Petrus hingegen interessiert sich stärker für die den Sinnen zugänglichen Fakten,<sup>86</sup> er geht in das Grab hinein und sieht dort nicht nur die Leinentücher, sondern weitere an sich aufschlußreiche Einzelheiten (20,7), die gleichwohl als solche die Botschaft von der Auferstehung noch immer nicht preisge-

---

<sup>84</sup> "Wie H. Schürmann in exemplarischer und m. E. abschliessender Weise gezeigt hat, wird der Lieblingsjünger dazu aufgefordert, die Mutter aufzunehmen, und nicht umgekehrt." (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 164).

<sup>85</sup> Da "Dunkelheit" (skotia 21,1) ein johanneisches Vorzugswort ist, mit dem diese Theologie gerne arbeitet, und zudem ein Grabbesuch bei wirklicher Dunkelheit unwahrscheinlich ist, stellt R. Schnackenburg zu Recht die Frage: "Worin liegt ... die Symbolik? Nicht bei Jesus, der bereits auferstanden ist, vielmehr bei den Menschen, bei denen der Glaube an seine Auferstehung noch nicht erwacht ist (vgl. V 9)." (*Das Johannesevangelium*, 3. Teil, 1975, 362).

<sup>86</sup> R. Mahoney lenkt den Blick von den Personen auf ihre Handlungen bzw. Funktionen: "Petrus kommt, um gleichsam amtlich 'die Fakten festzustellen', der andere Jünger, um sie zu sehen und zu glauben. Danach wären nicht die 'Personen als solche' wichtig, sondern vor allem ihre Funktionen." (J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, Teil 3, 1977, 164f).

ben.<sup>87</sup> Daraufhin besichtigt auch der Lieblingsjünger, dem Beispiel des Petrus folgend, das Grab und glaubt. Man ist geneigt, dieses Glauben auf die Auferstehung zu beziehen. Dagegen spricht jedoch der unmittelbar anschließende Vers 20,9: "Denn noch verstanden sie nicht die Schrift, daß er von den Toten auferstehen müsse." Daher scheint es mir richtiger, dieses Glauben auf die Worte der Maria von Magdala zu beziehen; die Frau hatte Recht, das Grab ist offen, der Leichnam verschwunden.<sup>88</sup> Mehr konnte auch der Lieblingsjünger noch nicht glauben, noch war es nämlich dunkel. Erst ab 21,11ff wird sich der Sachverhalt durch die Erscheinungen des Auferstandenen aufklären.

Das 21. Kapitel ist, wie schon der Abschluß des Evangeliums in 20,30f zeigt, ein Neubeginn, der darin besteht, daß die bis dahin vorherrschende christologische Fragestellung durch die ekklesiologische abgelöst wird.<sup>89</sup> Petrus und der Lieblingsjünger ver-

---

<sup>87</sup> Man beachte die Klimax der Inspektion des Grabes: "Maria sieht den Stein von dem Grab entfernt (V 1b), der andere Jünger sieht schon die Leinentücher im Grab, Petrus schließlich betrachtet (*theōrei*) die Leinentücher und das zusammengewickelte, gesondert liegende Schweiß Tuch (V 6-7). Der Leser wird fortschreitend mit dem bedeutsamen Tatbestand vertraut gemacht." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3. Teil, 1975, 366).

<sup>88</sup> Diese Deutung erwägt L. Morris: "Or he may simply mean that now he believed Mary's story. It had sounded incredible enough, but now that John saw the tomb he recognized the truth of what she had said. He believed her." (The Gospel according to John, 1995, 737). Allerdings ist die Frau nach der von Petrus vorgenommenen Begutachtung der Fakten in einem entscheidenden Punkt widerlegt: ein Leichenraub hat nicht stattgefunden. Dagegen spricht das zusammengewickelte und an einem gesonderten Ort liegende Schweiß Tuch (vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3. Teil, 1975, 366f). Insofern glaubt der Lieblingsjünger nun doch nicht nur der Frau, sondern befindet sich zugleich im Schlepptau des sinnengebundenen Glaubens (Petrus). Doch an der Schrift ist auch sein Glaube noch nicht zur Klarheit gelangt. Auch sein Glaube bewegt sich noch im Bannkreis des Sichtbaren und kann die Schrift noch nicht als hermeneutischen Schlüssel einsetzen.

<sup>89</sup> Vgl. J. Zumstein: "Während im Korpus des Evangeliums die Christologie das zentrale Thema ist, ist das Thema von Kap. 21 klar ekklesiologisch. Christus offenbart nicht mehr sich selbst, sondern verweist auf die Bedeutung der beiden Schlüsselfiguren Petrus und Lieblingsjünger für die nachösterliche

körpern das Wesentliche der Kirche, Glaube und Liebe. Petrus führt die nachösterliche Jüngerschar an (20,2); vom ihm geht die Initiative zum Fischfang aus, ihm folgen die Jünger (siehe 21,3: "Auch *wir* kommen mit *dir*."). Doch in dieser Nacht, unter der Leitung des Petrus, fangen sie nichts (21,3). In der Morgenfrühe jedoch steht Jesus am Ufer und verhilft seinen Kindern im Boot zum Eingeständnis des Mangels. "Kindlein, habt ihr nichts zu Essen?" Antwort: "Nein." Daraufhin wiederholt die Bootsgemeinde, nun geleitet von Jesus, ihre Tätigkeit "auf der rechten Seite"<sup>90</sup> (21,6), und diesmal mit Erfolg. Durch den gesegneten Fischfang kommt der Lieblingsjünger zur Erkenntnis des am Ufer Stehenden und gibt diesen Impuls an Petrus weiter, der sich daraufhin dem Herrn entgegenwirft. "Es ist der Herr (*ho kyrios estin*)", dreimal kommt dieses Bewußtsein, das die Kirche überhaupt erst zur Kirche macht, zum Vorschein (21,7.12); und interessant ist, daß es sich vom Lieblingsjünger auf Petrus überträgt (21,7) und die Gemeinde in der Mahlgemeinschaft berührt (21,12). Drei Orte gibt es, die den Kyrios in der Kirche dasein lassen, die Liebe, den Glauben und das Abendmahl, in dieser Reihenfolge.

Kann petrinischer Glaube zu johanneischer Liebe reifen? Diese Frage wird dem Fels dreimal gestellt. Die Szene (21,15-17.18f) weckt vielfältige Erinnerungen. Zum einen an die Erstberufung, denn die Anrede "Simon, Sohn des Johannes" erscheint nur hier und in 1,42; der ersten folgt also hier die zweite Berufung. Zum anderen kann die dreimalige Frage an die dreimalige Verleugnung erinnern (13,38; 18,15-27); gegenwärtig ist diese dunkle Seite des Felsenfesten ja auch durch das Kohlenfeuer, das nur 21,9 und 18,18 vorkommt.<sup>91</sup> Die dreimalige Liebesbeteuerung

---

Zeit." (Kreative Erinnerung, 1999, 67).

<sup>90</sup> "Die rechte Seite gilt als glücklich, die linke als unglücklich (Pres 10,2)" (Reclams Bibellexikon, hrsg. von K. Koch u.a., 2000, 426). Vgl. auch R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3. Teil, 1975, 422.

<sup>91</sup> "Der Name, den der Auferstandene Petrus gibt, 'Simon, Sohn des Johannes', verweist auf die Berufungsszene (1,42) ... Die dreifache Frage Christi

entspricht aber auch der dreimaligen Kyrioserkennntnis der Gemeinde (21.7.12). Die zweite Berufung besteht in der Einsetzung in das Hirtenamt, das nur der ausfüllen kann, der sein Leben ganz diesem Dienst hingibt (10,11); diese Weihe wird hier im Sinne der Liebe gedeutet. Konnte Petrus aus Angst um das eigene Leben seinem Herrn schon nicht bis ans Kreuz folgen, so kann er jetzt wenigstens seiner Herde (der Herde des Kyrios) ganz dienen. Echter Glaube bewährt sich im Dienst an der Gemeinde, dort kann der Fels ein Fels der Liebe werden. Im Evangelium zeigte sich Petrus als ein (oft etwas eigenmächtiger) Initiator. Auf dieses Selbstbestimmungs- und somit auch Selbstbindungspotential spielt wohl das Wort des Kyrios an: "Als du noch jünger warst, hast du dich selbst gegürtet (zōnnymi) und konntest gehen wohin du wolltest." (21,18). Diese Dynamik wird Petrus im Alter verlieren und, von fremder Macht gebunden (wiederum zōnnymi), durch seinen Tod Gott verherrlichen. Der Glaube will (oft etwas eigenwillig) Christus, und Christus will den Glauben, gerade deswegen ergeht an Petrus der abschließende und eindringliche Ruf: "Folge mir nach!" (21,19).

Angesichts der subtilen Doppelsinnigkeit johanneischer Sprachkunst ist die direkte Aufeinanderfolge und schroffe Gegenüberstellung von "Folge mir nach!" (21,19) und "Sich umkehrend" (21,20) wohl kein Zufall. Petrus, soeben noch zur Nachfolge aufgerufen, wendet sich um und damit vom Herrn ab und sieht zudem den Lieblingsjüger genau das tun, was Petrus eigentlich tun sollte, er sieht den Lieblingsjünger nachfolgen.<sup>92</sup> Das Objekt von

---

(21,15-17), die Petrus bekümmert macht, spielt auf die Verleugnung an, allerdings um sie durchzustreichen. Schliesslich ist die Ankündigung des Martyriums von Petrus (21,18-19) nichts anderes als die Wiederaufnahme der Weissagung von 13,36 (in beiden Fällen steht *akolouthein*). (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 206). Vgl. auch C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Band 2, 2001, 361f.

<sup>92</sup> So auch J. Blank: "Während Petrus noch umschaut und zögert, befindet sich der Lieblingsjünger schon auf dem rechten Weg der Jesus-Nachfolge." (*Das Evangelium nach Johannes*, Teil 3, 1977, 210).

akolouthounta (21,20) fehlt allerdings bezeichnenderweise, so daß neben Jesus auch Petrus ergänzbar wäre; aus petrinischer Sicht bleibt demnach unbestimmt und unklar, wem der Lieblingsjünger nachfolgt. Folgt die Liebe dem Glauben? Oder ganz und ungeteilt nur dem Geliebten? Jesu Antwort ist eindeutig. Das Schicksal und der Weg des Lieblingsjüngers ist der Einsicht und somit auch der Direktive des Petrus entzogen ("was geht er/es dich an?", 21,22). Die Bestimmung und Aufgabe des Glaubens ist und bleibt allein die Nachfolge, deswegen noch einmal zur Bekräftigung: "Du (betont), folge mir!" (21,22). In dieser Nachfolge wird der Glaube allmählich den eigenen Willen ("... und bist gegangen, wohin du wolltest", 21,18) einbüßen, und durch seinen Tod den geglaubten Gott verherrlichen. Und die Liebe, die Gotteskraft im Christentum? Was geschieht mit ihr? Wenn ich will, das sie bleibt, bis ich komme, was geht das dich an?

Johanneischer Feinsinn gab der Liebe ein Profil gegenüber dem Glauben, ohne diesen auszugrenzen oder sein Recht zu mindern; dem Hirtenamt gehörte sichtbar die Kirche, doch die Liebe bleibt die stille Reserve eines inzwischen älter gewordenen (21,18) Christentums. Der Liebe zeigte sich Jesus in narrativen Stoffen, die so transparent sind, daß sie seine göttliche Gestalt kaum noch verhüllen.

## 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

*4.1. Vorbemerkung. 4.2. Die Göttlichkeit Jesu. 4.3. Käsemanns Vorwurf eines naiven Dokerismus. 4.3.1. Die Fragestellung. 4.3.2. Im Gottesglanz der Herrlichkeit. 4.3.3. Ein Plädoyer für die Somatik des vierten Evangeliums und seines Christus. 4.3.3.1. Ein paar allgemeine Beobachtungen. 4.3.3.2. Eine szenische Rekonstruktion. 4.3.3.3. Ein Mensch auf dem Weg nach Golgatha. 4.3.4. Schlußbilanz. 4.4. Prozeßchristologie. 4.4.1. Vorbemerkung. 4.4.2. Die Sendungschristologie. 4.4.2.1. Ihre Kernaussage. 4.4.2.2. Kein präexistenter Sohn. 4.4.2.3. Zum johanneischen Sohnbegriff. 4.4.2.4. Die Sendungs- und Präexistenzaussagen des Sohnes. 4.4.3. Die Ich-bin Worte. 4.4.4. Die Verherrlichungschristologie. 4.4.4.1. Zur Terminologie. 4.4.4.2. Die Herrlichkeit. 4.4.4.3. Die Verherrlichung als Vorgang.*



4.1. *Vorbemerkung.* Jesus war Gottes Gestalt inmitten der Welt,<sup>93</sup> und seine Sprache war Gottes Sprache in und mit den Begriffen dieser Welt. Daher geht es mir in diesem Kapitel um die Gottes-transparenz Jesu und im nächsten um diejenige ausgewählter Begriffe seiner Sprache. Der Unschaubare wurde in Jesus sichtbar. So durchscheinend wird Jesus im johanneischen Licht dargestellt, so göttlich, daß manche Exegeten, geblendet vom Gottesglanz der Herrlichkeit, den Menschen Jesus gar nicht mehr erkennen können oder wollen. Und dennoch ist auch im vierten Evangelium der Sohn des Vaters vollkommen ein Mensch, freilich aus einem ganz exklusiven Ursprung. Die Rede von der Transparenz ist nur dann berechtigt und durchzuhalten, wenn beides aussagbar ist, das Menschsein des Sohnes und das in ihm gleichwohl sichtbar werdende Gottsein des Vaters. Das Transparenzmodell muß sich am Sohn und seiner Sprache durchspielen lassen.

4.2. *Die Göttlichkeit Jesu.* Die göttliche Seite Jesu ist im Johannes-evangelium so offensichtlich, daß auf sie kaum eigens hingewiesen werden muß. Ich beschränke mich daher auf die rahmenden Strukturen, denn dort schon ist sie thematisiert, was zeigt, daß hier tatsächlich ein wesentliches Anliegen dieses Evangeliums vorliegt. Der Prolog zeugt vom Vorhaben, das Sichtbare, das Geschichtliche der Jesusgestalt so gründlich wie möglich zu durchschauen. Und so entdeckt das Auge des Geliebten im Logos, im schöpferischen Sprechen Gottes den nicht weiter ergründbaren Grund der Jesusgeschichte, die damit zugleich als Beginn der neuen Schöpfung qualifiziert wird. Der Logos wird von Gott unterschieden und ist doch niemand anderes als Gott selbst. Einerseits ist er "bei Gott (*pros ton theon*)" (1,1b), andernteils heißt es "und Gott (selbst) war der Logos (*theos ēn ho logos*)" (1,1c). Das Prädikatsnomen "Gott" ist in 1,1c vorgezogen und steht somit an

---

<sup>93</sup> "Der Mensch Jesus ist niemand anders als Gott selbst inmitten der Welt." (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 95).

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

betonter Stelle. Gesagt wird also, daß der Logos Gott selbst und demnach Gott in Jesus anwesend war. Gott hat sich in und durch Jesus ausgesprochen.

Das durch Jesus sichtbar werdende Göttliche kommt auch am Ende des Prologs zum Vorschein und dominiert gerade durch diese Stellung im Schlußvers das Gesamtverständnis des Evangeliums: "Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott<sup>94</sup> aber, der an der Brust des Vaters ist, der hat (ihn) kundgetan." (1,18). *Exēgeomai* (kundtun, darlegen usw.) ist das Schlußwort des Prologs und das Thema des anschließenden Evangeliums. Es will folglich als die Auslegung des Vaters durch den Sohn gelesen werden. Jesus ist das Gesicht des Unsichtbaren.<sup>95</sup> Da ich in der Christusbeurteilung von 1,18 das Zentrum des johanneischen Sprachkosmos sehe und die Titelwahl meiner Arbeit von diesem Wort inspiriert ist, sei es mir gestattet auf zwei Worte frühchristlicher Autoren hinzuweisen, die mir stets im Sinn sind, wenn ich im Geiste des Prologs Jesus das Gesicht des Unsichtbaren nenne. Klemens von Rom schrieb um 96 einen Brief an die Gemeinde in Korinth; darin heißt es: Durch Jesus Christus "schauen wir wie im Spiegel sein (Gottes) untadliges und allerhöchstes Antlitz"<sup>96</sup>. Und in den 80er Jahren des 2. Jahrhunderts war dieser Glaube noch bei Irenäus von Lyon zu finden. In seinem Hauptwerk "Adversus haereses" lesen wir: "Der Vater ist das *Unsichtbare* (invisibile) des Sohnes, und der Sohn das *Sicht-*

---

<sup>94</sup> Manche Handschriften lesen "Sohn" statt "Gott". Für die zweite Lesart sprechen sowohl die höhere Qualität der sie bezeugenden Handschriften als auch theologische Überlegungen. In Joh 1,1 wird der Logos ausdrücklich mit Gott identifiziert. Allerdings geht auch "Sohn" nicht an der johanneischen Theologie vorbei wie Joh 3,16.18 zeigen.

<sup>95</sup> Vgl. die Formulierung von R. Schnackenburg: Jesus ist "die Sichtbarmachung des unsichtbaren Gottes" (Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 511).

<sup>96</sup> 1. Klemensbrief 36,2. Das griechische Verb *enoptrizomai* bedeutet "im Spiegel anschauen" oder auch einfach "anblicken", so daß man auch übersetzen könnte: Durch Jesus "blicken wir sein (Gottes) ... Antlitz an".

*bare* (visibile) des Vaters."<sup>97</sup> Dieses Ineinander von unsichtbar und sichtbar ist das Geheimnis des vierten Evangeliums. In der Sprache des johanneischen Jesus wird daraus das Ineinander von unsagbar und sagbar. Der Prolog ist der erste Teil des Rahmens und seinerseits gerahmt durch die Verse 1 und 18; so schlägt er den Gotteston unüberhörbar an.

Am Ende des Evangeliums steht das Thomasbekenntnis "Mein Herr und mein Gott" (20,28); es bildet den zweiten Teil des Rahmens, durch den die zentrale Gestalt als göttlich ausgewiesen wird.<sup>98</sup> Und schließlich sei auch auf das Schlußwort hingewiesen: "Diese (Zeichen) aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als (dieses) Glaubende Leben habt in seinem Namen." (20,31; vgl. auch 11,27). Der Christustitel wird hier johanneisch konkretisiert, der Messias ist "der Sohn Gottes"; was damit gemeint ist, wird die Sendungschristologie zeigen. Jesus empfängt sein ganzes Sein aus dem Göttlichen des Vaters und ist daher dessen Repräsentant in der Welt. Diesen Rahmenaussagen entsprechen dann im Evangelium eine Reihe von Spitzenaussagen (vor allem 10,30.38; 14,9; siehe auch das in 2.3 bereits Gesagte). Das alles zeigt, daß die Göttlichkeit Jesu im Johannesevangelium sogar so programmatisch ist, daß fraglich ist, ob dieser göttliche Jesus überhaupt noch als ein Mensch angesehen werden kann.

4.3. *Käsemanns Vorwurf eines naiven Dokerismus.* 4.3.1. *Die Fragestellung.* Diesem Problem wende ich mich in Form einer Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns berühmter These zu, wonach das vierte Evangelium Jesus als "den über die Erde schreitenden Gott"<sup>99</sup> schildere und damit einem naiven (= unre-

---

<sup>97</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, IV 6,6.

<sup>98</sup> "Wie oft beobachtet, steht für den Evangelisten dieses Bekenntnis am Ende seines Ev sicher in Korrespondenz zu der Aussage am Anfang des Prologs: *theos ēn ho logos*." (R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, 1975, 397).

<sup>99</sup> E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980, 26, 65f.

flektierten) Dokerismus<sup>100</sup> verfallen sei. Dokerismus (von *dokein* = scheinen) besagt, daß Jesus Christus nur scheinbar Mensch gewesen und demzufolge auch nur scheinbar gelitten habe. Im vierten Evangelium leuchte die Gottheit Jesu, seine Herrlichkeit, so hell, daß, so Käsemann, "das 'wahrer Mensch' der späteren Inkarnationsdogmatik"<sup>101</sup> nicht glaubhaft werde. 1,14a ("Das Wort wurde Fleisch") sei daher ganz im Lichte von 1,14b ("Wir sahen seine Herrlichkeit") zu lesen. Zu fragen ist demnach, ob sich die Vorstellung der Transparenz gegenüber derjenigen des Dokerismus behaupten kann. Erweist sich die durchscheinende Ebene eins bei genauerer Betrachtung womöglich als reiner Schein? Ist also das Transparenzmodell nur ein unvollkommenes, nicht zu Ende gedachtes Dokerismusmodell?

*4.3.2. Im Gottesglanz der Herrlichkeit.* Die junge Kirche ging davon aus, daß "Johannes in der Erkenntnis, daß das Leibliche (*ta sōmatika*) in den [synoptischen] Evangelien schon behandelt sei, auf Veranlassung seiner Schüler und vom Geiste inspiriert ein geistiges Evangelium (*pneumatikon euangelion*) verfaßt habe."<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> E. Käsemann, a.a.O., 61f, 62, 137, 158.

<sup>101</sup> E. Käsemann, a.a.O., 28.

<sup>102</sup> Clemens von Alexandrien, nach Eusebius, KG VI 14,7. Das Votum des Alexandriner lenkt den Blick auf das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern und mag an dieser Stelle vielleicht sogar irreführend sein, da es hier eigentlich nicht um dieses Problem geht, sondern um die Feststellung, daß der vierte Evangelist das Leibliche der Person Jesu zugunsten der Hervorarbeitung seines Göttlichen zurückstellt. Durch das Votum des Alexandriner könnte der Eindruck entstehen, die Synoptiker seien nur Sammler historischer Jesusschnipsel (= Somatiker) und Johannes sei demgegenüber *der* Theologe schlechthin (= Pneumatiker). Doch die theologische Leistung der Synoptiker ist längst erkannt und umgekehrt der historische Wert auch des vierten Evangeliums. In der Frage des Verhältnisses des vierten Evangeliums zu den Synoptikern neigt man gegenwärtig wieder mehr zu der Annahme literarischer Beziehungen: "Vor einer Neubewertung steht das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den Synoptikern. Wurde noch vor wenigen Jahren die Auffassung mehrheitlich vertreten, Johannes sei von den Synoptikern unabhängig, dominiert heute die Annahme literarischer Beziehungen zwischen dem Johannesevangelium und dem Markus- und Lukasevangelii-

Nach dieser Ansicht ist die Ebene eins bei den Synoptikern vorhanden und daher die selbstverständliche Voraussetzung des vierten Evangelisten. So sehr setzte er *ta sōmatika* als gegeben und bekannt voraus, daß er meinte, das nicht noch einmal erwähnen und darstellen zu müssen. Leider hat er das ihm Selbstverständliche zu selbstverständlich als bekannt vorausgesetzt, denn dadurch lieferte er sein Evangelium einer Rezeptionsgeschichte aus, die zwar nicht in seinem Sinne, aber aus dem Erbe seiner Worte ableitbar war. Man sollte eben immer auch das Selbstverständliche sagen. So aber ist der erste uns bekannte Kommentar zum Johannesevangelium der um 170 nach Christus verfaßte des Gnostikers Herakleon, der ein Schüler des (Erz)häretikers Valentinian war.<sup>103</sup> Schon früh geriet das vierte Evangelium in den Strudel doketischer Interpretationen; und obwohl sich die Gemeinde des geliebten Jüngers dagegen verwahrte (1. Joh 1,1; 2,19; 4,1-3; 2. Joh 7), konnte sie diesen Verdacht nicht mehr aus der Welt schaffen. Er haftet dem Meisterwerk bis heute an und unterdrückt die Freude darüber, daß hier der Urknall des Göttlichen, der den christlichen Kosmos einst erschuf, noch am lautesten zu hören ist.<sup>104</sup>

*4.3.3. Ein Plädoyer für die Somatik des vierten Evangeliums und seines Christus.* Lassen sich angesichts dieser mißlichen Lage nun dennoch Beobachtungen machen, die zeigen, daß die Inkar-

---

um." (U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 1999, 520f). Vgl. demgegenüber noch die Bewertung bei R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 16.

<sup>103</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 174.

<sup>104</sup> Hohe Christologie muß nicht späte Christologie sein (gegen ein Vorurteil der liberalen Exegese). "Wie der Prolog und die ältesten der in die joh Offenbarungsreden aufgenommenen Logien beweisen, entstand die hohe Christologie sehr früh und ist vielleicht sogar an den Anfang der joh Entwicklungslinie zu setzen." (J. Zumstein, Kreative Erinnerung, 1999, 13). Ebenso nur mit anderen Konsequenzen K. Berger: "Daß das JohEv wegen seiner 'hohen' Christologie spät zu datieren sei, ist ein Argument, das schon im Blick auf Paulus und vorpaulinische Tradition als stumpf gelten kann." (Im Anfang war Johannes, 1997, 18).

nations- und Geschichtswirklichkeit auch im vierten Evangelium verborgen ist, obwohl auf der Oberfläche des Gesagten die Herrlichkeitschristologie vorherrscht? Die folgenden Überlegungen wollen für das Leibliche des geistigen Evangeliums und seines Jesus eintreten und begründen, warum ich es für richtiger halte, von Transparenz als von Dokerismus zu sprechen.

*4.3.3.1. Ein paar allgemeine Beobachtungen.* Im Johannesevangelium ist das Leibliche, die historische Gestalt und Grundlage oft nicht genügend deutlich sichtbar oder sogar ganz ausgeblendet. Daß diese Arbeitsweise schon früh als Mangel empfunden wurde, zeigt die szenische Ergänzung 5,3b-4, die in den ältesten Textzeugen fehlt. Der Exeget ist gut beraten, diese Ebene, die ihm beinahe unsichtbar ist, dem Evangelisten aber und seiner Schule noch sichtbar war, nicht zu unterschlagen, sondern so gut es geht wieder hervorzuarbeiten. Tut er dies nicht, dann wird eben aus dem johanneischen Jesus jener "über die Erde schreitende Gott"; unterzieht er sich jedoch dieser Mühe, dann wandelt sich dieser Luftgott, zu einem *auf* der Erde schreitenden Wesen. Dem Evangelisten waren gewisse Fakten noch wohlbekannt, zugleich aber kaum der Rede wert. So die Gefangennahme des Täufers, von der er weiß (siehe 3,24), die er aber nicht berichtet, und die Berufung des Zwölferkreises, dessen Existenz ihm bekannt ist (siehe 6,67.70), dessen Berufung ihm aber nicht mitteilenswert erscheint. Das Wasser- (7,37) und das Lichtwort (8,12) Jesu beim Laubhüttenfest standen mit Festriten in Verbindung, die jedoch nicht berichtet werden, weil sie damals noch als bekannt vorausgesetzt werden konnten.<sup>105</sup> Was sich hier deutlich genug zeigt,

---

<sup>105</sup> Zum Wasserwort Jesu 7,37f vgl. den Ritus des Wasserschöpfens: "Am siebenten Tag der Festwoche ... zogen die Priester mit dem aus der Quelle Siloa geschöpften Wasser siebenmal um den Altar ..." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 211). Zum Lichtwort Jesu 8,12 vgl. die Festbeleuchtung des Frauenvorhofes: "Man stellte 4 goldene Leuchter auf und goß in ihre großen goldenen Schalen eine Menge Öl (120 Log, fast 65 l). Die Leuchter ragten über die Umfassungsmauern des Tempels empor und sollten ihr Licht über ganz Jerusalem ausbreiten. 'Es gab keinen Hof in Jeru-

ist auch in anderen, weniger offensichtlichen Fällen anzunehmen. Die Geburt Jesu wird nicht berichtet, darf aber wohl auch beim vierten Evangelisten vorausgesetzt werden (18,37). Anstelle eines die Fakten schildernden Geburtsberichtes ist von der Fleischwerdung des Logos die Rede. Wüßte man nicht, daß damit das Geheimnis der Jesusexistenz aufgeheilt werden soll, kaum jemand käme auf den Einfall, daß der historische Hintergrund und Anlaß dieser Worte schlicht die Geburt dieses Menschen war. Ein weiteres Beispiel ist die Taufe Jesu, erwähnt wird sie dort, wo man sie erwarten müßte, in 1,29-34, nicht.<sup>106</sup> Heißt das nun aber, daß man sich Gedanken darüber machen muß, warum der vierte Evangelist die synoptische Tradition dahingehend korrigiert, daß Jesus vom Täufer nicht getauft wurde? Oder sollte man nicht besser davon ausgehen, daß es zu den Selbstverständlichkeiten der johanneischen Gemeinde gehörte, daß Jesus getauft wurde, das hatten ja schon die Synoptiker gesagt, so daß der vierte Evangelist Papyrus sparen und ohne überflüssige Worte gleich zum ihm Wesentlichen vordringen konnte, der Herabkunft des Geistes (1,32) und der damit verbundenen Befähigung, mit dem Geist zu taufen bzw. (von Grund auf) zu reinigen (1,33; vgl. auch 6,63; 15,3). Und das johanneische Abendmahl? Ein Passamahl ist es nicht, und die Deuteworte zum Brot und Wein fehlen. Und dennoch, teilte sich Jesus nicht gerade bei diesem Mahl seinen Jüngern ganz und gar, gleichsam mit Fleisch und Blut, mit? Bedenkt nicht gerade der vierte Evangelist den Abschied und die

---

salem, der nicht hell wurde vom Licht der Stätte des Schöpfens' (Sukka V, 3b)." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 240).

<sup>106</sup> Dennoch gehen die meisten Exegeten davon aus, daß der vierte Evangelist die Tradition von der Taufe Jesu durch Johannes kannte: Vgl. J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 137; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-10, 1991, 116; C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes, Band 1, 2001, 51. Das wirft ein Licht auf die Arbeitsweise des Evangelisten. Er blendet die historischen Umstände teilweise bis zum völligen Verschwinden zugunsten der geistigen bzw. christologischen Deutung aus. Im vorliegenden Fall schildert er die Taufe Jesu überhaupt nicht, dafür aber das Kommen des Geistes ungleich breiter als die Synoptiker.

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

nachösterliche Gemeinschaft des Kyrios mit seiner Gemeinde am eindringlichsten? Zeigt nicht gerade er auch ohne Deuteworte, daß die Liebe Jesu Brot und "der Geist der Wahrheit" (14,17) sein Blut in den Adern der Gemeinde ist? Die Tradition vom Fleisch essen und Blut trinken war dem Evangelisten ohnehin bekannt (siehe Joh 6).

*4.3.3.2. Eine szenische Rekonstruktion.* Ein etwas ausführlicher Versuch einer szenischen Rekonstruktion betrifft die Griechen beim Fest (12,20-36). Daß sie "Repräsentanten der heidnischen Kirche"<sup>107</sup> sind, wird stimmen; nur ist dies bereits eine zweite, entferntere Sinnschicht, ein früher Sinnzuwachs oder eben eine erste Stufe der Transparenz. Zunächst lohnt es sich, auch dem geistigen Evangelium oder zumindest den Traditionen, aus denen es sich speist, nicht allzu viel Ferne vom irdischen Jesus zu unterstellen und die Umstände, die Johannes gerne ausblendet, wieder einzublenden, die Szene also historisch wiederzubeleben. Daß einem solchen Versuch etwas Spekulatives anhaftet, liegt im Wesen von Rekonstruktionen und hat er zudem mit vielen anderen Versuchen, das Geheimnis des vierten Evangeliums zu lüften, gemeinsam. Zwei Merkwürdigkeiten sind der Ausgangspunkt meiner Rekonstruktion und wollen möglichst einfach und plausibel beantwortet werden. Warum wenden sich die Griechen nicht direkt an Jesus? Und was hat Jesu Antwort mit dem Anliegen der Griechen zu tun? Johanneische Erinnerung ist immer eine Verwesentlichung des Gewesenen. Doch welches Bild ergibt sich, wenn man (versuchsweise) das Unwesentliche wieder anwesend sein läßt?

Die Griechen wollen Jesus sehen, wenden sich aber nicht direkt an ihn, weil sie sich durch die Situation im Tempel gehindert fühlen; dort nämlich spielt die Szene, wie aus 12,20 und 18,20 ("Ich habe immer (*pantote*) in der Synagoge und im Heiligtum (*en tōi hierōi*) gelehrt") ersichtlich ist. Jedem Zeitgenossen waren die

---

<sup>107</sup> C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, 1990, 416.



Gegebenheiten dort klar, mußten also nicht eigens berichtet werden. Die Griechen befanden sich im Vorhof der Heiden,<sup>108</sup> Jesus dagegen im heiligen Bereich, der nur Juden zugänglich war. Nichtjuden wurden durch Warntafeln<sup>109</sup>, welche die Todesstrafe androhten, abgehalten die Grenze, bis zu der sie gehen durften, zu überschreiten. Das waren die Gegebenheiten. Und was taten nun die Griechen? Sie sahen Philippus an der Umgrenzung stehen und baten ihn, sie möchten Jesus sehen (12,21). Philippus wagte es jedoch aufgrund des Verbotes nicht, die Griechen aufzufordern, zu Jesus zu gehen. Daher ging Philippus zu Andreas, trug ihm das Anliegen der Griechen vor, und dann gingen beide zu Jesus (12,22). Dieser könnte die Griechen daraufhin tatsächlich aufgefordert haben, zu ihm zu kommen und damit die Grenze der bestehenden Religionsauffassung zu mißachten<sup>110</sup>. Mit dieser Einladung hätte er sich dem Tod geweiht (vgl. den in ApG. 21,28 geschilderten Fall), so daß der überlieferte Rest seiner Antwort verständlich wäre: "Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht wird." (12,23). Gottes Liebe, die dem ganzen Kosmos gilt (3,16), überwindet hier im Menschensohn menschliche Grenzen und erreicht auch die draußen stehenden, vom Heil ausgeschlossenen Heiden; diese Liebe verherrlicht den Menschensohn. Doch die Griechen fürchteten sich, das Verbot zu übertreten, und ziehen es vor, an der Grenze stehen zu bleiben. Mit Blick auf sie, die sich vor den Juden fürchteten (ein Motiv,

---

<sup>108</sup> Zur szenischen Rekonstruktion: "Dort [im Tempel] war ihnen [den Griechen] freilich nur der Zutritt zum sog. Vorhof der Heiden erlaubt." (C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Band 2, 2001, 389). "Wo die Szene spielt, wird nicht gesagt, vielleicht im Tempelbezirk, wo die 'Gottesfürchtigen' aber nur den Vorhof der Heiden betreten dürfen." (R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, 1971, 479).

<sup>109</sup> Eine Kalksteintafel vom Vorhof des herodianischen Tempels wurde 1871 von Clermont-Ganneau nördlich des Tempelplatzes entdeckt. Siehe K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, 1950, 80.

<sup>110</sup> Jesus erreichte durch seinen Tod auch die Griechen, siehe 7,33-36. Nach Eph 2,14 brach Jesus "die Zwischenwand der Mauer" ab. Dachte der Paulusschüler hier an die Warntafeln?

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

das im Johannesevangelium mehrfach belegt ist, siehe 7,13; 9,22; 19,38) und den Schritt zu Jesus daher nicht wagten, rief er: "Wer sein Leben liebt, der verliert es; und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es bewahren ins ewige Leben. Wenn jemand mir dienen will, so folge er mir nach; und wo ich bin, da wird auch mein Diener sein." (12,25f). Das Motiv der Nachfolge verrät noch, daß die Worte 12,24-26 ursprünglich den Griechen galten. Im jetzigen Zusammenhang beziehen sie sich jedoch auf den Leidensweg Jesu; sie wurden also rekontextualisiert und christologisch zugespitzt, eine Tendenz, die im Johannesevangelium durchgehend zu beobachten ist. Diese (selbstverständlich spekulative) Rekonstruktion sollte zeigen, daß es zumindest möglich ist, auch johanneische Texte als Traditionen anzusehen, die älteste Jesuserinnerungen bewahrt haben. Ihre historische Einfassung ist weitgehend zerfallen, aber die Edelsteine liegen im Grab der überlieferten Buchstaben noch so unberührt, daß sich das Lebensganze, zu dem auch das historische Beiwerk gehört, noch erahnen und halbwegs erschauen läßt.

*4.3.3.3. Ein Mensch auf dem Weg nach Golgatha.* Die Unterbelichtung der Umstände, auch der Gesprächspartner Jesu, kurz der somatischen Dimension ist ein Phänomen, daß sich im Johannesevangelium überall beobachten läßt und von dem nun auch der irdische Jesus betroffen ist. Dennoch zeigt auch der angeblich "über die Erde schreitende *Gott*" sehr menschliche Regungen und Gefühle, die nicht als zu vernachlässigende Randerscheinungen kleingeredet werden dürfen, sondern im Gegenteil das entscheidende Indiz zur Lösung des johanneischen Falles sind. Udo Schnelle schreibt: "Aus höchster menschlicher Leidenschaft heraus reinigt Jesus den Tempel (Joh 2,14-22), so daß der Evangelist diese Szene mit Ps 69,10 kommentiert: Der Eifer um dies Haus wird mich verzehren. Jesus ist von einer Wanderung erschöpft und durstig (Joh 4,6f.). Er ist verwirrt bzw. erregt (*tarassō*) angesichts des ihm bevorstehenden Schicksals (Joh 12,27; vgl. ferner Joh 13,21). Am Kreuz verlangt er nach einem Getränk (Joh

19,28). Durchgängig wird Jesus im 4. Evangelium als (ho) anthrōpos bezeichnet (Joh 5,12; 8,40; 9,11; 11,50; 18,27.29; 19,5)."<sup>111</sup>

Daß Jesus auch im vierten Evangelium gekreuzigt wird, das Kreuz, die Leiche, das Blut und das Transsudat aus der Seitenwunde nicht zugunsten der Erhöhung ausgeblendet werden, läßt erkennen, daß auch diesem Evangelisten das Menschsein Jesu, das ja noch nicht einmal die ungläubigen Juden bestritten hatten (10,33), ganz selbstverständlich war, so daß man das nun wirklich nicht verkündigen mußte. Strittig war doch nicht das Menschsein Jesu; stittig war sein Gottsein, diese Wahrheit galt es aufzurichten. Daß dadurch freilich der Mensch Jesus und sein unrühmlicher Tod zu einem Problem werden könnten, das lag völlig außerhalb der Vorstellungskraft des uns unbekanntem Zeugen. Doch genau das geschah! "Kreuzestheologie", so Käsemann, bildet "nicht das johanneische Thema"<sup>112</sup>. Die Herrlichkeitschristologie lasse das Kreuz zum Wurmfortsatz des Johannesevangeliums verkümmern, einem Anhängsel bekanntlich, das ohne Schaden für das Ganze entfernt werden kann. Käsemann formuliert das so: "Im 4. Evangelium beherrscht Jesu Herrlichkeit ... die Darstellung so sehr im ganzen und von vornherein, daß die Einordnung der Passionsgeschichte zu einem Problem werden muß ... Fast möchte man sagen, sie klappe nach, weil

---

<sup>111</sup> U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1987, 185. Rein quantitative Beobachtungen zeigen, daß Jesus der Mensch im vierten Evangelium viel häufiger zur Sprache kommt, als in den synoptischen Evangelien zusammen. "In der Tat wird von ihm [Jesus] in diesem Evangelium [nach Johannes] das Wort 'anthropos' häufiger als in allen anderen Evangelien zusammen verwendet. Die Zahlen sind: für Matthäus 3; für Markus 2; für Lukas 6 (plus 1mal 'aner'); für Johannes 15 (plus 1mal 'aner'). Man hat auch vermerkt, daß Johannes den menschlichen Namen Jesus auf eine Art gebraucht, die an den Hebräerbrief erinnert, und zwar öfter als jeder der anderen Evangelisten (Matthäus 150mal; Markus 81mal; Lukas 89mal; Johannes 237mal)." (J. A. T. Robinson, Johannes - Das Evangelium der Ursprünge, 1999, 376f).

<sup>112</sup> E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980, 159.

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

Johannes sie unmöglich übergehen, die überlieferte Gestalt jedoch auch nicht organisch seinem Werk einfügen konnte."<sup>113</sup> Jesu Tod am Kreuz werde demnach nur deswegen nicht unter schlagen, weil "die [übermächtige] Tradition es erfordert"<sup>114</sup>.

Diese Sicht ist falsch. Das Kreuz ist ein vollständig integrierter und somit organischer Bestandteil des Johannesevangeliums. Ich schließe mich hier der Argumentation von Jean Zumstein an.<sup>115</sup> Noch bevor die Passionsgeschichte überhaupt beginnt, ist die johanneische Erzählung bereits längst und eindeutig "auf das Kreuz ausgerichtet"<sup>116</sup>. Das belegen eindrücklich vier Beobachtungen. Erstens, der durch 1,29 und 19,14 gegebene "Spannungsbogen" des Passalamms, "der die gesamte Erzählung unter das Zeichen des Kreuzes stellt."<sup>117</sup> Zweitens, die drei Prolepsen (Vorwegnahmen) der Stunde (2,4; 7,6.30; 8,20), der Erhöhung (3,14; 8,28; 12,32-34) und der Verherrlichung (7,39; 8,54; 11,4; 12,16.23.28). Drittens, der explizite (z.B. 2,21f; 7,39; 11,51f; 12,33) und der implizite (z.B. 5,18; 7,33-36) Kommentar. "Diese Kommentierung macht deutlich, dass das Kreuz der Horizont ist, vor dessen Hintergrund die Gesamterzählung gelesen werden soll."<sup>118</sup> Und viertens stellt auch der Schluß des ersten Buchteils (also Joh 11-12) "ein narratives Gefüge dar, das der Passionsgeschichte den Weg ebnet"<sup>119</sup>. Die Passion ihrerseits, die - unge-

---

<sup>113</sup> E. Käsemann, a.a.O., 22f.

<sup>114</sup> E. Käsemann, a.a.O., 29. "In welchem Verhältnis steht Jesu Erdenleben zu seiner Passion? Umgekehrt: Welchen Charakter hat die Passion dann, wenn schon im irdischen Jesus die Auferstehung und das Leben erscheint?" (a.a.O., 44). "Traditionell kulminiert Jesu Sendung in seinem Tode. Johannes betont wie im ganzen Evangelium weniger dieses Moment als die Inkarnation des Präexistenten." (a.a.O., 125).

<sup>115</sup> J. Zumstein, Die johanneische Interpretation des Todes Jesu, in: ders., Kreative Erinnerung, 1999, 125-144.

<sup>116</sup> J. Zumstein, a.a.O., 129.

<sup>117</sup> J. Zumstein, a.a.O., 126.

<sup>118</sup> J. Zumstein, a.a.O., 132.

<sup>119</sup> J. Zumstein, a.a.O., 133.

wöhnlich genug - mit einer Fußwaschung beginnt, ist derart eigenständig und theologisch kreativ gestaltet, daß der Schluß unausweichlich ist: "Ein theologischer Kreis, der dem Tod seines Herrn keinerlei Relevanz beimisst, arbeitet nicht in dieser Weise."<sup>120</sup>

Von "nachklappen" kann demnach keine Rede sein. Im Gegenteil, das Kreuz ist ein so vollständig integrierter Bestandteil des vierten Evangeliums, daß umgekehrt zu fragen ist, ob es nicht so sehr verdaut, so sehr dem johanneischen Konzept einverleibt wurde, daß von seiner Substanz nichts übriggeblieben ist. Vielleicht hätte Käsemann seine oben zitierten Äußerungen zur Passionsgeschichte sogar bereitwillig korrigieren lassen, denn die Spitze seines Vorwurfs hätte er dennoch auf das Johannesevangelium richten können: Johanneische Theologie habe es geschafft, selbst das Kreuz aufzulösen und zum Thron des Offenbarers zu machen. So stark, so entschlossen sei diese Theologie, daß sie die Menschheit Jesu am Kreuz verpuffen lasse. Naiver Dokerismus bis zum letzten tetelestai (19,30).

Was soll man dagegen sagen? Der johanneische Jesus ist auch als Gefangener vollkommen frei.<sup>121</sup> Ihm wird der Prozeß gemacht, doch in Wirklichkeit ist er der eschatologische Richter des coram Deo versammelten Volkes. Er stirbt am Kreuz, doch haucht er den Geist seines Lebens nicht aus, sondern der Schöpfung ein (19,30); das Kreuz quasi als Grundsteinlegung der neuen Schöpfung.<sup>122</sup> Die befreiende Wahrheit (8,32) ist ihrerseits so völlig ungebunden und frei, daß sie selbst noch in der Gestalt des

---

<sup>120</sup> J. Zumstein, a.a.O., 140.

<sup>121</sup> Vgl. J. Zumstein: "Auch die eigentliche Passionsgeschichte betont die Souveränität und Freiheit des Sohnes." (Kreative Erinnerung, 1999, 141f).

<sup>122</sup> In diese Richtung weist nach P. Stuhlmacher auch das letzte Wort Jesu: "Es ist vollendet" (19,30). "Es klingt an Gen 2,2 und Jes 55,11 an und läßt den Tod Jesu, des von Gott gesandten Logos (Joh 1,1), als Grund der neuen Schöpfung erscheinen" (Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, 1997, 149).

Dornenkönigs herrscht und ihren göttlichen Sinn durchsetzen kann. So viel Verklärung muß Wasser auf den Mühlen derer sein, die den johanneischen Jesus historisch nicht ernst nehmen können. Ist das noch der Hingerichtete von Golgatha oder nicht vielmehr der in den Augen seiner Gemeinde bereits unendlich Verherrlichte? Etwas merkwürdig bleibt freilich, daß die historische Begleitmusik der johanneischen Passionsfestspiele dennoch sehr geschichtsnah zu sein scheint, verwiesen sei nur auf die Datierung, Elemente des Prozeßverlaufes und das Kreuz vor den Toren von Jerusalem.<sup>123</sup> Meines Erachtens sind das alles Indizien dafür, daß der Tiefensinn der göttlichen Herrlichkeit nicht auf Kosten, sondern in der Geschichte gesehen wird.

4.3.4. *Schlußbilanz.* Dokerismus ist die falsche Kategorie. Richtiger liegen diejenigen, die das Präsentische als ein durchgehendes Thema entdecken, die Vergegenwärtigung des Göttlichen in Person und Geschichte Jesu. Zur präsentischen Christologie gesellen sich die präsentische Eschatologie<sup>124</sup>, die präsentische Abwicklung des Gerichts und eben auch die präsentische Staurologie, das heißt die Anwesenheit des Göttlichen auch und gerade im Schatten des Todes. Mit Dokerismus hat das nichts zu tun.

Dennoch bleibt als Schlußbilanz meiner Auseinandersetzung mit Käsemann: Der vierte Evangelist hat sich nur unzureichend gegen diese Interpretationsmöglichkeit abgesichert und war somit

---

<sup>123</sup> Vgl. die vorsichtige Einschätzung von R. Schnackenburg: In der Passionschronologie "sind nicht wenige Gelehrte geneigt, Joh den Vorzug zu geben, also das Todesdatum auf den 14. Nisan ... festzusetzen. In einer anderen alten Streitfrage, ob nämlich die Juden damals das Recht zur Vollstreckung der Todesstrafe (ius gladii) besaßen, scheint sich ebenfalls die Waage zugunsten von Joh 18,31 ... zu senken ... Die nur bei Joh 11,47-53 erzählte geheime Ratssitzung mit dem Todesbeschluß gegen Jesus verdient ... Vertrauen" (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 10).

<sup>124</sup> Das Problem der futurischen Eschatologie sei hier einmal ausgeklammert. Im Hinblick auf 5,28f hege ich die Vermutung, daß es sich um ein johanneisches Mißverständnis handeln könnte, das sich freilich von den anderen dadurch unterscheidet, daß es auch für den Leser nicht aufgelöst wird.

in dem Sinne naiv, daß er nicht mit Käsemann gerechnet hat (bzw. mit vergleichbaren Erscheinungen im 1. und 2. Jahrhundert).<sup>125</sup> Das Johannesevangelium vertieft in der angefochtenen Gemeinde des geliebten Jüngers den Glauben, daß Jesus das Schöpferwort Gottes (Christologie) und seine Wirksamkeit auf Erden dementsprechend die Fortsetzung der Schöpfung im Kosmos des Fleisches (Soteriologie) war. Das Menschsein Jesu war bekannt, mußte also nicht sonderlich hervorgehoben werden; gleichwohl scheint mir der johanneische "Sohn" irdisch-menschlicher zu sein, als angesichts der hohen Christologie vermutet wird. Diese These möchte ich im Folgenden entfalten, insofern geht meine Auseinandersetzung mit Käsemann weiter.

4.4. *Prozeßchristologie*. 4.4.1. *Vorbemerkung*. Johanneische Christologie ist Prozeßchristologie.<sup>126</sup> Sie zeigt uns eine Person mit einem Woher, einem Ich-bin-da (einem Hier und Jetzt) und einem Wohin. Der johanneische Jesus sagt: "... ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe." (8,14). Das Woher ist Gegenstand der Sendungschristologie und das Wohin Gegenstand der Verherrlichungschristologie. Dazwischen steht wirkend der Christus pro nobis, dargestellt in seiner Bedeutung für uns in

---

<sup>125</sup> Vgl. auch die Rekonstruktion der Geschichte des johanneischen Christentums nach J. Zumstein. Er spricht von der "Ambivalenz" des Johannesevangeliums (Kreative Erinnerung, 1999, 6), das von Anfang an "keine eindeutige Botschaft" übermittelte (a.a.O., 6) und dementsprechend "sowohl die gnostisierende Auslegung der im I und II Joh scharf kritisierten Gegner als auch die von der 'Grosskirche' vertretene Interpretation" ermöglichte (a.a.O., 44). Dieser "Konflikt der Interpretationen" (a.a.O., 44) hat das Schicksal der johanneischen Gemeinden entscheidend mitbestimmt und schließlich dazu geführt, daß das Evangelium zwar blieb (vgl. 21,22.23), die Gemeinden aber nicht.

<sup>126</sup> Gemeinhin spricht man von Sendungschristologie (z.B. J.-A. Bühner) oder Gesandtenchristologie (z.B. J. Becker). Wo jedoch "senden" verwendet wird, um das Ganze der johanneischen Christologie zu bezeichnen, liegt der Akzent zu sehr auf das Gekommensein des Gesandten von Gott. Um neben dem Ab- auch den Aufstieg vollauf zu berücksichtigen, könnte man von Sendungs- und Verherrlichungschristologie bzw. von Weg- oder Prozeßchristologie sprechen.

genau sieben Ich-bin-Worten; sie veranschaulichen die Gegenwart Gottes bei den Menschen.

Diese Christologie soll hier insoweit dargestellt werden, als sie im Hinblick auf die Thematik der Transparenz relevant ist. Meines Erachtens sind das Menschliche und das Göttliche in der Person Jesu dynamische Größen, denn die christologisch fundamentalen Verben **apostellein**, **pempein**, **anabainein**, **hypsoun** und **doxazein** sind solche der Bewegung oder Veränderung. Demgegenüber ist die Zwei-Naturen-Lehre als statisch zu bezeichnen, weil sie Christus von der Krippe bis zum Kreuz unverändert als wahren Menschen und wahren Gott darstellt. Die dynamische Prozeßchristologie hingegen führt zu der Einsicht, daß gerade der johanneische Sohn das Menschliche meint, das freilich einer ganz außergewöhnlichen Verwandlung entgegenging. Denn die Auferstehung war mehr als die Wiederbelebung einer Leiche.

4.4.2. *Die Sendungschristologie.* 4.4.2.1. *Ihre Kernaussage.* Im Kern besteht sie in der Aussage, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt<sup>127</sup> hat, um dort als Retter tätig zu sein (3,17). Neben Subjekt (Gott), Prädikat (senden) und Objekt (Sohn) sind auch die adverbiale Bestimmung des Raumes (Welt) und der Finalsatz (Retter) zu beachten. Der Kosmos ist der Bereich der Sünde (sie-

---

<sup>127</sup> Im Johannesevangelium stehen für "senden" zwei Verben, nämlich **apostellein** und **pempein**, die weitgehend synonym gebraucht werden. Jedoch arbeitet ThWNT I,404 einen feinen Bedeutungsunterschied heraus. Demnach wird **apostellein** von Jesus da gebraucht, "wo es sich um die Begründung seiner Autorität in Gottes Autorität als der Autorität des für seine Worte und Werke Verantwortlichen und sich für ihr Recht und ihre Wahrheit Verbürgenden handelt". Dagegen dient die Formel **ho pempas me (patēr)**, die nie mit **apostellein** gebildet wird, dazu, "die Beteiligung Gottes am Werke Jesu eben in der actio seiner Sendung festzustellen". Obwohl die Sendung das göttliche Woher thematisiert und nicht das göttliche Wohin, ist gleichwohl in der Sendungsaussage auch ein Wohin enthalten, aber ein weltliches, denn die Sendung erfolgt "in die Welt". Dieses weltliche Wohin wird ausschließlich mit **apostellein** gebildet (3,17; 10,36; 17,18). **Pempein** hingegen meint ausschließlich, vor allem aufgrund der Partizipialkonstruktion **ho pempas me**, das göttliche Woher des Gesandten.



he "Sünde der Welt" in 1,29), der Finsternis und des Todes. Der Rettungsauftrag besteht dementsprechend darin, ewiges Leben zu erwirken (12,50); er besteht mit anderen Worten in der Gotteserkenntnis durch Jesus Christus (vgl. 17,3 mit 1,18). In dieser komplexen Idee können Gott durch Vater (siehe Gott in 3,17 und Vater in 5,37) und Sohn durch Jesus (siehe Sohn in 3,17 und Jesus Christus in 17,3) ausgetauscht werden. Außerdem besteht ein Zusammenhang zwischen dem (von Gott gesandten) Sohn und dem (von der Sonne ausgesandten) Licht (siehe 8,12; 9,5; 12,44-46), das die Erscheinungsform des Lebens ist (1,4), welches seinerseits dem Logos angehört, dem Ursprung (*archē*) aller Dinge. Unter dem Gesichtspunkt der Transparenz interessiert mich in diesem sehr beziehungsreich gewobenen Ganzen nun vor allem der Sohn.

4.4.2.2. *Kein präexistenter Sohn.* Im Unterschied zu Käsemann meine ich, daß das Johannesevangelium gerade unter dem Sohn den Menschen Jesus Christus versteht, den noch nicht verherrlichten (7,39) Mann aus Nazareth. Er ist auch im vierten Evangelium keineswegs identisch mit Gott, wohl aber wird Gott in diesem Jesus sichtbar. In 14,9 behauptet er nicht, daß er der Vater (= Gott) sei; auch nicht, daß, wer ihn gesehen habe, einen prä-existenten Sohn gesehen habe; stattdessen sagt er, daß, wer ihn gesehen habe, den Vater gesehen habe. Jesus, der sichtbare Sohn, ist transparent für den unsichtbaren Gott. Das vierte Evangelium kennt keinen prä-existenten Sohn, sondern versteht unter dem Sohn den Menschen aus Nazareth, insofern der sich allerdings so vollkommen aus dem unsichtbaren Gott, seinem Vater, empfangen hat, daß er diesen veranschaulichen und vergegenwärtigen konnte, der anders formuliert in einer so exklusiven, eben sohnhaften Gottesbeziehung stand, daß er in den *kābōd* (Herrlichkeit) Jahwes emporgehoben und aufgenommen werden konnte. Wenn diese These richtig ist, dann stellt sie eine weitere Stütze für das Transparenzmodell dar, denn dann ist die Menschheit des Sohnes, die Ebene eins, aufgewertet, so daß man sie nicht

mehr als einen bloßen Schein ansehen kann. Gerade die Analyse des Sohnbegriffes erweist sich als ein Argument gegen den Vorwurf des naiven Docketismus.

Ein Blick in die Dogmengeschichte zeigt, daß die Gleichsetzung des Sohnes mit dem Logos, de facto also die Präexistenzverlagerung des Sohnes, auf die Apologeten des zweiten Jahrhunderts zurückgeht.<sup>128</sup> Weil diese Identifikation somit eine spätere Interpretationsschicht ist, kann kritisch gefragt werden, ob sie dem Johannesevangelium gerecht wird. Ich vermute, daß dieses Evangelium, sofern es erlaubt ist, spätere Begriffe auf frühere Phänomene anzuwenden, eher eine ökonomische Trinitätslehre vertritt, nicht eine immanente. Der heilige Geist jedenfalls tritt (für die Gemeinde ?) erst mit der Verherrlichung ins Dasein (7,39; 16,7), und auch der Sohn, das ist nun zu zeigen, darf nicht allzu eilfer-

---

<sup>128</sup> Die altkirchlichen Apologeten haben nicht nur die griechische Logosvorstellung mit dem Logos des Johannesprologs verbunden, sondern diesen Logos auch mit Jesus Christus gleichgesetzt und damit die Präexistenzverlagerung oder Hypostasierung des Sohnes in die Wege geleitet. W. - D. Hauschild schreibt: "Philos großer Einfluß auf frühchristliche Theologen des 2./3. Jh.s führte dazu, daß diese die Logoslehre übernahmen. Aber sie gaben ihr - im Unterschied zu dessen abstrakter, spekulativer Konzeption - einen konstitutiven Bezug auf Jesus Christus. Damit entstand eine personalistische Logoslehre ..." (Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, 1995, 9). Diese apologetische Weichenstellung erreichte vor dem Konzil von Nizäa in der origenistischen Theologie ihren Höhepunkt. Origenes hatte die Vorstellung einer ewigen Zeugung des Sohnes (De princ. I 2,4) und dreier Hypostasen. "In jedem Fall ist die Betonung, daß Vater, Sohn und Geist drei distinkte Wesenheiten, drei Hypostasen sind, und zwar von Ewigkeit her, ein Hauptkennzeichen origeneischer Trinitätslehre." (A. M. Ritter im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. von C. Andresen, Band 1, 1982, 129). Vor diesem wirkungsgeschichtlich mächtigen Hintergrund "gibt es die offensichtliche Gefahr, das Johannesevangelium durch die Brille späterer Auffassungen über Präexistenz und Menschwerdung zu lesen." (J. A. T. Robinson, Johannes - Das Evangelium der Ursprünge, 1999, 374). Im vierten Evangelium diente der Logos vor der Zeit dazu, das Wirken Jesu in der Zeit als den Anfang der neuen Schöpfung darzustellen. Doch in der Folge entwickelte die Logosidee eine so starke Sogkraft, daß sie den Sohn vollständig in die Präexistenz hineinzog.

tig mit dem präexistenten Logos gleichgesetzt werden.<sup>129</sup>

"Sohn" kommt im Prolog nicht vor. Das ist die grundlegende und in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Beobachtung und somit mein erstes Argument. Es heißt nicht: "Im Anfang war der Sohn, und dieser (präexistente) Sohn war bei Gott und war göttlich." Lediglich in 1,18 lesen einige Handschriften "Sohn", besser bezeugt und daher wohl zu Recht in den Standardtext aufgenommen ist jedoch die *lectio difficilior* "Gott". Die Variante "Sohn" ist gleichwohl interessant, zeigt sie doch, daß dieser Begriff vom Evangelium herkommend in den Prolog hineingeschaut wurde.<sup>130</sup> Der Sohn also glänzt in der Präexistenz durch Abwesenheit. Stattdessen ist dort vom Logos die Rede, der wiederum im Evangelium wie verschwunden ist, weil nämlich der Logos *nota bene nach seiner Fleischwerdung* Jesus Christus genannt wird (siehe schon im Prolog 1,17).

Zweitens ist auf die Verwendung von "einziggeboren" bzw. "einzigerzeugt"<sup>131</sup> (*monogenēs*) zu achten. Im Prolog begegnet dieses Wort zweimal, nämlich in den Versen 14 und 18; und im Evangelium ebenfalls zweimal, und zwar in 3,16.18. Die Zusammenschau dieser Stellen führt zu einem interessanten Schluß. Der

---

<sup>129</sup> Durch die Gleichsetzung wird nicht nur der Sohn in die Präexistenz verlagert, sondern auch der Logos personalisiert. Demgegenüber bemerkt J. A. T. Robinson zu Recht, "daß der Logos ins Sein getreten oder zum Ausdruck gekommen ist als eine Person, heißt nicht, daß er schon *vorher* eine Person war." (Johannes - Das Evangelium der Ursprünge, 1999, 390).

<sup>130</sup> Vgl. B. M. Metzger: "With the acquisition of P66 and P75, both of which read *theos*, the external support of this reading has been notably strengthened. A majority of the Committee regarded the reading *monogenēs hyios*, which undoubtedly is easier than *monogenēs theos*, to be the result of scribal assimilation to Jn 3,16.18; 1 Jn 4,9." (A Textual Commentary on the Greek New Testament, 1998, 169). Nach R. Schnackenburg dürfte dennoch "*ho monogenēs hyios* vorzuziehen sein". (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 255).

<sup>131</sup> Ich wähle diese Übersetzung und nicht "eingeboren", um mich von der Vorstellung eines präexistenten und inkarnierten Sohnes zu distanzieren.

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

"Einziggeborene vom Vater" (1,14) meint den Logos *nach* dem Ereignis seiner Fleischwerdung. Das folgt aus der parallelen Struktur, *doxa autou* (dessen Herrlichkeit) ist parallel zur *doxa ōs monogenous para patros* (die Herrlichkeit eines gleichsam Einziggeborenen vom Vater);<sup>132</sup> *autos* ist hier auf den *fleischgewordenen* Logos zu beziehen, dessen Herrlichkeit gesehen werden kann. Der einzige von Gott Geborene meint also den Fleischgewordenen. Auch der "einziggeborene Gott" (1,18) meint die fleischliche Daseinsgestalt des Logos. Denn erstens steht diese Formulierung dem unsichtbaren Gott ("niemand hat Gott je gesehen") gegenüber, meint also offensichtlich den sichtbaren, fleischgewordenen Gott. Und zweitens ist Vers 18 auch als Überschrift zum anschließenden Evangelium zu verstehen, so daß der "einziggeborene Gott" nur der irdische Jesus sein kann. Dessen Logoshaftigkeit wird durch das Schlußwort des Prologs ("verkündigen") noch einmal unterstrichen, denn sein Wirken soll als Exegese des unsichtbaren Gottes verstanden werden. Wichtig im Sinne meiner Argumentation ist also, daß "einziggeboren" im Prolog zwar mit deutlichem Bezug zum Logos auftaucht, aber nicht dessen Hervorgehen aus Gott vor aller Zeit meint, sondern dessen Fleischwerdung. Der "Einziggeborene" signalisiert den Fleischgewordenen. Außerhalb des Prologs begegnet "einziggeboren" im Johannesevangelium nur noch in 3,16.18, dort in den Wendungen "der einziggeborene Sohn" (*ho hyios ho monogenēs*, 3,16; vgl. auch 1. Joh 4,9) und "der einziggeborene Sohn Gottes" (*ho monogenēs hyios tou theou*, 3,18). Diese Wendungen tauchen

---

<sup>132</sup> Diese Wendung meint wahrscheinlich einfach nur "den einzigen (Sohn) des Vaters" ohne jede Vorstellung einer ewigen Zeugung vor aller Zeit. Zum Problem R. Schnackenburg: "Para braucht nicht mehr als den Genitiv zu besagen und dürfte eher zu *monogenous* als zu dem entfernteren *doxan* gehören. Dann könnte die Wendung einfach für 'einzigerzeugter Sohn Gottes' (3,18; vgl. 3,16; 1 Joh 4,9) stehen" (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 246). Doch auch die Möglichkeit, daß die Wendung "den einzigerzeugten, vom Vater *kommenden* (Sohn)" bedeutet, möchte der katholische Exeget nicht ganz ausschließen.

in der ersten längeren Rede Jesu auf; und - was noch wichtiger ist - "einziggeboren" taucht gerade dort das erste und letzte Mal im Evangelium auf, wo der "Sohn Gottes" das erste Mal im Munde Jesu begegnet. Im Prolog bezog sich "einziggeboren" auf den fleischgewordenen Logos, hier nun ist dieses Signalwort mit "Sohn Gottes" verbunden. Daraus ist zu schließen, der *fleischgewordene* Logos wird fortan im Evangelium Sohn Gottes genannt werden. Der Sohn Gottes ist mit anderen Worten niemand anderes als der Logos *nach seiner Fleischwerdung*. Es gibt demzufolge zwar einen präexistenten Logos, aber keinen präexistenten Sohn, sondern nur den Sohn, welcher der irdische Jesus aus Nazareth ist. Die Stellen 3,16.18 haben eine Brückenfunktion, indem sie eine Verbindung zwischen dem fleischgewordenen Logos des Prologs und dem Sohn Gottes herstellen und somit die Terminologie des Prologs durch die Sohn-(Gottes)-Terminologie des Evangeliums ersetzen und ablösen.

Drittens muß gesehen werden, daß eine eigentümliche Spannung zwischen der von Anfang an vorhandenen (1,14) und somit offenbarungsfähigen (2,11) Herrlichkeit und der gleichwohl noch ausstehenden Verherrlichung besteht, wobei verherrlichen doch offensichtlich einen Vorgang meint, der erst zur Herrlichkeit führen wird. Diese Spannung muß meines Erachtens so aufgelöst werden, daß die Herrlichkeit auf den göttlichen Logos, die Verherrlichung aber auf den irdischen Sohn zu beziehen ist. Wenn also der Sohn um seine Verherrlichung bitten muß (17,1), vom Logos aber Herrlichkeit schon von Anfang an ausgesagt wird, dann können Sohn und Logos nicht identisch sein.

Der Sohn im Johannesevangelium meint die irdisch-menschliche Seite Jesu, dessen Ursprung freilich der präexistente und gottgleiche Logos ist. In der Forschung besteht ein gewisser Konsens darüber, daß der Prolog traditionsgeschichtlich von der jüdischen Weisheitslehre<sup>133</sup> her zu verstehen ist, von jener Weisheit also,

---

<sup>133</sup> Prov 8,22-31, Hi 28, Bar 3,9-4,4, Sir 24 und Sap 6-9.

die schon in alttestamentlicher Zeit mit dem Schöpferwort Gottes gleichgesetzt wurde (vgl. Jes 44,26f; 55,10f mit Sir 24,3-6 und die Parallelität vom Logos und Sophia in Weis 9,1f).<sup>134</sup> Bevor der Sohn im Evangelium, in Zeit und Geschichte handelnd in Erscheinung tritt, wird der Irdische transparent für die schon vor aller Zeit dagewesene Weisheit Gottes, die im Sohn nun weltlich anwesend ist. Der Logos, der im Anfang bereits Himmel und Erde erschaffen hat, wird nun im Fleische als Sohn den Grundstein für den neuen Himmel und die neue Erde, für die neue Schöpfung legen.

4.4.2.3. *Zum johanneischen Sohnbegriff.* Einige Sohnaussagen sind noch nicht spezifisch johanneisch, sondern spiegeln lediglich die Sprache und Begriffe des Judentums und der Jünger wieder. So nennt Philippus Jesus "den Sohn des Joseph" (1,45; vgl. auch 6,42), geht also von einer leiblichen Abstammung und einem ebensolchen Vater Jesu aus, selbst am Ende seiner Schulung wird er das Konzept des himmlischen und eigentlichen Vaters Jesu noch immer nicht vollkommen verinnerlicht haben (14,8). Nathanael erkennt im Rabbi Jesus zwar den "Sohn Gottes", doch versteht er darunter lediglich den "König von Israel" (1,49), ein Sprachgebrauch, der in den Bahnen des Alten Testaments verbleibt (2.Sam 7,14; Ps 2,7). Der johanneische Jesus hingegen läßt sich von den messianischen Königsvorstellungen der Juden nicht vereinnahmen (6,15) und ist dennoch, aber vollkommen anders als erwartet, ihr König (siehe das Königsmotiv in der Passionsgeschichte). Die Sprache des Judentums wird beibehalten und zugleich weiterentwickelt.

Im Hinblick auf das johanneische Sohnverständnis ist aus der christologischen Rede der Abschnitt 5,19-23 aufschlußreich. "Sohn" kommt darin siebenmal, "Vater" sechsmal vor. Gemeint ist demnach eindeutig der Sohn Gottes, denn unter "Vater" ist

---

<sup>134</sup> Siehe H. Gese, Der Johannesprolog, in: ders., Zur biblischen Theologie, 1983, 152-201.

Gott zu verstehen.<sup>135</sup> Die Gottessohnschaft Jesu besteht darin, daß er ganz und gar aus Gott lebt und wirkt, der eben dadurch, daß er das Sein Jesu gänzlich be- und durchstimmt, zu dessen Vater wird. Jesus empfängt sich gewissermaßen aus Gott und nennt ihn daher seinen Vater. Nach 5,19 ist der Sohn nicht der Urheber des Tuns, das allem Anschein nach er verrichtet; vielmehr ist der Vater der Urheber der Werke des Sohnes, und eben dadurch wird Gott zum Vater des Sohnes. Der johanneische Jesus empfängt sich in jedem Augenblick seines Lebens aus dem Willen des Vater und wird dadurch zum Gottessohn, wie umgekehrt auch Gott dadurch zum Vater wird, daß er sich dem Sohn ganz und gar gibt. Allerdings ist darauf zu achten, daß der Sohn durch sein beständiges sich Empfangen vom Vater nicht zu dessen willenlosen Werkzeug wird. Zwischen dem Tun des Vaters und dem Nachvollzug dieses Tuns durch den Sohn steht das Sehen des Sohnes. Der Vater kann sein Werk durch den Sohn nur vermittelt eines Aktes der Reflexion und des Erkennens seitens des Sohnes verwirklichen. Nach 5,20 kann der Sohn das Tun des Vaters überhaupt nur deswegen sehen, weil der Vater den Sohn liebt. Das Liebesverhältnis ist also die Grundlage der Offenbarung des Vaters im Sohn. Weil der Vater den Sohn liebt, deswegen zeigt er ihm alles, was er selbst tut, so daß der Sohn das Tun des Vaters nachvollziehen kann, und zwar nach außen hin, in der Welt. Der Sohn gibt dem unsichtbaren Vater somit eine sichtbare Tatgestalt,<sup>136</sup> weil er im Unterschied zu allen an-

---

135 "Der Sohn" ist der für das Johannesevangelium charakteristische christologische Titel. "Der absolute Sprachgebrauch findet sich im Joh-Ev 18mal (davon 8mal in 5,19-26), in 1 Joh 5mal, in 2 Joh einmal. Die Zahl erhöht sich beträchtlich, wenn man auch die Stellen berücksichtigt, wo ein auf den Vater bezügeliches *autou* hinzugesetzt ist oder 'der Sohn' nur mit dem Personalpronomen aufgenommen wird." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 129). Vergleichszahlen zu den übrigen neutestamentlichen Schriften bei P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 2, 1999, 224.

136 Vgl. J. Blank: "... als 'Sohn' weiß Jesus sich grundsätzlich an den Willen des Vaters verwiesen, so daß er eigentlich gar nichts 'von sich aus', das heißt

deren Menschen ("niemand hat Gott je gesehen", 1,18) den Vater sehen kann. Auch in 10,37 sieht sich Jesus als der Vollbringer der Werke seines Vaters und auch in diesem Zusammenhang fällt der Titel "Sohn Gottes" (10,36). Und in 4,34 sagt Jesus: "Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden." Damit ist ebenfalls gesagt, daß der Sohn sein ganzes Willensleben ausschließlich vom Vater empfängt. Aus dem göttlichen Willen erbaut der Sohn quasi seinen Leib (beachte das Bild der Speise in 4,34).<sup>137</sup> Die Gottessohnschaft Jesu besteht also nach johanneischer Lesart darin, daß sich der Sohn ganz aus Gott empfängt, der dadurch sein Vater wird.

Auf diese Weise wird und ist der Sohn die Ausdrucksgestalt des Vaters. Die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, wie sie in Kapitel 5 vorliegt, führt zu den Spitzenaussagen der johanneischen Christologie, wonach der Sendende durch den Gesandten anwesend ist (8,16.29; 12,44f). In Joh 10 erreicht die öffentliche Selbstoffenbarung Jesu ihren Höhepunkt, bevor in Joh 11 der Tötungsbeschluß gefaßt wird. In diesem Zusammenhang sagt Jesus: "Ich und der Vater sind eins." (10,30). Als die Juden ihn daraufhin steinigen wollen, verweist Jesus auf seine Werke, die zu der Einsicht führen können, "daß in mir der Vater ist und ich im Vater bin" (10,38). Das ist der Höhepunkt der öffentlichen Selbstoffenbarung Jesu. In den Abschiedsreden offenbart sich

---

aus eigener Initiative und eigenem Willen heraus tun kann. Gegenüber allem menschlichen Handeln und Seinwollen 'aus sich heraus', aus absolut verstandener Autonomie heraus, das sich eben dadurch zu Gott in Gegensatz stellt, betont Jesus seine uneingeschränkte Abhängigkeit von Gott dem Vater. Positiv ist damit ausgedrückt, daß durch und in Jesus Gott handelt." (Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b, 1981, 22).

<sup>137</sup> Nach J. Blank hat die Deutung der Speise als Metapher für den göttlichen Willen "gewisse Anklänge an Mt 4,4 (= Dtn 8,3): 'Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt', eine Aussage, die sich ursprünglich auf die Tora bezieht und darauf, daß der Mensch vom Tun des Gotteswillen lebt." (Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 303).



Jesus dann vor den Seinen: "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen ... Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und daß der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir bleibt (dauerhaft wohnt), vollbringt seine Werke." (14,9-10). Der vorösterliche Jesus ist zwar noch nicht identisch mit dem Vater, aber er vergegenwärtigt, er veranschaulicht ihn; der Vater scheint durch ihn durch. Ergänzend zu Joh 5 ist hier auch von den Worten die Rede, die aber gleichzeitig auch Werke sind, womit angedeutet ist, daß Wort und Tat bei Gott nicht zu trennen sind; Gott wirkt, indem er spricht, und er spricht, indem er wirkt. 14,9 hängt mit 1,18 zusammen. Der Vater ist unsichtbar, doch Jesus gab dem unsichtbaren Gott ein Gesicht, eine anschauliche Gestalt.

4.4.2.4. *Die Sendungs- und Präexistenzaussagen des Sohnes.* Die Sendungs- und Präexistenzaussagen des irdischen Jesus sind im hermeneutischen Horizont des Prologs zu verstehen. Von daher kann aus ihnen nicht ein Sein des Sohnes als Sohn vor aller Zeit erschlossen werden, denn der Prolog öffnet ja gerade richtungsweisend die Augen dafür, daß das Vorsein des johanneischen Sohnes dasjenige des Logos ist. Warum sollte der Leser die auf diese Weise einmal geöffneten Augen bei der Lektüre des Evangeliums wieder verschließen? Der Prolog bewahrt ihn davor, sich den Juden gleichzustellen, welche die Worte Jesu immer wieder fleischlich mißverstehen. Durch den Prolog wird der Leser von vornherein christologisch auf ein höheres Reflexionsniveau erhoben und kann die Sendung des Sohnes als die Fleischwerdung des Logos (oder der Sophia) durchschauen. Dieses hymnisch-feierlich vorgetragene Niveau sollte bei der Lektüre nicht wieder verlassen werden. In Jesus, der Maria nie als seine Mutter anerkennt und Joseph erst gar nicht erwähnt, Gott aber immer seinen Vater nennt, spricht sich Gottes Weisheit aus; sie allein ist die präexistente Seite des nicht-präexistenten, irdischen Sohnes.

Senden impliziert nicht vorrangig Präexistenz, sondern Beauftra-

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

gung.<sup>138</sup> In diesem Sinne erscheint auch der Täufer als ein von Gott Gesandter (1,6 mit **apostellein**; 1,33 mit **pempain**). Klar dürfte sein, daß mit diesen Verben nicht seine Präexistenz ausgesagt werden soll, sondern seine Beauftragung (vgl. in 1,33 den finalen Infinitiv **baptizein**). Auch die Jünger werden von Jesus als Beauftragte ausgesandt (4,38; 17,18 mit **apostellein** und 13,16.20 mit **pempain**). Indem sich Jesus, der Sohn, als vom Vater gesandt zu erkennen gibt, bringt er seine vollkommene Willens- und Wirkgemeinschaft mit dem Vater zum Ausdruck, daß er also "nichts von sich selbst aus tut" (8,28). Das Leben des Gesandten ist ganz und gar das des Sendenden. So tut er den Willen des Sendenden (4,34; 5,30; 6,38; inhaltliche Bestimmung des Willens in 6,39<sup>139</sup>) und verrichtet somit sein Werk (4,34). Auch die Lehre bzw. Botschaft des Gesandten ist eigentlich die des Sendenden (7,16; 12,49; 17,8). Das vom Vater Gesandtsein bedingt Jesu intime Kenntnis des Vaters (7,29). Es wird auf dreierlei Weise verifiziert,

---

<sup>138</sup> Die Rede von der Sendung kennzeichnet den Sohn nicht als die präexistente zweite Person (oder Hypostase) Gottes, sondern als den Boten Gottes in der Welt. "Von sich aus setzen diese Worte [**pempō** und **apostellō**] gewiß keine Präexistenz voraus, da sie anderswo in der Bibel regelmäßig von den Propheten und auch von Jesus als Gottes 'Sohn' (Mk 12,2-6 par) ohne eine solche Implikation verwendet werden (vgl. Lk 4,43 mit Mk 1,38; auch Mt 15,24). Johannes gebraucht sie vom Täufer (1,6.33; 3,28) und von menschlichen Bevollmächtigten im allgemeinen (7,18; 13,16). Tatsächlich bringen sie regelmäßig eine Abhängigkeit und Unterordnung zum Ausdruck, nämlich, daß der Beauftragte dem Auftraggeber, den er vertritt und in dessen Namen er handelt, voll verantwortlich ist. Er kann nichts 'aus sich selbst' sagen oder tun - nur was ihm 'gegeben' oder 'gesagt' worden ist." (J. A. T. Robinson, Johannes - Das Evangelium der Ursprünge, 1999, 377). J.-A. Bühner hat die These vertreten, daß der die johanneische Christologie bestimmende Sendungsgedanke seine primären Analogien im frühjüdischen Botenverständnis hat, das dem Grundsatz folgt: "Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst" (mBer 5,5), und den Boten "personenstandsrechtlich an den Sendenden" bindet (J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium, 1977, 423).

<sup>139</sup> Vgl. R. A. Culpepper: "The earlier statement that Jesus' food is the doing of the will of the one who sent him (4:32) is developed further in 6:38-40." (Anatomy of the Fourth Gospel, 1983, 196).

## Das Gesicht des Unsichtbaren

erstens durch den Verweis auf die Werke (5,36), zweitens durch das Selbstzeugnis und das Zeugnis durch den Vater (8,18), drittens durch die Selbstlosigkeit Jesu (7,18).

Der Sohn spricht von seiner Präexistenz (als Logos wohlgermerkt) in 6,38.46; 8,23.42.58; 16,28; 17,5 (vgl. auch die Menschensohn-aussagen in 3,13; 6,62). Auch der Täufer thematisiert das Vor-sein Jesu (1,15,30; 3,31). Dabei bedient sich Jesus zumeist der Kategorie des Raumes (siehe "von oben" 8,23; "Himmel" 6,38; "herabkommen" 6,38; "ausgehen" 16,28). Dieses Schema führt bei naiver (= unreflektierter) Übernahme allerdings zur Vorstellung eines vormals im Himmel gewesenen Sohnes, der auf die Erde herabkam und dort umhergewandelt ist, um schließlich via Kreuz wieder in den Himmel befördert zu werden. Wer demgegenüber vom Prolog her auf die Präexistenzaussagen des Sohnes schaut, kann zu reiferen Anschauungen gelangen und entdeckt sogar, was besonders interessant ist, etwas vom Reflexionsniveau des Prologs auch im Evangelium; ich denke hierbei vor allem an die beiden Präexistenzaussagen 6,46 und 17,5. "Nicht, daß jemand den Vater gesehen hätte, außer dem von Gott her Seienden; der hat den Vater gesehen." (6,46). Das Motiv des Sehens des Vaters und die Formulierung "der Seiende" nehmen deutlich 1,18 auf und schlagen somit die Brücke zum Logos, der in Fleischesgestalt vom Vater kündigt. "Und nun, Vater, verherrliche du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." (17,5). Diese vorweltliche Herrlichkeit des Sohnes kann, aufgrund der Situation vor dem Sein der Welt (also vor 1,3), nur die des Logos sein.

Der Sohn meint das Menschliche, durch das sich Gott als das Wort in die Welt sandte und Gehör verschaffte. Da der so verstandene Sohn somit zwar eine ganz exklusive, nämlich göttliche Abstammung hatte, konnte er von seiner Präexistenz sprechen, blieb aber bis zu seiner Verherrlichung dennoch ein Mensch und wurde als ein solcher ja auch von den Juden angesehen und wahrgenommen. Dieser menschliche Sohn ging allerdings seiner

Verherrlichung entgegen, und da alle Evangelien erst nach Ostern verschriftlicht wurden, ist etwas vom Osterlicht auch schon auf dem Antlitz des vorösterlichen Jesus zu entdecken.

4.4.3. *Die Ich-bin Worte.* Sie stehen sachlich zwischen dem Woher der Sendung und dem Wohin der Verherrlichung und sind deswegen an dieser Stelle als das Ich-bin-da Gottes in Jesus zu nennen.<sup>140</sup>

Zwei Gruppen von Ich-bin-Worten können unterschieden werden, die absoluten (8,24.28.58; 13,19), ohne ergänzendes Nomen, und die prädikativen.<sup>141</sup> Der absolute Gebrauch geht auf die alttestamentlichen Selbstvorstellungsformeln Jahwes (Dtn 32,39 und besonders Deuteronesaja 41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12) zurück, die ihrerseits mit der berühmten Erklärung des Jahwenamens in Ex 3,14 zusammenhängen.<sup>142</sup> Die absolute Ich-bin-Formel ist dem-

---

<sup>140</sup> Auch nach J. Becker nehmen die Ich-bin-Worte eine Mittelstellung ein. Sie "gehören zum wesentlichen Teil in den Zusammenhang der Sendungschristologie." Diese wird mit Bühner im Rahmen des Botenverkehrs im Alten Orient verstanden und ist daher der Oberbegriff für das dreiteilige Schema "Beauftragung (Sendung), Durchführung des Auftrags und Rückkehr". Die Ich-bin-Aussagen gehören als Selbstvorstellung des Boten in den Zusammenhang der Durchführung und somit in die Mitte zwischen der Beauftragung oder Sendung im engeren Sinne und der Rückkehr. Siehe J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1 - 10, 1991, 249f.

<sup>141</sup> "Die Ich-bin-Worte des 4. Evangeliums haben zweifache Form: In ihnen wird das *egō eimi* entweder absolut (vgl. 8,24.28.58; 13,19) oder in Verbindung mit einem Nomen gebraucht." (P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* Band 2 1999, 229). J. Becker hingegen sieht "im formalen Klassifizierungsbereich vier Unterscheidungen: a) die Ich-bin-Worte im engeren Sinn (z. B. 6,35), b) die im unmittelbaren Kontext davon abhängigen Aussagen (z. B. 6,41.48.51), c) den absoluten formelhaften Gebrauch von »Ich bin« (z. B. 8,24.28), d) den allgemeinen Gebrauch von »Ich bin«, bei dem diese Aussage nur wegen der joh Theologie, in a) - c) erkennbar und im weiteren Kontext präsent, theologisch von Bedeutung ist (z. B. 18,5.6.8)." Von Interesse sind dann aber auch für J. Becker "vor allem die a) und c) zugehörigen Stellen, denn b-Texte erklären sich aus Abhängigkeit von a) und d-Texte sind zu unspezifisch, um die weitere Untersuchung zu bestimmen." (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1 - 10, 1991, 250).

<sup>142</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 2,

nach die kürzeste Bezeugung der Gegenwart Gottes durch den Gesandten.

Die bekannteren prädikativen Ich-bin-Worte entfalten die heilschaffende Bedeutung des Christus für uns.<sup>143</sup> Gezählt werden genau sieben solcher Worte: "Ich bin das Brot des Lebens" (6,35; beachte auch die durch 6,41.51 gegebenen Verknüpfungen). "Ich bin das Licht der Welt" (8,12). "Ich bin die Tür der (= für die) Schafe" (10,7). "Ich bin der gute Hirte" (10,11). "Ich bin die Auferstehung und das Leben" (11,25). "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (14,6). "Ich bin der wahre Weinstock" (15,1). Den Symbolgehalt einzelner Motive werde ich im abschließenden Kapitel untersuchen. Die prädikativen Ich-bin-Worte ergeben zusammengelesen quasi das Credo der johanneischen Gemeinde; die folgende Paraphrase sei gestattet: "Jesus Christus, Sohn Gottes, Du unser Lebensbrot (6,35) und Licht

---

1999, 231. Nach J. Becker kann man für 8,58 "analoge Gottesaussagen bei Deuterocesaja (Jes 43,11; 44,6.24; 45,5; 48,12) heranziehen." (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1 - 10, 1991, 250). Für die übrigen absoluten Ich-bin-Texte wie 8,24.28; 13,19 gibt J. Becker jedoch zu bedenken: "Allerdings scheidet eine breitere Ableitung joh Ich-bin-Aussagen von der atl Selbstaussage Gottes ... daran, daß dort die spezielle Sendungsterminologie fehlt." (a.a.O., 250). Die Sendungs- und Verherrlichungschristologie ist sicher ein wesentliches Merkmal des Johannesevangeliums. Und da die Ich-bin-Aussagen in den Kontext dieser spezifischen Christologie hineingestellt sind, erglänzen sie selbstverständlich im johanneischen Licht. Doch diese Beobachtung hebt den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Selbstaussage Gottes nicht notwendigerweise auf. Sie erneuert lediglich die Einsicht, dass traditionsgeschichtliche Zusammenhänge auch Momente kreativer Modifikation enthalten können. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick der klassischen Herleitungsversuche gibt R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 62ff.

<sup>143</sup> Die heilschaffende Bedeutung zeigt sich darin, daß sämtliche Symbole mit der  $\alpha\omega\epsilon$  in Beziehung stehen. Während das für einige Bildworte evident ist, ergibt es sich für andere aus dem Kontext (siehe R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 60f). Daher urteilt R. Schnackenburg: "Die verschiedenen Bildworte sind nur eine Variation des einen Themas, daß Jesus gekommen ist, damit die Menschen das Leben haben und es in Fülle haben (10,10)." (Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 69).

(8,12). Deine sichtbare Gegenwart eröffnet uns den Zugang (10,7) zum unsichtbaren Gott (vgl. auch 1,18; 14,9f). So weidest Du uns auf grünen Auen (10,11) und bist uns die Auferstehung und das Leben (11,25), bist uns der Weg zur Wahrheit des ewigen Lebens (14,6). Verbunden mit Dir dürfen wir das wahre Israel sein und bleibende Frucht bringen (15,1)."

Die symbolträchtige Siebenzahl scheint beabsichtigt zu sein, zumal einige vom Johannesevangelium her sehr naheliegende Ich-bin-Worte nicht formuliert werden.<sup>144</sup> Aus dem Prolog ließe sich "Ich bin das Wort Gottes" ableiten, aus der Tempelreinigung "Ich bin der wahre Tempel Jahwes" (siehe 2,21), und daraus, daß in Jesus Gott zur Herrschaft gekommen ist, wäre "Ich bin Israels König" möglich (vgl. 19,19-22; oder: Ich bin die Königsherrschaft Gottes in Person). Außerdem sind die Anspielungen auf die sieben Tage der ersten Schöpfung zu beachten, die durch die Rückführung des Jesusgeschehens auf den Logos, durch das Wirken des johanneischen Jesus mit einer gewissen Vorliebe ausgerechnet am siebenten Tag (den Tag des Herrn), und durch die Geisteinhauchung (20,22), also das Werk des siebenten Tages, gegeben sind. Die sieben Ich-bin-Worte könnten daher ein zusätzlicher Hinweis darauf sein, daß Jesus Christus in nuce die neue Schöpfung ist.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Auch R. Schnackenburg urteilt vorsichtig: "Wenn diese Bildworte die Siebenzahl ergeben, kann das ein Zufall sein; aber ein Lehrer, der aus dem Judentum stammt, kann diese 'vollkommene' Zahl auch bewußt gewählt haben." Zugleich vermißt auch er zumindest ein durchaus naheliegendes Ich-bin-Wort: "Dagegen vermißt man Jesus als Wasserquelle; an einigen Stellen legt sich diese Selbstbezeichnung nahe (vgl. 4,14; 6,35; 7,38; ferner vgl. 19,34), ohne daß sie fällt." (Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 60).

<sup>145</sup> Auf drei weitere Septetten ist hinzuweisen: 1. Obwohl nicht alle Zeichen als solche ausdrücklich gekennzeichnet sind, zählt man im allgemeinen sieben solcher Taten Jesu. 2. Auch die Zeitangaben 1,29.35.43; 2,1 summieren sich zu einer Woche. Zu 2,1 bemerkt Ludger Schenke: "Es ist der dritte Tag nach dem zuletzt erwähnten (1,43), also insgesamt der siebte, der 'Sabbat' der ersten Woche des Wirkens Jesu. Der Erzählbogen, der mit 1,19 begann, endet hier auf dem Höhepunkt. An diesem Sabbat wird die Schöpfung voll-

4.4.4. *Die Verherrlichungschristologie.* 4.4.4.1. *Zur Terminologie.*

War die Fleischwerdung die eine, so ist die Verherrlichung die andere Seite der johanneischen Christologie. Sie drückt sich in den Verben "hinaufsteigen" (*anabainein*, 3,13; 6,62; 20,17), "erhöhen" (*hypsoûn*, 3,14f; 8,28; 12,32.34) und "verherrlichen" (*doxazein*, 7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) aus. Die ersten beiden Verben sind solche der Bewegung im Raum. Hinaufsteigen ist hierbei mit der Stadt des Tempels verbunden (2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20), wobei 7,8 doppelsinnig die Brücke zum Leidensweg Jesu schlägt. Der Aufstieg nach Jerusalem setzt sich in der Erhöhung durch das Kreuz fort, so daß Jesus nicht nur den Jahwetempel, sondern sogar Jahwe selbst erreicht. Erhöhen bezieht sich auf das Kreuz (beachte beispielsweise *dei* in 3,14; 12,34) und entdeckt darin die Aufrichtung der Königsherrschaft (vgl. die Pilatusinschrift 19,19-22) und die Erhebung in den Raum des Göttlichen (vgl. das Oben-Unten-Schema 3,31; 8,23; 11,41). Denn derselbe Vorgang der Bewegung nach oben kann vor dem Hintergrund der alttestamentlichen *kābôd*-Vorstellung als Verherrlichung beschrieben werden. Aus der verwendeten Terminologie ist also bereits sehr deutlich ersichtlich, daß Jesu Verherrlichung seine Aufnahme in den Bereich des Göttlichen meint.

4.4.4.2. *Die Herrlichkeit.* Um die Verherrlichung Jesu zu verstehen, muß zuvor etwas zum neutestamentlichen Gebrauch von *doxa* gesagt werden. Während dieses Wort nämlich in der ge-

---

endet, an der der Logos ja beteiligt war (vgl. Gen 2,2f)." (Johannes: Kommentar, 1998, 51). Und R. Schnackenburg zieht immerhin in Form einer Frage die Möglichkeit in Betracht, daß "der Schöpfungswoche die Woche der Neuschöpfung gegenübergestellt werden" soll (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 331). 3. Zu den sieben Jüngern in 21,2 meint R. Schnackenburg: "Darum kann auch die Siebenzahl, im semitischen Denken die Zahl der Fülle, einen symbolischen Wert haben: Diese Jüngerschar repräsentiert die künftige Gemeinde, die Kirche (vgl. auch die sieben Gemeinden in Apk 2-3)." (Das Johannesevangelium, 3. Teil, 1975, 420). Vgl. auch C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes, Band 2, 2001, 352.

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

samen außerbiblichen Gräzität die Bedeutung von Meinung hat<sup>146</sup>, geht seine neutestamentliche Sinnfüllung vermittelt durch die Septuaginta auf den alttestamentlichen **kābôd** zurück. **Doxa** ist die schlechthin beherrschende Septuagintaübersetzung von **kābôd**, so daß dessen gesamte Bedeutungsbreite in das griechische Äquivalent übergehen konnte.<sup>147</sup>

**Kābôd** wird im Alten Testament von Gott ausgesagt und bedeutet das Wahrnehmbare seines zur Erscheinung Kommens. Der an sich unsichtbare Gott offenbart sich nämlich als Feuer und Licht, umgeben von einer Wolke. Und da die Grundbedeutung von **kābôd** Schwere (gravitas) ist, soll auch das Beeindruckende, das Wuchtige dieser Offenbarungsgestalt mitgehört und -gefühl werden.<sup>148</sup> Im Hinblick auf das Johannesevangelium ist ergänzend zu diesem grundsätzlichen Sinngehalt von **kābôd** noch auf drei Punkte besonders hinzuweisen. Erstens, der **kābôd** Jahwes läßt

---

<sup>146</sup> "Das schon bei Homer und Herodot gebräuchliche Wort [*doxa*] hat in der gesamten außerbiblichen Gräzität die seinem Zusammenhang mit *dokēō* entsprechende Grundbedeutung: das, was man meint, die Meinung." (ThWNT II, 236f).

<sup>147</sup> Zum Zusammenhang der neutestamentlichen *doxa* über die Septuaginta mit dem alttestamentlichen **kābôd**: "Daß die nt.liche Verwendung von *doxa* nicht dem griechischen, sondern dem Septuaginta-Sprachgebrauch entspricht, ist offenkundig." (ThWNT II, 250). "Das Septuagintawort *doxa* hat seine Prägung völlig dadurch erhalten, daß es Wiedergabe von **kābôd** wurde" (ThWNT II, 245f). "H. Hegermann 834 hat herausgestellt, daß die ganze at.liche Bedeutungsbreite von **kābôd** in das griech. Äquivalent *doxa* übergegangen ist." (TWAT IV, 25).

<sup>148</sup> "Die Vokabel **kābôd** ... bezeichnet zunächst das 'Gewichtige, Schwere', dann weiter 'das, was Ehre verleiht'. Sie ist schon in vorisr. Sprache auf die Wucht der göttlichen Erscheinung übertragen worden ... Dann aber zeigt sich die Verdichtung der Vorstellung, die nun geradezu die Erscheinungsweise Jahwes bezeichnet." (W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 1989, 67). In Ex 33,18ff "tritt ohne weitere Erklärung **pānīm** an die Stelle des **kābôd** ... Auf dieser Anschauung beruht das Reden des P vom **k<sup>c</sup>bôd jahwêh** als der eigentlichen Gestalt der Präsenz Jahwes, in der er dem Volke der Wüstenzeit immer wieder entgegentritt ..." (W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 1989, 68).



sich im "Zelt der Begegnung" (Ex 40,34f) und später im Tempel (1.Kön 8,11) nieder. Dieses Zusammensein von **kābôd** und Zelt ist auch im 14. Vers des Prologs anzutreffen, indem es dort heißt: "Und der Logos wurde Fleisch und zeltete (**eskēnōsen**) unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit". Das Fleisch Jesu ist demnach das Zelt, in dem die Herrlichkeit des Jahwewortes anwesend ist und das Gegenwärtigsein des unsichtbaren Gottes bezeugt (beachte auch 2,21).<sup>149</sup> Übrigens heißt "das Zelt der Begegnung" in der Septuaginta "das Zelt des Zeugnisses", so daß auch von daher Jesu Tätigkeit des Bezeugens verstehbar ist (3,11.32; 18,37). Zweitens, da der **kābôd** den Glanz des göttlichen Lichtes bedeutet, konnte sich Jesus das Licht nennen (8,12). In ihm war der **kābôd** des Logos am Werke, dessen Leben sich als das Licht äußert und in Jesus zum Vorschein kam. Drittens könnte die den **kābôd** Jahwes verhüllende und gleichzeitig anzeigende Wolke (Ex 24,16) vielleicht im Hintergrund der "verhüllten Rede" (**paroimia**, 10,6; 16,25.29) des johanneischen Jesus stehen.

Die Seele der neutestamentlichen **doxa** ist der alttestamentliche **kābôd**. Daher hat sie die Bedeutung "des göttlichen und himmlischen Lichtglanzes, der die Erhabenheit und Majestät, ja das Wesen Gottes und seiner Welt überhaupt darstellt."<sup>150</sup> Jedoch geht das Christliche Testament nun über die heiligen Schriften Israels hinaus, indem es "das Wort, das Träger der Gottesaussage geworden war, zugleich zum Träger der Christusaussage macht."<sup>151</sup> Das Christentum spricht von der Herrlichkeit des Erhöhten. Paulus (an)erkennt den "Herrn der Herrlichkeit" (1. Kor 2,8; 2. Kor 3,18), "die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi" (2. Kor 4,6) und die "Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist" (2. Kor 4,4).

---

<sup>149</sup> Nach R. Schnackenburg muß das Bild "zunächst der Weisheitsspekulation angenähert werden" (vgl. **kataskēnōson** Sir 24,8). Darüber hinaus spannt er dann aber auch den Bogen bis Ex 40,34f und 1. Kön 8,11 (Das Johannes-evangelium, 1. Teil, 1979, 244f).

<sup>150</sup> ThWNT II, 240.

<sup>151</sup> ThWNT II, 251.

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2. Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn "der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens" ist (Hebr 1,3). Die Herrlichkeit des Erhöhten wird seiner zweiten Ankunft (Parusie) das Gepräge geben. Denn "sie werden den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen" (Mt 24,30; siehe auch 16,27; 25,31; 1. Petr 4,13).

Im Johannesevangelium ist scheinbar von der Herrlichkeit des noch nicht Verherrlichten die Rede, so daß sich die Frage stellt: Wie verhält sich die von Anfang an aussagbare Herrlichkeit zur Verherrlichung Jesu, insofern diese ein Vorgang ist, der erst zur Herrlichkeit führt?<sup>152</sup> Dieses Paradoxon lichtet sich jedoch, sobald man erkennt, daß die Herrlichkeit auf das Göttliche der Per-

---

<sup>152</sup> Die widersprüchliche Situation beschreibt C. Dietzfelbinger: "Fragt man nach dem Wann der Verherrlichung Jesu, so stößt man auf anscheinend widersprüchliche Antworten. 1,14 erklärt ausdrücklich, daß man am Menschgewordenen Gottes ganze Doxa geschaut habe; aber in 17,1 wendet sich der Abschiednehmende an den Vater mit der Bitte um Verherrlichung, wie wenn Doxa noch gänzlich ausstünde (s. auch 12,23). Gleichzeitig spricht er in 17,5.24 von der Doxa, die ihm schon in der Präexistenz eignete (in 1,1-5 ist sie als Prädikat des Logos vorausgesetzt), und laut 12,41 sah schon Jesaja Jesus in seiner Doxa. 13,31f hingegen spricht auffälligerweise von einem Nebeneinander von bereits vollzogenem Verherrlichtsein und seinem Noch-Ausstehen. Dazu gesellt sich das entsprechende Nebeneinander von Vergangenheit und Futur in 12,28, und hier hat man mit gewollter Sprachregelung zu rechnen. Eine extreme Äußerung enthält 7,39: In seiner vorösterlichen Existenz, in der die Glaubenden den Geist noch nicht empfangen hatten, war Jesus noch nicht verherrlicht worden; also erfolgt laut 7,39 die Verherrlichung erst mit Ostern. Das aber läßt sich mit 1,14; 12,28; 13,31 und seinen Vergangenheitsformen so wenig zur Deckung bringen wie mit den Präexistenzaussagen von 17,5.24. Wieder auf die Linie von 7,39 schwenkt 16,14 ein, wo die Verherrlichung Jesu das Werk des Parakleten ist, und der tritt erst nachösterlich in Aktion (s. zu 16,7). Demgegenüber sprechen Stellen wie 2,11; 17,10 ausdrücklich wieder von einer schon erfolgten Verherrlichung Jesu. Diese Verherrlichung wird einmal als Geschehen der Vergangenheit, dann der Gegenwart, schließlich als Geschehen der Zukunft beschrieben, und in 12,28; 13,31f wird beides ineinander verwoben." (C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes, Band 2, 2001, 202f).

son Jesu, die Verherrlichung hingegen auf das Menschliche derselben zu beziehen ist. Der johanneische Jesus bittet seinen Vater um die Verherrlichung "mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte vor dem Sein der Welt" (17,5; vgl. auch Vers 24). Die Herrlichkeit, die das Ich des Sprechenden hier meint, ist offenbar die des Logos (vgl. "vor dem Sein der Welt" mit 1,1-3). Das Ich des Sprechenden selbst ist jedoch der unten stehende, seine Augen zum Himmel emporhebende irdische Jesus (17,1); er also bittet um seine Verherrlichung und ist zugleich durch das Ich des Sprechenden mit dem Logos der Herrlichkeit verbunden, was von 1,14 herkommend für den Leser nicht überraschend ist. Die Gottes- und daher auch Herrlichkeitstransparenz des Sohnes ändert nichts daran, daß er als Mensch bis zum Kreuz der noch immer Nicht-Verherrlichte ist. Die Verherrlichung geschieht erst durch die Passion, denn "Stunde" und Verherrlichung sind verknüpft (12,23; 17,1) und im Erhöhungsaspekt der Kreuzigung entdeckt der Evangelist das Sinnpotential der Aufnahme Jesu in den *kābôd* seines Vaters.

Die dieser "Stunde" der Verherrlichung vorangehenden Herrlichkeitsaussagen fügen sich in diese Betrachtungsweise problemlos ein. So ist die Herrlichkeit in 1,14 auf den Logos zu beziehen, der gottgleich (1,1) und daher vom Glanz der göttlichen Herrlichkeit umgeben und erfüllt ist. Der Sohn hingegen kann sein Dasein zwar in den Augen der johanneischen Gemeinde auf den Logos der Herrlichkeit zurückführen, aber in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen ist der Irdische deswegen noch lange nicht. Wohl aber ist der *kābôd* des Schöpferlogos der innerste und machtvolle Grund der Verherrlichung und sozusagen der Neuschöpfung Jesu.

In 2,11 heißt es im Anschluß an die Wasser-Wein-Wandlung: "... und er offenbarte seine Herrlichkeit". Gemeint ist auch hier die Herrlichkeit des Logos. Denn erstens war von Herrlichkeit im Johannesevangelium bisher nur in 1,14 die Rede. Und zweitens nimmt die hochzeitliche Wandlung (2,1-11) Motive des Prologs

auf. Wurde dort die *archē* des Logos gepriesen, so taucht hier nun die *archē* seiner Zeichen (2,11) auf. Die Schöpfermacht des Logos zeigt sich darin, daß er imstande ist, das Wasser des Gesetzes in den kostbaren Wein des Geistes und somit des Lebens zu wandeln. Das Hochzeitsgeschenk des Weines ist geradezu die zeichenhafte Umsetzung des 17. Prologverses: "... das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit wurde durch Jesus Christus." Das auf steinerne Tafeln (beachte *lithinos* in Ex 24,12 LXX) geschriebene Gesetz ist in der Hochzeitsszene in Form der steinernen Krüge (*lithinos* in 2,6) anwesend, die der zeremoniellen Reinigung dienen (2,6). Der Inhalt des Gesetzes ist Wasser, das den Lebensdurst nicht wirklich stillen kann (siehe 4,13f). Auch auf Kleinigkeiten ist zu achten: Weil Mose das Gesetz *gegeben* hat, *stehen* die Wasserkrüge nun *da*; *didōmi* 1,17 und *tithēmi* 2,6 entsprechen einander. Außerdem scheint mir das gemeinsame Vorkommen von *ginesthai* (werden) in 1,17 und 2,9 nicht bedeutungslos zu sein; *wird* dort durch Jesus Christus "die Gnade und die Wahrheit", so *wird* hier aus dem Wasser der Wein des neuen Bundes.<sup>153</sup> Der in Jesus verborgene *kābōd* des Schöpferlogos offenbart sich hier erstmals und zugleich grundsätzlich, indem er zeichenhaft die fundamentale Wandlung des Wassers in den Wein der neuen Schöpfung vollbringt. Von daher scheint es mir sicher, daß die sich hier offenbarende Herrlichkeit auf das Göttliche in Jesus, eben auf den Logos zu beziehen ist.

Das Weinwunder ist aber nicht nur mit dem Prolog verbunden, sondern auch mit Kreuz und Auferstehung. Denn wie die Aufer-

---

<sup>153</sup> "Textlich am besten begründet ... ist die oft geäußerte Ansicht, die Darstellung wolle Jesu Scheidung vom Judentum und die Überbietung des Alten Bundes durch den Neuen zum Ausdruck bringen. Dem Wasser der jüdischen Reinigungsbräuche (V 6) werde der köstliche Wein des Evangeliums, der Gesetzes- die Gnadenordnung (vgl. 1,17) gegenübergestellt." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 342f). Doch R. Schnackenburg nennt auch einige Bedenken gegen diese Sicht.

stehung geschah es an einem dritten Tag<sup>154</sup> und zudem von jedem menschlichen Auge ungesehen; in beiden Fällen konnte daher das Ergebnis des unerhörten Vorgangs lediglich im nachhinein festgestellt und bezeugt werden. Die Schöpfermacht des Logos zeigt sich in der Verherrlichung Jesu. "Meine Stunde ist noch nicht da" (2,4), sagt der auf der Hochzeit anwesende Jesus und meint damit nicht zuletzt die Stunde der Verherrlichung durch die Erhöhung am Kreuz (12,27; 17,1). Maria ist im Johannesevangelium nur bei den Zeichenhandlungen des Anfangs (archē 2,11) und des Endes (teleō 19,30; beachte auch telos 13,1) zugegen und ist auf diese Weise die personale Brücke zwischen dem Geschenk des Weines und der Gabe des Geistes (19,30). Der Weinmangel in Kana zeigt sich auf Golgatha darin, daß dem dürstenden Bräutigam (3,29) nur Essig gereicht werden kann (19,28-30), welchen Mangel der nunmehr Erhöhte wiederum beseitigt, diesmal indem er den Geist übergibt (paradidōmi 19,30). Der Hochzeitswein symbolisiert das Pneuma, beide sind sie nämlich bezeichnenderweise durch das Motiv des unbekanntenen Ursprungs verbunden. Nach 2,9 weiß der Speisemeister nicht, woher der Wein kommt; Gleiches gilt nach 3,8 für das Pneuma. Dieser Geist, der in Kana nur in Gestalt des Weines vergewärtigt werden konnte, ist nach 7,39 (siehe auch 20,22) das Ergebnis der Verherrlichung und mit dem Verherrlichten praktisch identisch<sup>155</sup>. Die Wasser-Wein-Wandlung ist somit das große

---

<sup>154</sup> Ich halte es angesichts des lückenhaften Charakters der johanneischen Überlieferung nicht für ausgeschlossen, daß der in 2,1 genannte dritte Tag auf die Rückkehr Jesu aus der Wüste bei Bethanien zu beziehen ist (siehe 1,23.28). Diesen Wüstenaufenthalt füllen die Synoptiker mit den Versuchungen Jesu. Folgt man dieser Vermutung, dann würde in beiden Fällen jeweils an einem dritten Tag ein freudiges Ereignis (Hochzeit - Auferstehung) auf eine schwere Bedrängnis (Versuchungen - Kreuzigung) folgen.

<sup>155</sup> Die große Nähe zwischen Jesus und dem nachösterlichen Geist ist längst gesehen worden. So ist Jesus der Jesus der Wahrheit (1,17; 8,40; 14,6) und der Geist der "Geist der Wahrheit" (14,17; 15,26; 16,13). Siehe auch Bultmanns Ausführungen zum Parakleten (Das Evangelium des Johannes, 1953, 437): "Der Paraklet ist also eine Parallelgestalt zu Jesus selbst".

Auftakt- und Ankündigungszeichen der Verherrlichung Jesu und zeigt als solches, daß die Verherrlichung als eine Wandlung verstanden werden muß.

Auch anlässlich der Auferweckung des Lazarus ist nicht von der Herrlichkeit des Sohnes, sondern ausdrücklich nur von derjenigen Gottes die Rede (11,4.40). Vom Sohn heißt es lediglich, daß er durch diese unerhörte Tat verherrlicht wird (11,4), denn sie führt unmittelbar zum Tötungs- und somit eigentlich zum Verherrlichungsbeschluß (11,50f) des Hohen Rates (11,53; vgl. ähnliche Konstellationen in 12,23; 13,31). Die Gottestransparenz des irdischen Sohnes ist im vierten Evangelium sicher sehr ausgeprägt, gerade deswegen darf man aber nicht übersehen, daß es dort eine vorösterliche Grund- oder Überlieferungsschicht gibt, die uns den Menschen Jesus von Nazareth auf dem Wege seiner grausamen Verherrlichung zeigt.

4.4.4.3. *Die Verherrlichung als Vorgang.* Die Verherrlichung ist ein Vorgang. Denn das Nomen **doxa** erscheint verbalisiert als **doxazein** (verherrlichen, verklären); als dieses Denominativum mit Herkunft von **doxa** (**kābôd**) ist es ein für das Johannesevangelium sehr bezeichnendes Verbum, welches besagen will, daß Jesus (der Sohn) in die **doxa** Gottes erhoben und aufgenommen bzw. in die **doxa** seines göttlichen Vaters verwandelt worden ist. Jesus war nicht von Anfang an verherrlicht, sondern wurde erst später verherrlicht; dies belegt allein schon der Hinweis auf 7,39 (**oudepō**). Die Verherrlichung geschah durch das Leiden Jesu; Belegstellen für diese Lokalisation sind 12,16; 12,23 (beachte das Motiv der "Stunde" und das oben zur Griechenszene Gesagte); 13,32 (**euthys**); 17,1 (der Beginn des Verherrlichungsgebetes wiederum mit dem Motiv der "Stunde") und überhaupt das gehäufte Vorkommen von "verherrlichen" ab Johannes 11. Die Verherrlichungsaussage im Rahmen der Auferweckung des Lazarus (11,4) könnte wie gesagt in Korrelation zum Tötungsbeschluß (11,53) zu verstehen sein; und die im Anschluß an den Weggang des Verräters (13,31) muß im Zusammenhang mit der

dadurch unwiderruflich eingeleiteten Abwicklung der Passion gesehen werden, so daß auch von daher das Kreuz als die Stätte der Verherrlichung sichtbar wird. Gleichwohl scheint 12,28 einen Stufenweg der Verherrlichung anzudeuten, denn dort sagt die Stimme vom Himmel: "Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn abermals verherrlichen."<sup>156</sup> Das Kreuz bleibt aber so oder so der paradoxe Kulminationspunkt der Verherrlichung, - eine Hinrichtung wird zur Erhöhung.

Jesu Verherrlichung meint seine Vergöttlichung. Im Folgenden fasse ich die wesentlichen Argumente für diese These zusammen. Dabei beziehe ich mich zumeist auf das bereits Gesagte. Erstens, grundlegend ist der traditionsgeschichtliche Zusammenhang zwischen *kābôd*, im Alten Testament Träger der Gottesaussage, und *doxa* bzw. dem Denominativum *doxazein*. Der Vorgang des Verherrlichens kann daher am besten als der des Vergöttlichen verstanden werden. Zweitens, diese Einsicht wird durch die Gleichsetzung von verherrlichen und erhöhen gestützt und stabilisiert. Die Verherrlichung ist im Rahmen des johanneischen Oben-Unten-Dualismus die Aufnahme Jesu in den Raum des Göttlichen. Die räumlich gedachte Erhöhung kann unräumlich als Vergöttlichung interpretiert werden. Dazu paßt drittens, daß die sonst (siehe 12,23; 17,1) mit der Verherrlichung verbundene Stunde in 13,1 als diejenige des Hinübergehens "zum Vater" ausgewiesen wird. Folglich ist die Verherrlichung derjenige

---

<sup>156</sup> Im Johannesevangelium ist die Verherrlichung ganz eng mit dem Kreuz, dem Ort der Erhöhung, verbunden. Dem widerspricht es nicht, daß die Verherrlichung gleichzeitig als eine Entwicklung angesehen werden kann, die sich nach und nach vollzog, am Kreuz aber ihren Höhepunkt und Abschluß erreichte. Vgl. C. Dietzfelbinger: "Im umfassenden Prozeß der Verherrlichung Jesu stellen einzelne Akte von Verherrlichen wie 2,11; 11,4, vor allem die in der Passion sich ereignende Verherrlichung, Elemente dar, die jeweils zum Ganzen beitragen." (Das Evangelium nach Johannes, 2. Band, 2001, 203). Interessanterweise spricht auch die Verklärungsszene Jesu bei den Synoptikern namentlich in der lukanischen Fassung vom Sichtbarwerden der Herrlichkeit Jesu vor dem Leiden (vgl. 9,32 mit 24,26). Markus und Matthäus verwenden "verwandeln" (*metamorphoō*).

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

Vorgang, durch den Jesus zuständig in den Gottesbereich gelangt. Viertens, besteht eine wesentliche Absicht des vierten Evangeliums darin, wie beispielsweise die große Klammer 1,1 und 20,28 zeigt, die Dimension des Göttlichen im Phänomen Jesus Christus herauszuarbeiten.<sup>157</sup> Das als Vergöttlichung verstandene Konzept der Verherrlichung fügt sich nahtlos in diese johanneische Intention ein. Fünftens, konnte, wie es der Prolog belegt, die Sendung in den Augen der johanneischen Gemeinde als eine Werdung aufgefaßt werden, als Fleischwerdung, so liegt es auf dieser Linie, auch die Verherrlichung als eine Werdung zu verstehen, und zwar als die Gottwerdung des irdischen Jesus. Sechstens, hatte der Prolog die Sendung im Lichte der weisheitlichen Logoslehre und somit der neuen Schöpfung gesehen, so darf dieser Horizont beim Verständnis der Aufnahme des Gesandten in den *kābôd* Jahwes nicht außer Acht gelassen werden. Die Verherrlichung ist demnach die neue Schöpfung. Durch diesen einmaligen Vorgang wurde Jesus das Gesicht Jahwes, der eine und wahre Kyrios, was sowohl Thomas (20,28) als auch die letzten und dadurch vermächtnishaften Worte des geliebten Jüngers (21,7) bezeugen. Der Auferstandene ist nicht nur eine wunderbar wiederbelebte Leiche, sondern fortan für Zeit und Ewigkeit Gott selbst.

Die Christologie der Verherrlichung mag im vierten Evangelium besonders reich ausgebaut sein, denn sie entspricht dem johanneischen Darstellungsinteresse, gleichwohl ist sie aber nicht nur auf diesen Teil der neutestamentlichen Überlieferung beschränkt. In Apg 3,13 wird "verherrlichen" ähnlich wie im Johannes-

---

<sup>157</sup> J. Zumstein weist auf eine "Inklusion" hin, "die sowohl den Prolog als auch das ganze Evangelium umrahmt. Der Aussage des Bei-Gott-Seins und des Gott-Seins des Logos in 1,1 korrespondiert das An-der-Brust-Sein des einzigen Sohnes in 1,18. Diese Gottgleichheit Jesu taucht im Glaubensbekenntnis von Thomas (20,28: 'Mein Herr und mein Gott'), das die joh Erzählung abschliesst, in profilierter Weise wieder auf. Die Gottgleichheit Jesu bzw. seine Göttlichkeit bildet also die grundlegende Thematik sowohl des Prologs als auch des Evangeliums." (Kreative Erinnerung, 1999, 80f).



evangelium verwendet: "Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht". Übereinstimmend mit dem Johannesevangelium ist Gott hier das Subjekt und Jesus das Objekt der Verherrlichung. Außerdem legt der Kontext von Apg 3,13 nahe, daß die Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht. Interessant im Rahmen der hochpriesterlichen Christologie des Hebräerbriefes ist die Aussage: "So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der [verherrlichte ihn], der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ..." (Hebr 5,5). Auch hier verherrlicht Gott den Christus, wobei dies im Modus des Gehorsam geschieht (siehe Vers 8; vgl. damit die Speise des Gotteswillens nach Joh 4,34). Es gibt weitere Stellen, die zwar nicht das Verb "verherrlichen" verwenden, aber ebenfalls einen Vorgang erkennen lassen, der zur Herrlichkeit führt. "Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?" (Lk 24,26). Der Geist Christi in den Propheten bezeugte "die Leiden Christi und die Herrlichkeiten danach" im voraus (1. Petr 1,11). Gott hat den Christus von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1. Petr 1,21). Jesus Christus empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Herrlichkeit (2. Petr 1,17). "Er wurde ... aufgenommen in die Herrlichkeit" (1. Tim 3,16). Und in Phil 3,21 ist vom "Leib seiner Herrlichkeit" (verherrlichten Leib) die Rede.<sup>158</sup>

Gerade die Analyse des Sohnbegriffes und die Einsicht in den exklusiven Weg seiner Sendung und Verherrlichung bestärken mich im Vorhandensein der menschlich-somatischen Züge im Gesicht des Unsichtbaren, es ist mehr als nur ein (doketisches) Spiegelbild im Wasser, es erzählt die Geschichte eines Menschen, in dem das Wort des einen Gottes zum zweiten Male sprach: Es werde! Geist und Leben der neuen Schöpfung entwic-

---

<sup>158</sup> Zu den Ansätzen des johanneischen Erhöhungs- und Verherrlichungsgedankens in der urchristlichen Tradition vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 505-510.

#### 4. Das Gesicht des Unsichtbaren (Zur Christologie)

kelt das Johannesevangelium nicht auf Kosten der Geschichte, sondern in ihr und ihrem geschichtlichen Jesus.

#### 5. Du hast Worte des ewigen Lebens (Zur Soteriologie)

*5.1. Das Leben von oben in Worten von unten. 5.2. Die Schöpfung des Lebens. 5.3. Geburt, Leben und Licht. 5.3.1. Die Geburt. 5.3.2. Das Leben. 5.3.3. Das Licht. 5.4. Wasser, Wein und Brot. 5.4.1. Wasser und Wein. 5.4.1.1. Wasser als Vorform des Geistes. 5.4.1.2. Wasser trinken und Glauben. 5.4.1.3. Das lebendige Wasser. 5.4.1.4. Kreuz und Wassersymbolik. 5.4.2. Brot. 5.4.2.1. Die Lebensgabe des Sohnes. 5.4.2.2. Zum Sinngehalt des harten Wortes. 5.4.2.3. Speis und Trank zum ewigen Leben.*

5.1. *Das Leben von oben in Worten von unten.* Aus der Gottes-  
transparenz der Person Jesu folgt diejenige seiner Begriffe. Die  
hier ausgewählten gehören zum Kernbestand der johanneischen  
Symbolik und lassen sich zwanglos um den des ewigen Lebens  
gruppieren.<sup>159</sup> Auf diese Weise folgen einige Aspekte der Soterio-  
logie dieses Kapitels der Christologie des vorangegangenen,  
gleichwohl ist eine Darstellung der Soteriologie nicht beabsich-  
tigt. Vielmehr soll hier der Versuch unternommen werden, in die  
Region der Obertöne ansatzweise vorzudringen. Einige Begriffe  
sollen auf den Sinn hin befragt werden, der in der johanneischen  
Schule gesucht wurde. Dabei wagen wir allerdings nur solche  
Schritte, die noch Markierungen im Text folgen; in das Hochge-  
birge des Geistes stoßen wir nicht vor.

Zur Transparenz der johanneischen Sprache, die im Phänomen  
Jesus angelegt war, in der vorliegenden Weise aber das Werk des  
Evangelisten ist, habe ich mich schon oben geäußert. Zum Ver-  
ständnis der Überschrift sei aber das Folgende noch einmal her-  
vorgehoben. Der Glaube bekennt, auch wenn er die ganze Wahr-  
heit noch nicht sehen kann: "Du hast Worte des ewigen Lebens."

---

<sup>159</sup> "The three core symbols of the gospel are light, water, and bread. Each of these points to Jesus' revelatory role ..." (R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 1983, 189). Dieser Bestimmung der Kernsymbole schließe ich mich im wesentlichen an. Allerdings beziehe ich sie auf das ewige Leben.

(6,68). Sie sind dem ewigen Gottesleben entquollen, daher lebendig und entfalten in dem, der sie gläubig aufnimmt, eine Wirksamkeit, die ins ewige Leben führt (4,14). Die Worte des ewigen Lebens sind "Geist und Leben" (6,63) oder das (ewige) Leben des Geistes in der Psyche der Gläubigen. Sie haben als solche einen Lebenssinn, den man erleben muß und dann bezeugen kann, den man der Welt aber begrifflich nicht erklären kann. "Der von oben (= vom Himmel) Kommende" (3,31) bedient sich zwar der Worte dieser Welt, drückt damit aber nicht irdische Sachverhalte aus, sondern bezeugt, "was *er* gesehen und gehört hat" (3,32), also Himmlisches und Göttliches. Der johanneische Dualismus prägt die Worte Jesu, indem diese als solche zwar von unten stammen, doch Träger einer Bedeutungsfülle sind, die von oben kommt. In den Worten und Zeichen Jesu ist ein Mehr an Sinn dem aufgeschlossenen Leser spürbar. Während die Personen der Erzählung vor den Toren des ganz und gar logosdurchwalteten Geschehens stehenbleiben, nicht selten, ohne überhaupt zu ahnen, daß sie vor Toren stehen, die in einen sinnreichen Innenraum führen wollen, war der Schüler eingeladen, diesen Weg zu gehen, sich vom Geist der Wahrheit in die ganze Wahrheit einweihen zu lassen (16,13), wobei die Erinnerungen an den irdischen Jesus als Grenzen bleiben sollten, denn der *Geist* der Wahrheit wollte sich nicht auf Kosten der Geschichte, sondern im *Leib* der Wahrheit entfalten (14,26). Im Johannesevangelium ist daher nicht nur die Verherrlichung der Person, sondern auch der Worte Jesu in vollem Gange. Das Leben bemächtigt sich der Begrifflichkeit, aus Wort wird Geist und Leben.

5.2. *Die Schöpfung des Lebens.* Die Einhauchung des ewigen Lebens oder das Lebendigmachen (5,21; 6,63) der Toten kann als die zweite oder neue Schöpfung angesehen werden. Mit der neueren Forschung meine ich, daß der Logos traditionsgeschichtlich mit der jüdisch-hellenistischen Weisheitslehre in Verbin-

dung zu bringen ist<sup>160</sup>, auch wenn uns der vierte Evangelist nicht mit den Worten begrüßt: Im Anfang war die Sophia. Dennoch scheint die Hypostasierung der Sophia in der jüdischen Weisheitsspekulation die große Brücke zwischen dem Logos des Prologs und dem Legein (Sprechen) Gottes in Genesis eins zu sein. An den Schöpfungsbericht erinnern auch die ersten beiden Worte des Prologs, "im Anfang", mit denen bekanntlich das Buch Genesis der Septuaginta beginnt.<sup>161</sup> Überdies wird die Schöpfungsmittlerschaft des Logos in 1,3.10 offen ausgesprochen. Johannes betrachtet Jesus unter dem Gesichtspunkt einer neuen und, wie sich zeigen wird, durch das Pneuma bewirkten Schöpfung. Die Schlußvision des Sehers von Patmos, diejenige eines neuen Himmels und einer neuen Erde, könnte das dazu passende Gegenstück, der würdige Abschluß und Höhepunkt der im Prolog aufgenommenen Betrachtungsweise sein. Ein großartiger, allumfassender Themenbogen würde sich vom Anfang des Evangeliums bis zum Ende der Apokalypse spannen und andere Verbindungen ergänzen. Doch diese Beobachtung kann nur unter Vorbehalt geäußert werden, denn die Zugehörigkeit der Offenbarung zum johanneischen Schriftenkreis ist eine offene Frage, weil es neben Gemeinsamkeiten eben auch Unterschiede gibt, die erklärt werden wollen.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> "Die Forschung hat einen gewissen Konsens darüber erreicht, daß Hymnus und Prolog von der Denk- und Ausdrucksweise der jüdischen Weisheitslehre bestimmt ist." (P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* Band 2 1999, 235). "Man ist ... bei der Suche nach einem Vorbild für den johanneischen Logos ins Alte Testament und über das Alte Testament hinausgegangen und ist im hellenistischen Judentum fündig geworden, in der griechisch sprechenden jüdischen Diaspora Ägyptens vor allem." Ihr Exponent ist Philo von Alexandrien. (C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, Band 1, 2001, 23).

<sup>161</sup> "Die ersten Worte des Prologs 'am Anfang' (1,1), sind eine klare Anspielung auf Genesis 1,1 ... Es wird also vom Gott Israels und von seiner Schöpfung die Rede sein." (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 89).

<sup>162</sup> Zur gegenwärtigen Situation schreibt U. Schnelle: "Weitaus kontroverser wird neuerdings das Verhältnis der Offb zu den Schriften der joh. Schule be-

Die Fleischwerdung des Logos zeigt, daß die zweite Schöpfung nicht neben, sondern *in* der ersten Schöpfung verwirklicht werden soll, indem *im* Kosmos der Sünde (1,29) und somit des Todes (8,21.24) das Leben zugänglich und erreichbar wird (5,24). Die neue Schöpfung ist die Lebendigmachung der alten. Während in Genesis eins dem ersten Sprechen Gottes unmittelbar das Licht folgt (Gen 1,3), betont der Prolog, nachdem er den Logos als Schöpfungsmittler vorgestellt hat (1,3), daß dieser Schöpferlogos zunächst und vor allem der Ort des Lebens ist, und erst dieses Leben wird dem Menschen als das Licht (des Lebens, 8,12) sichtbar (1,4), so daß das Licht eigentlich nichts anderes als die Offenbarungsgestalt des Lebens ist. Das Leben ist das Innere des Logos, und das Licht das Äußere, die Erscheinungsform des lebendigen Logos. Durch seine Fleischwerdung steht er seiner Schöpfung nicht mehr gegenüber, sondern ist ein Teil derselben geworden. Zugleich ist damit das Leben in den Innenraum eines Kosmos eingedrungen, der dem Teufel, dem Herrscher dieser Welt (12,31; 14,30; 16,11), der Sünde und dem Tod untersteht. Die zweite Schöpfung bekommt von daher lebensschöpferische, soteriologische Qualität, der Schöpferlogos wird zum "Retter der Welt" (4,42).

### 5.3. *Geburt, Leben und Licht.* 5.3.1. *Die Geburt.* Obwohl zu Beginn

---

urteilt. Während J. Roloff, U. B. Müller, E. Schüssler-Fiorenza und E. Lohse die relative Eigenständigkeit der Offenbarung betonen, sehen O. Böcher, vor allem aber J. W. Taeger die Offenbarung in großer Nähe zu den anderen joh. Schriften" (Einleitung in das Neue Testament, 1999, 541). Auf den Seiten 526 bis 528 fasst U. Schnelle die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen der Offenbarung und dem vierten Evangelium zusammen. Ausführliche "Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum" stellt auch Jörg Frey an (in: M. Hengel, Die johanneische Frage, 1993, 326 - 429). Er kommt zu dem Schluß: "Bei allen Unterschieden und gewiß auch Gegensätzen weist die Johannesapokalypse mit dem Johannesevangelium und den drei mit ihm verbundenen Briefen sowohl eine Reihe auffälliger phraseologischer Berührungen als auch in zahlreichen theologischen und besonders zentralen christologischen Motiven bemerkenswerte Gemeinsamkeiten auf." (415).

des Evangeliums Schöpfungserwartungen geweckt werden, erfüllen sie sich nicht so, daß expressis verbis von einer neuen Schöpfung (siehe demgegenüber Paulus 2. Kor 5,17; Gal 6,15)<sup>163</sup> gesprochen wird; stattdessen bevorzugt der vierte Evangelist das Verb "geboren werden" und somit die Metapher der Geburt, denn die zweite Schöpfung ist diejenige des Lebens und das Geborenwerden die dazu passende Vorstellung. Schöpfung und Geburt liegen in der Gedankenwelt des Evangelisten nicht weit auseinander.<sup>164</sup> Da er durch den Prolog an die Genesis anknüpft, darf darauf hingewiesen werden, daß dort sowohl von den "Geburten (Toledot, Septuaginta: **hē biblos geneseōs**) des Himmels und der Erde" (Gen 2,4) als auch von den "Geburten (Toledot, Septuaginta: **geneseis**)" der Menschen (Gen 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2) die Rede ist. Ferner ist in der Septuaginta das Schöpferverb **bārā'** (Gen 1,1) schlicht mit **poiein** (machen) übersetzt; von daher gesehen rückt das **zōopoiein** (lebendigmachen) (5,21; 6,63) des Johannesevangeliums noch stärker, als dies ohnehin schon der Fall ist, in einen lebensschöpferischen Horizont. Doch dies sollen nur ergänzende Beobachtungen sein, denn der Hauptgedanke, daß die zweite Schöpfung diejenige des Lebens ist und in der neuen Geburt besteht, ist ohnehin klar.

"Geboren werden" (**gennaō**) kommt im Johannesevangelium achtzehn mal vor (1,13; 3,3.4.5.6.7.8; 8,41; 9,2.19.20.32.34; 16,21;

---

<sup>163</sup> Vgl. die Vermutung von H. Odeberg: "So zum Beispiel dürfte es wohl nicht unangebracht sein, zu vermuten, daß die ganz verschiedenen Ausdrücke *kaine ktisis* bei Paulus (2 Kor 5,17; Gal 6,15) und *anōthen gennethenai* bei Johannes dieselbe Tatsache bezeichnen ..." (Über das Johannesevangelium, ZStH 16 (1939) 178).

<sup>164</sup> Die neue Schöpfung, die vom Prolog her als Thema des Johannesevangeliums zu erwarten ist, erscheint dort als Geburt. Dieser Zusammenhang deutete sich schon in 1,4 an, indem dort im Logos das Leben gesehen wurde. "Das zentrale Motiv der Geburt ... führt vor Augen, daß die eschatologische Rettung des Menschen die Dimension einer eschatologischen Neuschöpfung hat" (T. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist, in: K. Kertelge, Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 1990, 208).

18,37), "Geburt" (**genetē**) einmal (9,1). Das Johannesevangelium selbst gibt die Unterscheidung zwischen einem Geborenwerden "aus dem Fleische" und einem Geborenwerden "aus dem Geiste" (3,6) vor, wobei "aus dem Geiste" gleichbedeutend mit "aus Gott" (vgl. 1,13 mit 3,6) ist. Während sich "der Lehrer Israels" (3,10) in seinem Verstehen der Worte des Lehrers, der von Gott gekommen ist (3,2), über den bloß irdischen Sinn nicht hinausschwingen kann (3,4), wollen Jesus und die Schule des geliebten Jüngers mit Hilfe des Geburtsbegriffes eine über das Irdische hinausgehende Erfahrung zugänglich machen (3,11-13).

Aus 1,12f geht hervor, daß diejenigen, die den Logos des Lebens in seiner Wirkung als Licht aufnehmen, von daher die Fähigkeit erlangen, "Kinder Gottes zu werden (**ginomai**)". Dieses Werden aus der Schöpfermacht des Logos ist ein Geborenwerden (**genaō**). Schon "**ginomai**" kann "geboren werden" bedeuten,<sup>165</sup> so daß man 1,12b mit den Worten übersetzen könnte: "denen gab er die Macht als Kinder Gottes (neu) geboren zu werden". Vollends deutlich wird dieser Zusammenhang aber, sobald man sieht, daß das Werden der Gotteskinder in 1,13 ausdrücklich mit "geboren werden (**gennēthēnai**)" beschrieben wird. Das Werden ist also ein Geborenwerden. Schöpfung und Geburt gehen ineinander über. Die zweite Schöpfung des uranfänglichen Logos, dessen Leben an herausragender Stelle (1,4) eigens hervorgehoben wird, der so nach der Logos des Lebens ist, erweist sich als die Schöpfung des Lebens, erweist sich als eine neue Geburt. Ein weiterer Zusammenhang ist ebenfalls offensichtlich, derjenige von "aufnehmen" (1,12) und "glauben" (1,12). Die Aufnahme des Logos und damit verbunden des Lebens und des Lichts geschieht im Glauben.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Vgl. W. Bauer, Griechisch - deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 1971, Sp. 313.

<sup>166</sup> Vgl. die Beobachtung von R. Schnackenburg: "Die Annahme des von Gott kommenden Erlöser-Logos erfolgt im *Glauben*. Das sich an *autois* im Dativ anschließende Partizip nimmt also den am Anfang stehenden Relativsatz auf (dieselbe Konstruktion 1 Joh 5,13)." (Das Johannesevangelium, 1. Teil,

## 5. Du hast Worte des ewigen Lebens (Zur Soteriologie)

Daß der Glaube die Stätte der Aufnahme des Lebens und des Lichtes ist, geht auch aus 6,47; 12,36; 20,31 hervor. In der Antwort des Glaubens kann sich die Schöpfermacht des Logos entfalten und die neue Geburt bewirken.

Zur Zeugung "aus Gott" (1,13), aus seinem Wort (Logos), gesellen sich im dritten Kapitel des Johannesevangeliums weitere Formulierungen. Der Mensch müsse "von neuem" oder "von oben" geboren werden (3,3.7). Das hier verwendete Wort **anōthen** hat bekanntlich diese beiden Bedeutungen und ermöglicht somit das Mißverständnis des Nikodemus. Er (miß)verstehet "von neuem" (siehe "ein zweites Mal", 3,4). Jesus hingegen meinte "von oben", denn jenes doppelsinnige **anōthen** ersetzt er gleich darauf durch "aus Wasser und Geist" (3,5) bzw. "aus Geist" (3,6.8), wobei man sehen muß, daß der Geist "vom Himmel" (1,32.33) kommt und "vom Himmel" gleichbedeutend mit "von oben" ist (3,31).<sup>167</sup>

Diese Formulierungen (1,13; 3,3.5.7.8) bestimmen das Wesen jener Zeugung durch eine Auskunft über ihren Ursprung. In allen diesen Formeln ist entweder die Präposition **ek** (aus) oder die auf die Frage woher antwortende Endung **-then** enthalten.<sup>168</sup> Auf diese Weise als Ursprung sprachlich gekennzeichnet, wer-

---

1979, 238).

<sup>167</sup> "Das Wort **ánōthen** kann beides heißen: 'von oben her', also von Gott, 'geboren werden', aber auch 'wiederum, von neuem geboren werden' ... Die Doppeldeutigkeit ist, wie der Fortgang zeigt, absichtlich gewählt, wenn mit den semantischen Möglichkeiten des Wortes **ánōthen** = von oben / von neuem gespielt wird. Richtig ist, daß der entscheidende Akzent auf der Bedeutung 'von oben' = von Gott Geborenwerden, liegt, oder wie es anschließend heißt, auf dem Geborenwerden 'aus Wasser und Geist' (vgl. auch 1,12-13)." (J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 227).

<sup>168</sup> "Die Zugehörigkeit der Menschen zu den Bereichen des Heils oder des Unheils wird im Johannesevangelium sowohl im Blick auf Jesus (8,23; 18,36; vgl. 3,31; 17,14.16) als auch im Blick auf die Menschen (8,23.44.47; vgl. 15,19; 17,14.16) durch Wendungen mit **ek**, also durch Ursprungs- und Herkunftsbezeichnungen ausgedrückt." (T. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist, in: K. Kertelge, Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 1990, 205).



den Gott, Geist und der Ort (oder die Macht) oben genannt. Das Wasser klammere ich an dieser Stelle noch aus. Daß diese drei Begriffe zusammenhängen, das heißt eine zwar komplexe (zusammengesetzte), aber nichtsdestoweniger eine einheitliche Vorstellung bilden, sieht jeder mit der johanneischen Sprache Vertraute. Gott und Geist sind oben. Der Abstammung von unten steht die neue Abstammung der Kinder Gottes von oben gegenüber. Die beiden oben beheimateten Zeugungsmächte Gott und Geist können nach 4,24 sogar identifiziert werden. Gleichwohl soll damit die Unterscheidung von Gott und Geist nicht verwischt werden, denn der Gott-Logos des Prologs mobilisiert das ihm eigene schöpferische Potential erst durch den Geist, der im Evangelium, durch Jesu Verherrlichung (7,39) zur Kraft der Neuschöpfung und Regeneration des Lebens wird.

"Wasser und", diese Worte sollen nach Meinung einiger Exegeten ein Zusatz der kirchlichen Redaktion sein, welche u.a. die Sakramente im vierten Evangelium vermißt und daher einige Interpolationen vorgenommen habe. Einen Anhaltspunkt in der handschriftlichen Überlieferung hat diese Annahme nicht.<sup>169</sup> Allerdings wirkt die Erwähnung des Wassers etwas isoliert, zumal die Wendung "aus Wasser und Geist" in "aus Geist" eingeschmolzen werden kann. Da ich zur Bedeutung des Wassers einen gesonderten Abschnitt vorgesehen habe, möchte ich hier nur solche Überlegungen einbringen, die sich unmittelbar auf das angeschnittene Problem beziehen. Die Zusammenziehung von Wasser und Geist zu Geist erklärt sich, sobald man sieht, daß Geist durch Wasser symbolisiert werden kann. Ganz offensichtlich ist dieser Zusam-

---

<sup>169</sup> So beispielsweise die klassische These von R. Bultmann: "Die Ursprünglichkeit der Worte *hydatos kai*, die die Wiedergeburt an das Sakrament der Taufe binden, ist mindestens sehr zweifelhaft; sie sind zwar durchweg überliefert ... aber m. E. eine Einfügung der kirchlichen Redaktion ..." (Das Evangelium des Johannes, 1964, 98). Diese Verdächtigung ist jedoch nach R. Schnackenburg "ohne zureichenden Grund". Er nennt text- und sachkritische Argumente gegen Bultmanns These (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 383).

menhang in 7,38f, wo nun allerdings Geist nicht einfach nur mit Wasser, sondern mit *lebendigem* Wasser gleichgesetzt wird. Diese Präzisierung ist wichtig, weil man ferner sehen muß, daß der Geist der Träger oder Vermittler des Lebens ist, Geistodem und Leben also ebenfalls gleichgesetzt werden können. Von daher legt sich der Schluß nahe, daß "Wasser und Geist" ein Hendiadyoin für lebendiges Wasser und somit für Geist ist. Das Fehlen von "Wasser und" in der reinen Geistformel ist so gesehen kein Fehlen, sondern ein Aufgehen des Wassers in der komplexeren Geistvorstellung. Im Geist ist das Wasser immer schon enthalten. Umgekehrt gilt dieser Satz jedoch nicht, weswegen zwischen Wasser und lebendigem Wasser unterschieden werden muß. Doch dazu unten mehr.

Wenn diese Überlegungen stimmen, dann stellt sich nun die umgekehrte Frage, warum ausgerechnet dieses im Geist ohnehin schon vorhandene Element des Wassers, sprachlich eigens hervorgeholt wird. Die besondere Erwähnung des Wassers hängt engstens mit der Unterscheidung des Wasser- (1,26) und des Geisttäufer (1,33) zusammen. Ob *persönlich* vom Wassertäufer oder *unpersönlich* vom Wasser gesprochen wird, ist beinahe nebensächlich. Daher kann man die Rolle des Wassertäufers im Verhältnis zum Geisttäufer untersuchen und wird auf diesem Wege eine Aussage über die besondere Bedeutung des Wassers in der Verbindung "Wasser und Geist" gewinnen. Die Bedeutung des Wassertäufers für das Christusgeschehen besteht ganz und gar in der möglichst geradlinigen (direkten) Ausrichtung auf den Herrn (1,23), die Reinigung mit Wasser dient der Offenbarwerdung (*phaneroō* 1,31) des Christus und, wie man mithören muß, des Geistes bzw. Geistträgers. Diese vor- oder wegbereitende Funktion des Wassers klingt in der Formel "Wasser und Geist" noch einmal an, in einem Kapitel übrigens, in dem auch die Person des Täufers noch einmal das Ganze ihres Zeugnisses entfalten kann, bevor dann das Wasser hinter dem Geist verschwindet wie das Licht des Mondes hinter der stets mächtiger werdenden

Sonne.<sup>170</sup>

Obwohl Geburt im Munde des johanneischen Jesus etwas anderes meint als den natürlichen Vorgang gleichen Namens, haben dennoch beide Bedeutungen in derselben sprachlichen Hülle Platz. Jesus, nach johanneischem Verständnis immerhin das schöpferische Wort, erschuf keine neue Sprache, sondern bediente sich allerdings schöpferisch der vorhandenen, vertiefte und erfüllte sie mit neuem Leben. Insofern wurde der Logos seiner schöpferischen Rolle vollkommen gerecht, indem er im vorhandenen einen neuen Sprachkosmos erschuf. Dieser zweite Sinn entsteht und besteht in einem Beziehungsgeflecht, das demjenigen des ersten Sinnes entspricht. Dieser Umstand erlaubt es, die Worte dieser Welt weiter zu verwenden und zugleich aus ihrer nur natürlichen Bedeutung zu erlösen, so daß die Erfahrungen der Welt des Lebens in sie einströmen können. Das die beiden Sinne miteinander verwebende Beziehungsgeflecht zeigt sich am Beispiel der Geburt in zwei Beobachtungen. Erstens, wie man durch die natürliche Geburt ein Bewohner der natürlichen Welt wird, so wird man durch die Geburt aus Gott ein Bewohner des Reiches Gottes; zu beachten sind die Verben "hineingehen" in 3,5 und "sehen" in 3,3. Beide Geburten führen in einen Welt- und Herrschaftszusammenhang hinein. Von einem Herrschaftszusammenhang muß man sprechen, weil sowohl der Kosmos als auch das Reich Gottes nicht nur Räume, sondern Herrschaftsräume sind. Zweitens, wie die natürliche Geburt der Beginn des biologischen Lebens ist, so ist die pneumatische Geburt der Beginn des ewigen Lebens. Das Reich Gottes, im Johannesevangelium bekanntlich nur in 3,3,5 bezeugt, verschwindet hinter dem ewigen Leben; aus dem Sehen des Reiches (3,3) wird das Sehen des Lebens (3,3,6).

---

<sup>170</sup> Zu 3,30: "Jener muß wachsen, ich aber abnehmen", erwägt K. Berger: "Auch antike Parallelen legen zumindest nahe, hier an das Verhältnis von Mondlicht und Sonnenlicht zu denken." (Im Anfang war Johannes, 1997, 147).

So wird also in der Sprache dieser Welt eine höhere Wirklichkeit zugänglich. Und dennoch zeigt gerade auch das Nikodemusgespräch, daß sich die Geburt von oben auf der begrifflichen Ebene nicht vollständig entfalten läßt. Die Aufschlüsse bleiben Andeutungen, viel mehr als das Woher kommt nicht zur Sprache. Der johanneische Jesus führt die begriffliche Entfaltung des Mysteriums der neuen Geburt nur ansatzweise durch und verweist stattdessen als Wortführer der aus dem Geist Gezeugten auf einen Erfahrungshintergrund (3,8.11-13). Für diejenigen, die draußen stehen, kann sich das Mißverständnis zur Brücke ins Unsagbare entwickeln, allerdings dürfen sie sich von den harten Worten nicht abschrecken lassen, sondern sollten, auch wenn ihnen das vollkommene Verständnis versagt bleibt, zumindest im Glauben bekennen: "Herr, zu wem sollen wir weggehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." (6,68). Eine Exegese, die den zweiten Sinn erarbeiten will, sollte daher nicht dem Fehler verfallen, das Unsagbare vollständig in eine Form des Sagbaren umgießen zu wollen. Es können immer nur Schneisen geöffnet werden. Aus-sagen läßt sich das Geheimnis nicht, nur bezeugen.

5.3.2. *Das Leben.* Drei Worte im Neuen Testament sind mit "Leben" übersetzbar, *bios*, *psychē* und *zōē*. Im Johannesevangelium kommen nur *psychē* (10mal) und *zōē* (36mal) vor, wobei *zōē* an 17 Stellen mit *aiōnios* verbunden ist und somit eine gegenüber *psychē* besondere Qualität hat.

Obwohl *zōē* auch im Neuen Testament das physische Leben meinen kann (1. Kor 15,19), ist es im Johannesevangelium Träger einer höherwertigen Erfahrung, die gleichwohl schon in diesem Leben aufleuchten kann (5,24; 6,47), und zwar durch den Glauben an Christus.<sup>171</sup> In 17,3 wird *zōē aiōnios* regelrecht defi-

---

<sup>171</sup> Hohe Christologie und präsentische Eschatologie hängen untrennbar zusammen bzw. sind die beiden Seiten derselben Medaille: "Der Gegenwartscharakter des (ewigen) Lebens bei Joh ergibt sich aus seiner Christologie und seinem am Christus praesens orientierten Denken." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 435).

niert: "Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen." Das ewige Leben besteht in der durch Jesus möglichen Gotteserkenntnis (siehe 1,18 und 14,9); der Unsichtbare wird durch Jesus schaubar und somit erkennbar, so daß der Glaubende via Jesus in die Gottes- und Lebensbeziehung eintreten kann. Erkennen und glauben sind austauschbar (6,69; 14,9-10; 17,8), weswegen die Gabe des ewigen Lebens in 20,31 an den Glauben gebunden werden kann, ohne daß damit etwas anderes ausgesagt wäre. Erkenntnis meint Glaubenserkenntnis, keine gedankliche Trockenübung, sondern den Sprung ins Wasser des Lebens.

Der aus dem Göttlichen stammenden **zōē** steht das Seelenleben der **psychē** gegenüber.<sup>172</sup> Diese beiden Begriffe sind nicht bedeutungsgleich, denn Psyche ist auffallend häufig mit **tithēmi** (ablegen) oder **didōmi** (geben) verbunden (10,11.15.17; 13,37.38; 15,13), was für das Gottesleben der **zōē** nicht gilt. Das seelische Leben soll losgelassen, freiwillig abgelegt werden. Allerdings zeigen die Hinzufügung von **didōmi** zu **tithēmi** und die in diesem Zusammenhang ebenfalls häufig verwendete Präposition "für" (10,11.15; 13,37.38; 15,13), daß das Loslassen der Psyche durch die Lebenshingabe für andere geschieht. Die Psyche kann sich nur gebend loslassen und für das pneumatische Leben (**zōē**) öffnen. In der Selbstbewahrung vergeht sie, in der Selbsthingabe aber wird sie bewahrt, indem sie in den Dienst der Liebe genommen und vom Leben Gottes ergriffen wird. Selbstverschlossen hingegen bleibt die Psyche selbstverloren. Das in der Hingabe vollzogene Ablegen oder Loslassen des eigenen Lebens ist ein Akt oder besser *der* Akt der Liebe. "Größere Liebe (**agapē**) hat niemand als die, daß er sein Leben (**psychē**) hingibt für seine

---

<sup>172</sup> "Für das leiblich-irdische Leben gebraucht Joh konsequent die Vokabel **psychē**, die in den Jesuslogien der Syn[optiker] auch die wahre, unvergängliche Existenz bezeichnen kann, vgl. 10,11.15.17; 13,37f; 15,13, während er **zōē** (**aiōnios**) ebenso konsequent dem wahren, göttlichen Leben vorbehält." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 436).

Freunde (**philos**).“ (15,13). Derjenige, der diesen höchsten Akt der Selbsthingabe nicht vollziehen will, heißt in 12,25 "der Liebhaber der eigenen Psyche", "der (nur) mit seiner eigenen Psyche freundschaftlich Verbundene". Liebe steht also in der einen oder anderen Weise hinter dem Geben und dessen Gegenteil, dem Festhaltenwollen. Die Psyche ist dasjenige Leben, daß dem Tod nur durch den Tod in Gestalt der Lebenshingabe entgehen kann. Durch diesen Liebesdienst wird es aus der Selbstverschlossenheit erlöst und vom ewigen Leben durchblutet und erwärmt. Das mit der Psyche eng verbundene Motiv des Ablegens läßt die Thematik des Sterbens und des Todes anklingen. Allerdings wird durch die verwendeten Verben die Freiwilligkeit betont, so daß durch das Loslassen der Psyche in der Hingabe der Tod aktiv gestaltet wird. Die vollkommene Souveränität, in der Jesus sein Seelenleben ablegt, wird in 10,17f ausgesagt und zeigt sich in der gesamten Passionsgeschichte. Aber auch die Glaubenden können ihr Lebensvermögen freiwillig dahin geben und so vom ewigen Leben ergreifen lassen. Das Seelenleben ist zwar nicht das ewige Leben, kann aber durch den Tod ins ewige Leben übergehen (5,24) und so gleichsam von neuem geboren werden.

Der Ort des Lebens (**zōē**) sind der Vater (5,26), der Sohn (5,26), der Logos (1,4) und die Worte Jesu (6,63.68). Gott ist also die **zōē**, weswegen man sie mit Fug und Recht das Gottesleben nennen kann, daß dem Seelenleben als Angebot von oben gegenübersteht. Auch in den Schriften ist das ewige Leben zu finden, denn sie zeugen vom Sohn (5,39), so kann das überlieferte Wort zur Begegnung mit dem lebendigen Wort werden. Von der Quelle des Lebens fließt die lebendig machende Wirkung des Vaters (5,21), des Sohnes (5,21) und des Geistes (6,63) aus. "Lebendig machen" kommt im Johannesevangelium nur hier vor. Wort und Geist hängen eng zusammen, nach 6,63 sind die Worte des Sohnes der Geist, der das (ewige) Leben ist und daher lebendig machen kann. Natürlich spielt in diese Sicht die nachösterliche Perspektive hinein, denn das Wort der Wahrheit wurde erst nach dem Ab-

schied vom irdischen Jesus zum Geist der Wahrheit. Das Pneuma kam erst durch die Verherrlichung zur Wirksamkeit (7,39), erst durch das Kreuz. Das Schlußwort der Kreuzigung lautet dementsprechend "Geist"<sup>173</sup> und steht in einem Satz, der nach vollbrachter Verherrlichung von der Übergabe des Geistes spricht: "... und indem er sein Haupt neigte, übergab er den Geist." (19,30)<sup>174</sup>. Da Jesus während seiner gesamten Passion vollkommen frei handelt, sollte auch der Schlußsatz nicht als die am Ende doch noch gelungene Überwältigung des lebendigen Sohnes durch die Todesmacht verstanden werden, sondern als die souveräne Vollendung seines Werkes, als die inmitten des Todeswillens der Welt am Ende doch noch geglückte Übergabe des Lebensgeistes. Jesus, der Schöpfer des Lebens, hauchte seinen Geist nicht aus, sondern der Gemeinde des Geliebten, am Kreuz anwesend (19,25-27), ein. Bis in den Nahbereich des neuen Lebens ist nur der Geliebte vorgedrungen und die seiner Obhut anvertraute Maria, als Symbol der Gemeinde. Die Frucht des am Kreuz errungenen Sieges, der Atem des Lebens, wird nach Ostern auch den übrigen Jüngern eingehaucht. Der in 20,22 geschilderte Vorgang erinnert an Genesis 2,7 (auch an Ez 37,9) und bestätigt, daß die Gabe des Lebens die neue Schöpfung ist, die im Raum der Glaubenden erstehen wird.<sup>175</sup> Der Logos hat

---

<sup>173</sup> Daß Schlußworte im Johannesevangelium sehr gewählt gesetzt werden, zeigt nicht zuletzt das Beispiel des Prologs. Dort drückt *exēgēsato* aus, daß das Evangelium als die Exegese des unsichtbaren Gottes durch den sichtbaren gelesen werden soll.

<sup>174</sup> "In Anbetracht des anspielenden Charakters der joh Sprache ist es ausserdem gestattet, sich zu fragen, ob diese Übergabe des *pneuma* zur Todesstunde nicht eine diskrete Erinnerung an die Verheissung aus den Abschiedsreden ist: Jesu Tod ist ein produktiver Tod, denn er ermöglicht das Kommen des Parakleten (vgl. z.B. 16,5-7; vgl. auch 7,39)." (J. Zumstein, *Kreative Erinnerung*, 1999, 138).

<sup>175</sup> "Daß Joh hier an ein bedeutsames Ereignis dachte, das in Parallele zur ersten Erschaffung des Menschen steht, kann nicht bezweifelt werden; dies war der Anfang der neuen Schöpfung." (C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, 1990, 546).

sein Lebenswerk vollendet. Der Empfänger des Lebens ist die (Menschen)welt (6,33.51), bzw. genauer die Glaubenden dort (3,15.36; 5,24; 6,40.47; 20,31). Das Licht des Lebens kommt zwar in Gestalt des Sohnes mit rettender Absicht in die Welt, gleichwohl entscheidet sich in der Konfrontation mit dem Licht die Einstellung zu ihm. So erwirkt das Licht die Scheidung (Krisis), und nur für die Glaubenden bleibt das Leben als der eigentliche Wille des Lichts erhalten.

5.3.3. *Das Licht.* Im Anschluß an das Leben muß vom Licht die Rede sein, denn das Leben ist das Licht der Menschen (1,4) und das Licht "das Licht des Lebens"<sup>176</sup> (8,12). Dieser Zusammenhang von Licht und Leben beinhaltet eine Aussage über das Wesen *des* Lichts, von dem das Johannesevangelium spricht, denn gemeint ist also *das* Licht, welches die Erscheinungsform, Ausstrahlung oder Wirkung des Lebens, welches Ausdruck der Aktivität des Lebens ist, gemeint ist nicht das leblose, lebensferne Licht, sondern das dem Leben eingestiftete und ausstrahlende Licht oder Bewußtsein des Lebens. Dieses Licht ist Heilsgabe, hat soteriologische Qualität, nicht nur weil es die Finsternis vertreibt, sondern weil es der Träger des Lebens ist und somit das Leben im Licht aufnehmbar und erlebbar wird. Der Lebenshaltigkeit des Lichts entspricht, daß auch die Worte Jesu im Grunde genommen Geist und Leben sind (6,63.68).<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> "Das Nomen im Genitiv gibt hier epexegetisch die 'eigentliche' Wirklichkeit an, von der die Rede ist und die durch das Bestimmungswort 'Licht' nach einer bestimmten Seite hin qualifiziert wird, analog etwa zu 'Segen (bzw. eben Fluch) der Technik'". (O. Schwankl, Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: K. Kertelge, Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 1990, 151). Demnach meint "Licht des Lebens" das Leben insofern es das eigentliche und bleibende Licht der Menschen ist.

<sup>177</sup> Zum Zusammenhang von Sprechen und Licht: In der griechischen Sprache "erwachsen die Wörter **phēmi** und **phaos** = **phōs** aus derselben Wurzel, so daß die Sprache von vornherein lichtmetaphorisch definiert, also Sprechen als Lichten verstanden wird." (O. Schwankl, Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: K. Kertelge, Metaphorik und



Das Licht leuchtet (1,9), es läßt die Wahrheit sichtbar werden. In der Natur des Lichts liegt es, die Finsternis zu bekämpfen, weswegen sich Licht und Finsternis als einander ausschließende Gegensätze in 1,5; 8,12; 12,35.46 gegenüberstehen. In 1,9 wird zwar gesagt, das Licht bescheine jeden Menschen, daraus folgt aber nicht, daß es vom gesamten Kosmos freudig aufgenommen wird, vielmehr kann es seine eigentliche, nämlich erleuchtende und rettende Wirkung nur dort entfalten, wo es im Glauben bejaht wird (12,36). Die Finsternis kann deswegen gegenüber dem Licht eine gewisse Eigenmacht behaupten, sie ergreift das Licht nicht (*katalambanō* in 1,5),<sup>178</sup> ergreift aber diejenigen, die das Angebot des Lichts nicht wahrhaben und annehmen wollen (*katalambanō* in 12,35). Ihnen gegenüber bleibt die Finsternis eine Macht. Da das Licht nicht zwangsläufig erleuchtet, geht von ihm nicht eine allgemein erleuchtende, sondern eine allgemein polarisierende Wirkung aus.

Das Licht hat einen Namen, es heißt Jesus Christus (8,12; 9,5; 12,46). Beiden gemeinsam ist das Gesandtheitsein, Lichtmetaphorik und Sendungschristologie entsprechen einander. Denn wie das Licht von der Sonne ausgeht, so der Sohn von Gott bzw. vom Vater (*exerchomai* in 8,42; 13,3; 16,27.28). Das Licht hat seinen Ursprung außerhalb der Welt, aber es vergegenwärtigt ihn und seine lebensschöpferische Wirksamkeit innerhalb der Welt. Das Licht ist die Anwesenheit des Abwesenden. Daher ist es eine johanneische Vorzugsmetapher. Das Gekommensein in die Welt wird sowohl von Christus (16,28), als auch vom Licht (3,19) ausgesagt, und in 12,46 sind beide Subjekte mit der Vorstellung des Gekommenseins verbunden. Die dem Christuslicht innewohnende Botschaft ist die Gotteserkenntnis, worauf oben schon mehrfach auch mit den entsprechenden Belegstellen (1,18; 14,9 usw.)

---

Mythos im Neuen Testament, 1990, 140).

<sup>178</sup> Das Verb hat die beiden Bedeutungen "überwältigen" und "ergreifen". Eine Diskussion der beiden Möglichkeiten bei R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 222f.

hingewiesen worden ist, so daß ich das hier nicht nochmals entfalten muß. Die im Christuslicht sichtbar werdende Wahrheit ist also niemand anders als Gott selbst.

Obwohl das Licht als Heilsgabe in die Welt gekommen ist, bewirkt es dort de facto auch das Gericht. Jesus kann sowohl sagen, daß er *nicht* zum Gericht (3,17; 12,47), als auch, *daß* er zum Gericht (9,39) in die Welt gekommen sei.<sup>179</sup> Der Zusammenhang von Licht und Gericht geht aus 3,19 hervor: "Dies aber ist das Gericht: Das Licht ist in die Welt gekommen, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse." Das Gericht besteht im Kern in der Vorliebe für bzw. im Festhalten an der Finsternis, obwohl es das Angebot und die Alternative des Lichts gibt. Das Gericht besteht sonach in einer Fehlentscheidung. Sie ist motiviert, denn in der Aufrechterhaltung der Finsternis ist ein vitales Interesse wirksam, das von der in den Werken verborgenen Bosheit genährt wird. Die Finsternis ist somit eine Finsternis des Bösen, nicht der naiven Unwissenheit oder angeborenen und unverschuldeten Blindheit (9,1-41). Ergänzend ist auf 7,7 hinzuweisen: "Euch kann die Welt nicht haßen, mich aber haßt sie, denn ich lege Zeugnis ab über sie, daß ihre Werke böse sind." Das Licht deckt die Bosheit der Werke auf und weckt dadurch den Haß derjenigen, die diese Entdeckung nicht zulassen wollen. So werden sie zu Feinden des Lichts und richten sich coram Deo selbst, denn sie legen gegenüber dem Licht das Geständnis ab, daß sie die Feinde des Lichts sind und dessen Herrschaft ablehnen. Die Konfrontation mit dem Licht

---

<sup>179</sup> Zu diesen gegensätzlichen Aussagereihen vgl. beispielsweise C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes, Band 1, 2001, 294f. Über die vereinzelt Gerichtsaussagen hinaus hat das Problem eine grundsätzliche, das gesamte Johannesevangelium umspannende Dimension. Nach 1,29 ist Jesus "das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt/wegnimmt", nach 4,42 ist er "der Retter der Welt" und in seiner Passion wahrscheinlich der eschatologische Richter (19,13). Die Einheit und Universalität des göttlichen Heilswillens zerbricht in der Menschenwelt. Das Gericht ist die Perversion des Heils durch den Menschen.

führt in eine Entscheidungssituation, es zwingt dem Kosmos die Entscheidung für oder gegen das Licht auf, es scheidet die Geister. Das ist das Gericht im Lichte der Gotteswahrheit.

Auch Tag und Nacht als die Gezeiten des Lichts haben eine symbolische Bedeutung. Nikodemus kam bei Nacht zu Jesus (3,2). Die Zeit der Abwesenheit des Lichts ließe sich auf den Zustand der Unwissenheit über die neue Geburt beziehen (3,10), in der Welt des Lehrers Israels stehen die Begriffe noch im Schatten der Nacht. Diese symbolische Deutung drängt sich hier jedoch nicht auf, zwar entspricht sie dem Klima des vierten Evangeliums, sollte aber mögliche historische Hintergründe nicht überblenden.<sup>180</sup> In 9,4 ist der Tag die Zeit der Wirksamkeit, die Nacht hingegen die Zeit des nicht mehr wirken Könnens. Diese allgemeine Feststellung bekommt einen spezifisch johanneischen Klang dadurch, daß Jesus nach 9,5 das Licht der Welt ist und der Tag somit durch seine Anwesenheit in der Welt entsteht. Die Nacht wird mit der Passion hereinbrechen und die Frage aufwerfen, wie jenseits des Kreuzes ein neuer Tag der Gemeinschaft mit Christus erstehen kann. Jesus ist das Sonnenlicht, das den Tag des Herrn herbeiführt. In 11,9f sind Tag und Nacht mit dem Motiv des Anstoßens verbunden (**proskoptō**, vgl. Jes 8,14 und die neutestamentliche Rezeption dieser Stelle in Röm 9,32f und 1.Petr 2,7f). Der Tag ist der Zustand des freien, unbehinderten Lebenswandels (**peripateō**) im Lichte der Wahrheit, die Nacht hingegen bindet und fesselt ihre Kinder im Konflikt. Die Nacht symbolisiert den Unglauben, der das Christuslicht ablehnt (siehe Steinigungsversuch in 11,8), aber auch den Tod, denn unmittelbar auf 11,9f folgt die Nachricht, daß Lazarus schläft und Jesus ihn aufwecken will (11,11). Nacht war es auch, als Judas hinausging (13,30),

---

<sup>180</sup> "Von Rabbinen wird berichtet, sie hätten bis spät in die Nacht studiert und diskutiert (Bill II, S. 419f; auch 1QS 6,7)." Johannes könnte aber auch einfach gemeint haben, "daß Nikodemus Jesus aus Sicherheitsgründen nachts besuchte (vgl. 19,38f)". (C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, 1990, 226).

wodurch die hereinbrechende Passion bzw. die vollendete Entschlossenheit, das Licht der Welt auszulöschen, angezeigt wird. Maria aus Magdala kam frühmorgens, noch in der Finsternis, zum Grab (20,1). Das Nebeneinander von frühmorgens und Finsternis entspricht der bereits erfolgten Auferstehung und der noch nicht erfolgten Osterbotschaft. Die Karfreitagsfinsternis überschattet noch den Ostermorgen. Im Nachtragskapitel geschieht der Fischfang unter der Leitung des Petrus in der Nacht (21,3) und bleibt erfolglos. Am Morgen (21,4) aber steht der Herr am Ufer und führt die bis dahin im Dunkeln fischende Glaubensgemeinde zum gesegneten Erfolg.

5.4. *Wasser, Wein und Brot.* Sie dienen dem Leben und sind deswegen hier, im Anschluß an den Abschnitt über das Leben zu behandeln. Da ewiges Leben im Johannesevangelium nicht das natürliche, biologische, sondern das pneumatische Leben meint, werden auch dessen Lebensmittel, nämlich Wasser, Wein und Brot, einen dem geistigen Leben angepaßten Sinn haben. Dessen Umrisse sind im Text erkennbar.

5.4.1. *Wasser und Wein.* 5.4.1.1. *Wasser als Vorform des Geistes.* Das Wasser begegnet dem Leser des Johannesevangeliums erstmals beim Täufer (1,26.31.33; 3,23). Dort dient es der kultischen Reinigung (**baptizein** 1,26.31.33; **katharismos** 3,25), die jedoch nur eine Vorbereitung (1,23.31) auf diejenige mit den Wassern des Geistes (1,33) darstellt. Johannes der Täufer sagt: "Auch ich kannte ihn nicht, aber *damit* er Israel offenbar werde, *deswegen* kam ich, um mit Wasser zu taufen." (1,31). Das Wasser dient demnach der Offenbarwerdung des Geistes. Es bezeugt ihn, kann aber noch nicht einmal den Riemen seiner Sandale, mit welcher der von oben Kommende die Erde unter seinen Füßen betritt, lösen (1,27<sup>181</sup>). Hier zeigt sich die relative Insuffizienz (Schwä-

---

<sup>181</sup> "Lösen" kommt im Johannesevangelium in 1,27; 2,19; 5,18; 7,23; 10,35; 11,44 vor. In 2,19 ist von der Auflösung des Tempels die Rede. Versteht man unter dem Tempel den Tempelkult, dann bezieht sich lösen auf die Auf-

che) des Wassers gegenüber dem Geist; es weist zwar auf den Geist, ohne jedoch selbst schon Geist, nämlich *lebendiges* Wasser, zu sein. Das über sich selbst hinaus, auf den Christus, das *lebendige* Wort (1,4; 6,63), hinweisende Zeugnis ist auch ein Merkmal der Schriften (5,39). Bedenkt man, daß der Täufer seine gesamte Identität durch ein Schriftwort des Propheten Jesaja klärt (1,23; Jes 40,3), dann könnte man im Täufer und seiner Wegbereitung durch die Wassertaufe ein Bild für die Schriften sehen, die in den Augen der Christen ein Zeugnis für Christus darstellten. Die Wassertaufe wäre dann *die* zusammenfassende Zeichenhandlung der Vorbereitung Israels durch das Gesetz und die Propheten, die auf einen neuen Bund weisen, obwohl sie mit jedem Buchstaben noch Ausdruck des alten Bundes sind.

Wasser und Geist bestimmen auch das Geschehen bei der Hochzeit in Kana, nur ist das Pneuma hier in der Gestalt des Weines vorhanden, denn das Wasser in den Steinkrügen konnte schlecht in Geist gewandelt, als solcher dann vom Tafelmeister gekostet und schließlich den Gästen vorgesetzt werden. Außerdem ist darauf hingewiesen worden, daß Wein zur Bildwelt der messianischen Heilszeit gehört.<sup>182</sup> Die Darstellung des Geistes durch Wein ist also durch die Szene bedingt und zeigt, daß derselbe

---

lösung und Neuaufrichtung des Gesetzes durch die Auferstehung. Mit dem Gesetz oder der Schrift ist lösen auch in 5,18; 7,23 und 10,35 verbunden. In 11,44 kommt Lazarus noch gebunden aus dem Grab und wird erst durch Jesus von diesen Todesbinden erlöst, während Jesus dem Tod ungebunden entsteigt. Mit Blick auf diese Verwendung von lösen deutet dieses Verb in 1,27 vermutlich an, daß das Wasser den Geist nicht freisetzen kann, so sehr es ihn auch bezeugen mag.

182 "So heißt es in der syrischen Baruchapokalypse Kap. 29, in der Schilderung der messianischen Heilszeit: 'Auch gibt die Erde ihre Frucht zehntausendfältig; an einem Weinstock werden tausend Ranken sein, und eine Ranke trägt dann tausend Trauben und eine Traube tausend Beeren und eine Beere gibt an vierzig Liter Wein. Die Hunger litten, sollen reichlich essen, an jedem Tage neue Wunder schauen' (syr Bar 29,5f). Oder 'Du wirst (in der messianischen Zeit) keine einzige Weintraube haben, in der nicht 30 Krüge Wein wären; denn es heißt: Und Traubenblut wirst du trinken, Glutwein' (Dtn 32,14)." (J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 192f).

Sachverhalt in unterschiedlichen Bildern erscheinen kann. Daß im Wein das Thema des Geistes weitergeführt wird, legen die folgenden Überlegungen nahe.<sup>183</sup> Erstens ist die Wandlung des Wassers in Wein eine zeichenhafte Ankündigung oder Vorwegnahme der Verherrlichung (siehe 4.4.4.2), deren Gabe für die Gemeinde bekanntlich der Geist ist (7,39; 19,30; 20,22; siehe auch den Geist in den Abschiedsreden). Und die 2,4 erwähnte Stunde erinnert den mit der johanneischen Sprache vertrauten Leser an die des Weggangs zum Vater, von wo der Erhöhte den Geist der Wahrheit (15,26) senden wird. Zweitens faßten die sechs Steinkrüge je zwei oder drei Maßeinheiten à 39,39 Liter, Jesus gab der Hochzeitsgesellschaft also rund 480 bis 720 Liter Wein. Dazu schreibt Josef Blank: "Die Angabe der Maßeinheiten soll bereits auf die große Fülle hinweisen ..."<sup>184</sup> Somit könnte in der überreichen Hochzeitsgabe 1,16f aufgegriffen sein: "Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade. Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden." Diese Verknüpfung scheint mir auch deswegen vorzuliegen, weil bei der Hochzeit auch das mosaische Gesetz in Form der sechs steinernen Krüge "für die Reinigung" (2,6) anwesend war. Der Hochzeitswein wür-

---

<sup>183</sup> "Daß der Wein, den Jesus spendet, die Gabe des Geistes bedeutet, sagt auch Schulze-Kadelbach [Zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, ThLZ 81 (1956) 351 - 354]. Einige seiner Gründe für diese 'pneumatologische' Bedeutung der Erzählung sind beachtlich: Die Stunde ist im Johannesevangelium die, in der Jesus zum Vater geht, von wo er den Geist sendet (15,26; 16,7). Die Fülle der Gabe (2,6) verheißt die Fülle des Geistes (3,34). Die Formel **ouk eidei pothen** (2,9) ist in der Nähe der Erzählung vom Geist gebraucht (3,8). Die Proklamation Jesu als Geiststräger (1,19-34), seine Offenbarung als Geistspender (2,1-11) und die Rede von der Wirkung des Geistes (3) würden so sinnvoll aufeinander folgen. Die Themen Geistverheißung (2,1-11) und Geistmitteilung (20,22) schlossen das Evangelium zusammen." (A. Smitmans, Das Weinwunder von Kana, 1966, 48f).

<sup>184</sup> J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a, 1981, 182. Ebenso J. Becker: "Die Angabe ihres Fassungsvermögens ... soll die übergroße Fülle des späteren Weines angeben." (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10, 1985, 109).

de also die durch Jesus Christus gewordene (**ginomai** in 1,17 und 2,9) Gnade und Wahrheit (1,14.17) aufgreifen. Während Gnade ein für das Johannesevangelium untypisches, ausschließlich im Prolog vorkommendes Wort ist (1,14.16.17), ist Wahrheit ein johanneisches Vorzugswort, das mit der Person Jesu und eben auch mit dem Geist (4,23f und besonders "der Geist der Wahrheit" 14,17; 15,26; 16,13) verbunden ist. In 16,13 heißt es vom Geist der Wahrheit, daß er "in die *ganze* (Fülle der) Wahrheit" einweisen wird. Interessant dürfte auch 3,34 sein, wo es heißt, daß der von Gott Gesandte den Geist "ohne Maß (*ou ... ek metrou*)" gibt. Die maßlose Fülle des Geistes könnte bei der Hochzeit durch die immerhin 480 bis 720 Liter Wein angedeutet sein. Drittens weiß der Tafelmeister nach 2,9 nicht, *woher* der Wein kommt.<sup>185</sup> Gleiches gilt nach 3,8 für den Geist: "Der Geist weht, wo er will; du hörst seine Stimme, weißt aber nicht, *woher* er kommt und wohin er geht." Offenbarte die Taufe mit Wasser den Geist bzw. den Geiststräger (1,31), so offenbarte aber doch erst die wundersame Wandlung des Wassers dessen Herrlichkeit (2,11); in beiden Fällen gebraucht der Evangelist "offenbaren" und schafft somit eine Brücke zwischen den beiden Handlungen. Die kultische Reinigung der bloßen Gesetzesreligion weist zwar schon auf die Sündenvergebung durch das Geistwehen, wird nur darin ihre Erfüllung finden und ihren göttlichen Sinn entfalten können, aber erst die vollmächtige Wandlung des Gesetzeszwecken dienenden Wassers in den Wein des Geistes, den nur der Messias geben kann, offenbart die Herrlichkeit, die Schöpferkraft des Logos, der allein die neue, erlöste Schöpfung gründen kann, indem er das Wasser in die Wirklichkeit des Geistes wandelt. So wird aus dem Gesetzeswasser der Geistwein, diese Gnade und

---

<sup>185</sup> R. Schnackenburg zu 2,9: "Das *pothen* hat einen hintergründigen Sinn; immer wieder geht es im Ev um die Frage, 'woher' Jesu Gabe (4,11) und 'woher' er selbst ist (7,27f; 8,14; 9,29f; 19,9). Mit der Herkunft wird auch die (himmlisch-göttliche) Art der Gabe bzw. das, worauf sie symbolisch weist, angedeutet" (Das Johannesevangelium, 1. Teil, 1979, 337).

Wahrheit, die erst durch Jesus Christus geworden ist (1,17).<sup>186</sup>

In 3,5 ist von der Geburt "aus Wasser und Geist" die Rede. Diese Formel erläutert offenbar das zuvor genannte "anōthen" (3,3), das sowohl "von neuem" als auch "von oben" bedeuten kann. Da nun "von oben" der Geist herabkommt (1,32), überrascht es nicht, daß auch von der Geburt nur "aus Geist" (3,6.8) gesprochen, das Wasser also scheinbar ausgeschieden werden kann. Man hat "Wasser und" daher für eine Interpolation gehalten. Dagegen spricht allerdings die handschriftliche Überlieferung und, daß das Nebeneinander von Wasser und Geist auf der Linie des Johannes-evangeliums liegt (Wasser- und Geisttaufe 1,33; Wasser-Wein-Wandlung 2,9; Wasser und lebendiges Wasser 4,7-15). Außerdem kann "Wasser und Geist" als ein Hendiadyoin für lebendiges Wasser und somit für den Geist (7,38f) aufgefaßt werden, denn mit dem Pneuma, mit dem die Vorstellung des Lebens untrennbar verbunden ist (6,63 und 20,22 als Mitteilung des Lebens in Anlehnung an Gen 2,7<sup>187</sup>), kommt das Leben in das Wasser, so

---

<sup>186</sup> Wein wird noch einmal in 4,46 erwähnt, mit Bezug auf 2,1-11. Nicht vom Wein, wohl aber vom Weinstock ist in 15,1.4.5 die Rede. Das alttestamentliche Bild vom Weinstock Israel ist hier auf Jesus übertragen worden. Er ist der eigentliche Weinstock. Auf der Suche nach den Vorstellungen, die in der johanneischen Gemeinde mit dem Wein verbunden waren, scheint mir die folgende Beobachtung aufschlußreich zu sein. In 15,4-7 heißt es mehrfach "in mir bleiben", und weil sich das sprechende Ich mit einem Weinstock vergleicht, darf man also verstehen "in (oder an) mir als dem Weinstock bleiben". In 15,9-10 verwendet dasselbe Ich jedoch die Formulierung "in meiner Liebe bleiben". Daraus kann man schließen, daß in der johanneischen Vorstellungswelt ein Zusammenhang zwischen dem Weinstock und der Liebe gesehen wurde. In 19,29f wird Essig erwähnt, sauer gewordener Wein.

<sup>187</sup> "Das 'Anhauchen' erinnert an Gen 2,7: 'Da bildete Jahwe Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies in seine Nase Hauch des Lebens, und es ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen.' Die Geist-Mitteilung ist die Mitteilung des 'neuen Lebens', die Erschaffung des 'neuen Menschen'." (J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 3, 1977, 179). In Gen 2,7 LXX und Joh 20,22 steht für "anhauchen" dasselbe griechische Verb. Zum Zusammenhang von Geist und Schöpfung vgl. auch M. Schmid, der mit Blick auf Joh 3,5 schreibt: "Das Wirken des Geistes hat eine lange alt Tradition, vor allem in Zusammenhang mit der Schöpfung. In V 5 könnte al-



daß anstelle von "Wasser und Geist" also auch lebendiges Wasser und somit Geist gesagt werden kann.

5.4.1.2. *Wasser trinken und Glauben.* Diese Geburt von oben bringt das ewige Leben hervor. Da nun andernorts der Glaubende das ewige Leben hat (3,15.16.36; 5,24; 6,40.47; 20,31; vgl auch 1,12), ist der Schluß naheliegend, daß "aus Wasser und Geist" in der Sache soviel bedeutet wie aus Glauben; und tatsächlich läßt sich zeigen, daß der Glaubende Wasser trinkt, das in ihm zur Quelle des lebendigen Geistwassers wird, daß er also mit Wasser und Geist seinen Lebensdurst löscht. In 4,14 sagt Jesus: "Wer aber von dem *Wasser trinkt*, das ich ihm geben werde, der wird in Ewigkeit nicht Durst haben ..." Denselben Gedanken drückt er in 6,35 ohne das Bild des Wassers aus: "... wer an mich *glaubt*, wird nie mehr Durst haben." Zu beachten ist auch 7,37f, wo die Übersetzung möglich ist, "und es *trinke*, wer an mich *glaubt*." Der Glaubende trinkt also Wasser. Nach 4,14 wird dieses "in ihm zu einer Quelle, deren Wasser ins ewige Leben sprudelt." Und dieses Quellwasser meint den Geist (7,38f). "Aus Wasser und Geist" meint also aus *dem* Wasser, das in der Glaubensbejahung angenommen wurde, und *dem* Geist, der dadurch im Glaubenden wirksam geworden ist. Man kann diesen Gedankengang als eine Erläuterung von 1,12 verstehen: "Wie viele es (das Licht des Wortes) aber aufnahmen (= sein Wasser tranken), ihnen, (nämlich) den an seinen Namen Glaubenden, gab es das Vermögen (= den Geist), Gottes Kinder zu werden". Das gläubig getrunkene Wasser wird im Glaubenden zum Vermögen oder zur Quelle der lebendig machenden Geistwirksamkeit.

Glauben ist eine aufnehmende, dem Trinken vergleichbare Tätigkeit. Daher zeigt sich, was das Glaubenswasser ist, sobald man untersucht, was der Glaubende aufnimmt oder bejaht. Dieser Glaubensinhalt muß dann das Wasser sein. Das Ziel des Glau-

---

so mit dem Wirken des Geistes eine Neuschöpfung gemeint sein." (Jesus und Nikodemus, 1998, 158).

bens ist Jesus Christus. "Glauben an" (**pisteuein eis**) ist mit den folgenden Akkusativen der Person Jesu verbunden: "ihn" (2,11 usw. in 3,15 ausnahmsweise **en autō**), "mich" (6,35 usw.), "den Jesus" (12,11), "den Sohn" (3,36), "das Licht" (12,36), "seinen Namen" (1,12; 2,23), "den Namen des einziggeborenen Sohnes Gottes" (3,18) und "den Sohn des Menschen" (9,35). Außerdem ist "glauben" mit dem Dativ "mir" verbunden (4,21; 8,45.46; 10,37.38; 14,11). Der Inhalt oder Gegenstand des Glaubens an Jesus ist allerdings nicht primär dieser Mensch, sondern der durch ihn sicht- und vorstellbar gewordene Gott. Der Glaubende bleibt nicht bei einer geschichtlichen Persönlichkeit stehen, sondern erkennt in ihr Gott. "Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat." (12,44; vgl. auch 14,1; 5,24). Der Glaube nimmt also das Göttliche auf. Der Glaube an Jesus ist der an eine Botschaft, die freilich von ihrem Botschafter oder Gesandten nicht zu trennen ist. Jesus Christus ist die Verkörperung dieser Botschaft.<sup>188</sup> Die Daß-Sätze (4,21; 6,69; 8,24; 11,27.42; 13,19; 14,10.11; 16,27.30; 17,8.21; 20,31) eröffnen einen Zugang zum Inhalt des Glaubens, der in einer bestimmten Identifikation Jesu besteht. Er ist "der Christus" (11,27; 20,31), das heißt "der Sohn Gottes" (11,27; 20,31), und "der Heilige Gottes" (6,69). Der Inhalt des Glaubens ist die Gottesherkunft Jesu, die Sendungschristologie (11,42; 17,8.21; 16,27.30; siehe auch 11,27 "der in die Welt Kommende"). Auch das absolute "Ich bin" kommt in zwei Daß-Sätzen vor (8,24; 13,19). Und in 4,21 ist auch einmal eine Weissagung Inhalt des Glaubens. Die inhaltli-

---

<sup>188</sup> Zur Verbindung von Glaube und Wort: "Das Hören ist nach Johannes das wichtigste Strukturmerkmal des Glaubens (vgl. 5,24; 6,68f.; 8,47; 10,3.16.27; 14,23-24; 17,8). Da ein fester Zusammenhang besteht von Glaube und Wort Jesu (6,68-69; 11,27), von Wort Jesu und Wort Gottes (1,1.14; 3,34; 1Joh 1,1-3) und von Wort, Name und Wahrheit Gottes (vgl. 1,17-18 mit 17,6-8.17), verbindet der Glaube an das Wort mit Jesus und durch ihn mit dem einen Gott, der sich letztgültig in dem Wort, das Jesus selber ist, der Welt mitgeteilt hat." (P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testament*, Band 2, 1999, 253).

che Dimension des Glaubens zeigt sich auch in den Formulierungen "der Schrift" (2,22), "dem Wort (tōi logōi)" (2,22; 4,50), "meinen Worten (rhēmasin)" (5,47) und "der Kunde" (12,38) glauben. Glaube oder Unglaube sind die Antwort auf die Verkündigung der Wahrheit (8,45.46). In 8,30 folgt der Glaube als Reaktion auf eine Rede Jesu. Wer so zum Glauben gekommen ist, der sollte dann freilich "in meinem Wort" bleiben (8,30), weil er nur so in der Wahrheitsschule des Glaubens vorankommen kann. In 3,12 ist glauben mit sprechen verbunden und in 6,69 mit erkennen, wobei der Inhalt der Glaubenserkenntnis durch einen Daß-Satz ausgedrückt wird. Das Wasser, das der Glaubende trinkt, scheint mir also ein Bild für das Glaubenswissen, das im Kern ein Wissen um die Person Jesu ist, zu sein und ein Bild für alle Worte, die dem Munde des göttlichen Lehrers entquellen<sup>189</sup>. Ein ergänzender Hinweis mag auch 15,3 sein, wonach das Wort Jesu reinigt, diese Eigenschaft wird an anderer Stelle dem Wasser zugeschrieben (2,6; 3,25). Das Wasser öffnet, gläubig getrunken, im Schüler der Wahrheit eine Quelle, nämlich den Geist der Wahrheit, der der ungläubigen Welt verschlossen bleibt. Das verhältnismäßig ausführlich bedachte Verhältnis von Wasser und Geist zeigt, daß hier etwas Wesentliches der johanneischen Schule vorliegt.

---

<sup>189</sup> Diese metaphorische Verwendung von Wasser ist in der jüdischen Umgebung des Johannesevangeliums nicht ungewöhnlich. So dient die Wendung "vom Wasser eines Gelehrten trinken" "öfters zur Bezeichnung des Schülerverhältnisses" (H. Strack, P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band 2, 1989, 436). In den Oden Salomos heißt es: "Gott hat mich erfüllt mit seiner Botschaft, die soll ich verkündigen: Wie fließendes Wasser gebe ich die Botschaft weiter." (OdSal 12,1f). Wasser war eine Metapher für die Weisheit (Jes 11,9; Bar 3,12; Sir 15,3; 24,23-29; äthHen 48,1; 49,1). Da der konkrete Ausdruck dieser Weisheit die Worte der Tora sind, wird auch diese mit dem Wasser verglichen (Belege bei Strack-Billerbeck, Band 2, 435f).

Daß der Glaubende Glaubensinformationen aufnimmt, darf nicht rein intellektuell verstanden werden, denn indem der Glaubende zu einem Wissen Ja sagt, sagt er zu einer Person Ja und ordnet sich ihrem Willen unter. Glauben bedeutet daher im Johannesevangelium auch Gehorchen (siehe 3,36).

5.4.1.3. *Das lebendige Wasser.* Lebendiges Wasser erwähnt das Johannesevangelium in 4,10.11 und 7,38. Dieses Evangelium bleibt nicht beim bloßen Wasser stehen, sondern dringt zum lebendigen Wasser vor und greift damit ein Interesse auf, das schon im Prolog sichtbar wurde, indem es nämlich auch dort nicht beim schöpferischen Sprechen Gottes von Genesis eins stehen blieb, sondern die Lebenshaltigkeit des Schöpferlogos ansteuerte (1,4). Zur Samariterin sagt Jesus nun: "Kenntest du die Gabe Gottes und wüßtest, wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken, so würdest du ihn bitten, und er gäbe dir lebendiges Wasser." (4,10). Die Gabe Gottes meint sowohl den Messias, als auch das lebendige Wasser. Daß der Messias gemeint ist, zeigen die erläuternden Worte "und wüßtest, wer es ist, der zu dir sagt" und das Ziel des Gesprächs, das in der Offenbarung des Christus besteht (4,26; vgl. "wissen" in 4,25 und in 4,10). Daß zugleich das lebendige Wasser gemeint ist, belegt das Zusammenspiel von Gabe und geben. Gabe kommt im Evangelium des Gesandten als Bezeichnung für ihn nur hier vor, und das wohl deswegen, weil nicht nur der Geber, sondern auch seine Gabe des lebendigen Wassers mitgehört werden soll. Dieses Wasser ist also engstens mit dem Christus verbunden. Zu dieser Einsicht kommt man auch, wenn man bedenkt, daß das lebendige Wasser in 7,39 ausdrücklich mit dem Geist gleichgesetzt wird, der wiederum "eine Parallelgestalt zu Jesus"<sup>190</sup> ist. Der Geber und die Gabe sind identisch, ein für das Johannesevangelium typischer Gedanke.

In 4,14 schließt Jesus die Bedeutung des in 4,10 zur Sprache gebrachten, lebendigen Wassers auf. "Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde (= wer an mich glaubt, 6,35), der wird in Ewigkeit nicht Durst haben, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zu einer Quelle werden, deren Wasser ins ewige Leben sprudelt."<sup>191</sup> Das lebendige Wasser von

---

<sup>190</sup> R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1953, 437.

<sup>191</sup> Mit der Unterscheidung von Wasser und Lebenswasser scheint diejenige von Brunnen und Quelle einherzugehen. Im Munde der Frau ist jedenfalls immer

4,10 erweist sich im Lichte von 4,14 als die Wirkung des von außen aufgenommenen, gläubig getrunkenen Wassers im Inneren des Schülers der Wahrheit, wo dieses Glaubenswasser zu einer Quelle der Wahrheit wird, die ewiges Leben bewirkt. Das Johannesevangelium unterscheidet zwischen dem erst noch durch den Glauben zu bejahenden Wasser und dem bereits bejahten Wasser oder, auf die Gliederung des Evangeliums anspielend, zwischen der Offenbarung vor der Welt und derjenigen vor den Seinen,<sup>192</sup> die das Glaubensangebot, die *Worte* der Wahrheit, bejaht haben und nun den *Geist* der Wahrheit empfangen können. Zwar sind auch die öffentlichen Worte des irdischen Jesus, die

---

von einem Brunnen (4,11.12), während im Munde des Erzählers (4,6) und des johanneischen Jesus (4,14) von einer Quelle die Rede ist. Ich vermute, daß der Brunnen und sein Wasser mit überliefertem Wissen in Verbindung gebracht werden sollen, während die Quelle und ihr Wasser demgegenüber die lebendige Wahrheit des Geistes meinen. Für die den Brunnen betreffende Annahme können die folgenden Beobachtungen und Überlegungen sprechen. Erstens zeigt der Text, daß mit dem Jakobsbrunnen, "auch die Jakobs-tradition und ihre Bedeutung speziell für die Samaritaner verknüpft waren und mitangesprochen werden." (J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 1a; 1981, 290). Der Brunnen ist also geradezu der Ausdruck einer Überlieferung. Zweitens ereignet sich am Ort des Brunnens die Offenbarung des Christus. Dem könnte entsprechen, daß für die christliche Gemeinde die Schrift der Ort war, an der sie zur Klarheit über Christus kam. Drittens ist im rabbinischen Judentum der Vergleich der Tora mit einem Brunnen belegt (Strack, Billerbeck, Band 2, 1989, 433f). Viertens läßt die Frau, nachdem das Gespräch den Höhepunkt der Christusoffenbarung erreicht hat, ihren Wasserkrug stehen (4,28). Dieses Wort kommt im Johannesevangelium nur noch einmal in 2,6.7 vor, dort mit Bezug zum Gesetz und als Umfassung der Wasser-Wein-Wandlung. Durch die Christusoffenbarung wurden die Überlieferungen der Juden christlich verstanden. Fünftens fügt sich das Gegenüber von Brunnen- und Quellwasser in den Dualismus von unten und oben ein. Der Brunnen liefert das Wasser von unten (aus der Vergangenheit), der Geist hingegen das Wasser von oben. Daher könnte der Brunnen ein Bild für die in die Vergangenheit hinabreichende Überlieferung sein.

192 "Auf der Makroebene ist das Evangelium durch eine deutliche Zweiteilung gekennzeichnet. Der Darstellung des Wirkens des Offenbarers in der Welt (Joh 1,19 - 12,50) folgt die Schilderung der Offenbarung Jesu vor den Seinen bis hin zu den Erscheinungen des Auferstandenen (Joh 13,1 - 20,29)." (U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 1999, 493f).

## 5. Du hast Worte des ewigen Lebens (Zur Soteriologie)

von ihm ausgehenden Wortströme oder -überlieferungen, ihrem Wesen nach Geist und Leben (6,63), aber wie es sich im Anschluß an die Brotrede, jenes harte Wort (6,60), zeigt, sind sie dies nur für die Glaubenswilligen. Den nicht Glaubenden (6,64), den Murrenden (6,61) mundet das Wasser bitter, so daß sie den Geist des Lebens darin nicht schmecken können. Petrus hingegen, der den Glauben verkörpert, will sich vom Skandalon (6,61) unerschlossener, fremder Worte nicht abschrecken lassen und bekennt: "Du hast Worte des ewigen Lebens." (6,68). Als solche Lebenswasserworte erweisen sie sich aber nicht für alle, sondern nur für die, welche sie aufnehmen und dadurch die Taufe mit dem Geist empfangen. Dieser Lebensquell und das aus ihm sprudelnde Wasser ist die Erfahrung der Gemeinde Christi. Dieses Lebenswasser ist "der Geist der Wahrheit, den die Welt (wegen ihres Unglaubens) nicht empfangen kann, denn sie sieht und erkennt ihn nicht; ihr aber erkennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird." (14,17).

Die Wasserquelle von 4,14, mit dem Motiv des Lebens verbunden, erinnert an die Vorstellung der Schrift, nach der Jahwe die Quelle lebendiger Wasser ist (Jer 2,13; 17,13; vgl auch äthHen 96,6); auch an die Quelle, die im Jerusalemer Tempel entspringen sollte und für die Heilszeit erwartet wurde, von ihr sollten Ströme lebendig machenden Wassers ausgehen (Ez 47,1-12; Joel 4,18; Sach 13,1; 14,8; vgl. auch Offb 22,1). Diese Tempelquelle bietet sich auch deswegen als traditionsgeschichtlicher Hintergrund an, weil Jesu Leib der Tempel ist (2,21) und folglich das Wasser aus diesem Leib (7,38) dasjenige der Tempelquelle sein muß. Die Quelle ist im Alten Testament ein Bild für Jahwe, insofern er der Ursprungsort des lebendigen Wassers ist. Die Verheißung in 4,14, welche die Quelle im Inneren der Glaubenden lokalisiert, steht dem nicht entgegen. Man muß nur erkennen, daß durch die Bejahung der Worte Jesu dort, im Inneren des Schülers nichts anderes als das Pneuma aufbricht und sein Lebenswasser ausströmen läßt. Auch und gerade im Glaubenden ist also das

Göttliche der Ursprungsort des Lebenswassers. Der traditionsge-  
schichtliche Hintergrund der Quelle von 4,14 öffnet einem für  
diese Einsicht die Augen.

Das lebendige Wasser wird vom Evangelisten als ein Bild für den  
Geist gedeutet: "Dies aber sagte er (Jesus) vom Geist, den alle em-  
pfangen sollten, die an ihn glauben." (7,39). Das Jesuswort  
(7,37b-38), auf das sich der Evangelist hier bezieht, läßt zwar  
zwei Übersetzungen zu, die Deutung des lebendigen Wassers als  
Geist bleibt davon jedoch unberührt.<sup>193</sup> Schon die Propheten ver-  
glichen den Geist mit Wasser. "Denn ich gieße *Wasser* auf den  
dürstenden Boden, rieselnde Bäche auf das trockene Land. Ich  
gieße meinen *Geist* über deine Nachkommen aus und meinen  
Segen über deine Kinder." (Jes 44,3; siehe auch Ez 36,25-27).  
Dieser Vergleich liegt auch überall dort vor, wo vom *Ausgießen*  
des Geistes die Rede ist (Jes 32,15; 44,3; Joel 3,1; Sach 12,10).<sup>194</sup>  
Vor diesem Hintergrund fällt allerdings auf, daß im Johannes-  
evangelium nicht das Wasser, sondern eben das *lebendige* Was-  
ser den Geist meint. Das bloße Wasser und das Lebenswasser  
des Geistes werden unterschieden, zugleich aber auch so aufein-  
ander bezogen, daß das Wasser gleichsam als Vorstufe des Gei-  
stes erscheint. So bezeugt das Wasser den Geist (1,29-34), so

---

<sup>193</sup> Zu den Problemen von 7,37b-38 vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevan-  
gelium, 2. Teil, 1971, 211-217. Je nach der Zuordnung von "der an mich  
Glaubende" (7,38) ergeben sich zwei Übersetzungen: "Wenn einer dürstet,  
komme er zu mir und trinke! Der an mich Glaubende, wie die Schrift sagt,  
Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen." Oder: "Wenn  
einer dürstet, komme er zu mir; und der an mich Glaubende trinke! Wie die  
Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen."  
Nach R. Schnackenburg ist es in beiden Fällen möglich, "Jesus als Quelle des  
lebendigen Wassers zu verstehen" (a.a.O., 214).

<sup>194</sup> "Die Ströme lebendigen Wassers werden auf den Geist gedeutet, sicherlich  
wegen des alten Bildes für die eschatologische Geistausgießung (Ez 36,25ff;  
vgl. 1QS 4,20f) und wegen der Verbindung von Wasser und Geist, wie sie  
auch in Is 44,3 und in der rabbinischen Deutung der Wasserlibation (s.o.)  
vorgegeben ist." (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971,  
217).

wird aus Wasser Wein (2,1-11), so geschieht die neue Geburt aus Wasser und Geist, wobei der Geist das Wasser so vollständig in seine Wirklichkeit aufnimmt, daß eigentlich er allein der Wirkende ist (3,1-13), und so wird schließlich auch das Wasser, das Jesus gibt, im Glaubenden zu einer Quelle der lebendigen Geisterfahrung (4,1-26). Diese Unterscheidung ist für die johanneische Schule grundlegend, sie erlebte den Geist als vergeistigtes Wasser. Als das bloße Wasser der Überlieferung konnte es das Leben zwar immerfort bezeugen, aber nie erlebbar erzeugen. Die Geburt von oben konnte nur durch den Geist von oben geschehen.

*5.4.1.4. Kreuz und Wassersymbolik.* Das Wasser ist ein wichtiges Element der johanneischen Deutung des Kreuzes. Denn die gesamte Sinniefe des Todes Jesu findet der Betrachter schon am Eingang der Leidensgeschichte im Bild der Fußwaschung zusammengefaßt (13,1-11). "Zum Verständnis des Ganzen ist davon auszugehen, daß sich die Zeichenhandlung der Fußwaschung auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu bezieht. Sie ist das Symbol der vollständigen, umfassenden Reinigung ..." <sup>195</sup> Das Kreuz ist der Ort, an dem der von oben Gekommene endlich ganz unten angekommen ist, sich mit anderen Worten so weit erniedrigt hat, daß er nun auch die untersten Bereiche des Menschseins, an denen der Staub der Erde haftet, reinigen kann. Mit dem Sklavendienst der Fußwaschung erreicht die Erlösung ihr volles Ende, nämlich die noch immer schmutzigen Füße der bereits gewaschenen Jünger, und zugleich sprengt die Liebe den Raum menschlicher Begrenzungen, und erreicht die Vollendung des Sohnes, nämlich seine Verherrlichung zur Gestalt Gottes. Das Kreuz ist der Ort der Reinigung und das heißt der Entsündigung der untersten Bereiche des Kosmos. Sofern man im Kreuz den Höhepunkt auch des vierten Evangeliums erkennen kann, entdeckt man nun also, daß eine Waschung das alles umfassende Bild des Höhepunktes und somit das Wasser nicht von

---

<sup>195</sup> J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 2, 1977, 38.



ungefähr ein so zentrales und durchgängiges Symbol des pneumatischen Evangeliums ist.

Am Kreuz hat der, der das Verlangen nach Leben endgültig stillen kann, seinerseits Durst; und obgleich man ihm von unten nur Essig anbieten kann, fließt dennoch von oben das lebendige Wasser herab. Der Evangelist berichtet: "... einer der Soldaten stieß mit seiner Lanze in seine Seite, und sogleich floß Blut und Wasser heraus." (19,34). Aufgrund des Augenscheins konnten die Soldaten annehmen, daß Jesus schon gestorben war (19,33); einer der Soldaten führt daraufhin den Lanzenstich aus, der den Tod Jesu, den er mit einiger Sicherheit vermuten konnte, zur Gewißheit werden läßt.<sup>196</sup> Das mag die natürliche Seite des Vorgangs gewesen sein, berichtenswert wurde sie dem Evangelisten jedoch wegen des symbolischen Potentials, das er darin sah. Blut und Wasser setzen nämlich das Thema des lebendigen Wassers fort, denn Blut gilt in der Schrift als Sitz des Lebens (Lev 17,11; vgl auch 6,54). Wie schon oben gesagt, erscheint derselbe Sachverhalt im Johannesevangelium gelegentlich in verschiedenen Begriffen, was dadurch bedingt ist, daß in bestimmten Situationen eben nur bestimmte begriffliche Möglichkeiten gegeben sind. Da die Lanze den Brustraum durchstoßen und wahrscheinlich den rechten Herzvorhof getroffen hatte,<sup>197</sup> waren eine wässrige Flüs-

---

<sup>196</sup> Ich schließe mich also bei der Erklärung des Lanzenstiches zunächst in etwa J. Becker an. 19,34c ist "als Folge des Lanzenstichs zu deuten. Weil Blut und Wasser heraustraten, war Jesus tot. So kann man 19,34c als natürlichen Vorgang verstehen, der nichts Wunderbares enthält, noch an sich symbolische Bedeutung erzwingt, vielmehr bestätigt, was der Soldat durch den Lanzenstich erfahren wollte, daß Jesus wirklich schon tot war, so daß das Beinbrechen sich erübrigte." (J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21, 1984, 599). Beckers Abneigung gegen symbolische Bedeutungen überzeugen mich jedoch nicht.

<sup>197</sup> "Die Forschungen im Anschluß an die Spuren auf dem TG (Turiner Grabtuch) haben erstmals eine überzeugende natürliche Erklärung für 'Blut und Wasser' aus der Seitenwunde Jesu erbracht. Da es in einem Leichnam keinen Blutkreislauf mehr gibt, kann Blut nur dann ausfließen, wenn bei einer Verletzung des Leichnams ein größerer Hohlraum im Körper getroffen wird,

sigkeit und Blut zu sehen. Der Evangelist konnte daher nicht sagen, daß lebendiges Wasser herausfloß, aber Blut und Wasser waren als Leben und Wasser verstehbar und somit geeignet, das Thema des lebendigen Wassers seinem Höhepunkt am Kreuz entgegenzuführen. Ein offensichtlicher Zusammenhang besteht mit 7,38, denn die Verheißung "Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen" kann auf den Leib des Erlösers bezogen werden. Nach Josef Blank ist es "naheliegend und erlaubt", 7,38 und 19,34 "und ihre Bildsprache miteinander zu kombinieren." Das Bildwort 7,38 enthält dann "auch einen Hinweis auf den Kreuzestod Jesu. Der Glaube an den gekreuzigten und verherrlichten Jesus vermittelt den Geist und das ewige Leben."<sup>198</sup> Die Quelle in 4,14, die sich im Glaubenden öffnet und

---

der mit Blut gefüllt ist und in dem das Blut unter einem gewissen statischen Druck steht. Dr. Mödder hat ... gezeigt, daß bei einem Lanzenstoß, wie ihn die Seitenwunde auf dem Tuch voraussetzt, mit Sicherheit der rechte Herzvorhof getroffen wurde. Dieser ist bei einem Leichnam immer mit Blut gefüllt, während die Herzkammern blutleer sind. In den rechten Vorhof mündet zudem die obere Hohlvene, die das Blut aus dem Kopf und den Armen in das Herz zurückleitet. Das Blut steht also dort bei aufrechter Körperhaltung, wie sie am Kreuz gegeben ist, unter statischem Druck. Wenn der Vorhof durch eine Stichverletzung geöffnet wird und der Wundkanal offenbleibt, wie es bei einem Leichnam von einem gewissen Zeitpunkt an der Fall ist, muß Blut in beträchtlicher Menge aus der Wunde herausfließen." Bei dem Wasser dürfte es sich "um ein Transsudat, eine wässrige Flüssigkeit, handeln, die sich, bei schweren und langdauernden Mißhandlungen, in Körperhöhlräumen, z.B. in den Brustfellsäcken, ansammeln kann." (W. Bulst, H. Pfeiffer, Das Turiner Grabtuch und das Christusbild, Band 1, 1987, 42f). Die Echtheit des Turiner Grabtuchs ist umstritten. Nach der Carbondatierung von 1988 stammt es aus der Zeit zwischen 1260 und 1390. Zahlreiche andere Forschungsergebnisse sprechen jedoch nach wie vor für ein höheres Alter. In dieser widersprüchlichen Situation sollte beachtet werden, daß die oben gegebene, natürliche Erklärung für den Ausfluß des Blutes und des Wassers auch vollkommen unabhängig vom Turiner Grabtuch eine bedenkenwerte Möglichkeit bleibt.

<sup>198</sup> J. Blank, Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b, 1981, 99. Ebenso Barrett: "Höchstwahrscheinlich sah Joh ... in dem Austreten von Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Christi ein Symbol für die Tatsache, daß von dem Gekreuzigten jene lebendigen Ströme ausgingen, durch welche die Menschen erquickt werden und die Kirche lebt." (C. Barrett, Das Evangelium

Lebenswasser entspringen läßt, kann ebenfalls auf Christus gedeutet werden, der durch die Aufnahme des Wortes als Heilsquelle in den Gliedern seiner Gemeinde wirksam wird. 19,34 zeigt, daß der Lebensstrom des Geistes vom Erhöhten ausgeht (beachte auch die Geistübergabe 19,30), und bestätigt somit, was in 7,39 und 16,7 gesagt wurde. "Es ist gut für euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand (gemeint ist der Geist) nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden." (16,7). Der sinnlich Entzogene ist geistig anwesend und ermöglicht so eine viel intimere, in alle Geheimnisse einführende Gottesschau als sie durch den irdischen, noch nicht verherrlichten Jesus je möglich war. Das ist das Credo der johanneischen Gemeinde. "Ich nenne euch nicht mehr Sklaven, denn der Sklave weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch *alles* kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe." (15,15). "Noch vieles habe ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt (noch) nicht erfassen<sup>199</sup>. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, (dann) wird er euch in die *ganze* Wahrheit einweisen<sup>200</sup> ..." (16,12f).

---

nach Johannes, 1990, 534). Eine interessante Beobachtung steuert R. Schnackenburg bei. Im Hintergrund von *koilia* (Bauch, Leib in 7,38) könnte eine aramäische Wendung stehen, die in den Targumen den abgeschliffenen Sinn hat "von ihm aus". "Für den Evangelisten aber konnte der (schon vorgefundene?) Ausdruck erwünscht sein, um den Leser auf jene Szene unter dem Kreuz vorzubereiten, die er wahrscheinlich mit dem Wort beim Laubhüttenfest in Verbindung gebracht hat. Wenn nach dem Lanzenstich des Soldaten aus der Seite Jesu Blut und Wasser heraustreten, so sind das zwei sprechende Sinnbilder für das Heil, das vom Gekreuzigt-Erhöhten ausgeht. Sollte der Evangelist bei diesem 'Wasser' aus der Seite Jesu nicht auch an die 'Ströme lebendigen Wassers' aus Jesu *koilia* gedacht haben? Diese Vermutung verstärkt sich durch seinen eigenen Kommentar, daß erst nach der Verherrlichung Jesu (die für ihn mit der 'Erhöhung' Jesu gegeben ist) der Geist entbunden wurde." (Das Johannesevangelium, 2. Teil, 1971, 217).

<sup>199</sup> Das griechische Wort (*bastazein*) bedeutet aufheben, tragen, ertragen, forttragen usw. Gemeint ist, daß die Schüler vor dem Geistempfang einfach noch nicht stark genug sind, die ganze Gotteswahrheit zu erfassen.

<sup>200</sup> Das seltene Verb *hodēgeō* kommt im Johannesevangelium nur hier und im johanneischen Schriftum noch einmal in Offenbarung 7,17 vor, wo es heißt:

"Dies habe ich in verhüllter Rede zu euch gesagt; es kommt die Stunde, in der ich nicht mehr in verhüllter Rede zu euch sprechen werde, sondern euch *offen* über den Vater Kunde geben werde." (16,25). Den durch das Pneuma gegebenen, vollkommen offenherzigen Zugang zur Wahrheit, die Gott selbst ist, sagen die Synoptiker dadurch aus, daß beim Tode Jesu "der Vorhang des Tempels" zerriß (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 23,45; vgl. auch Hebr 6,19; 9,3; 10,20). Der Soldat öffnete mit seinem Lanzenstich das Allerheiligste, so daß das Wasser des Geistes in die Schöpfungen des Glaubens allbelebend einströmen konnte.<sup>201</sup>

5.4.2. *Brot*. Zu den geistigen Lebensmitteln gehört auch das Brot.

---

Das Lamm "wird sie zu den Quellen der Wasser des Lebens führen." Sollte die Offenbarung zum johanneischen Schrifttum gehören - Stimmen dafür gibt es (O. Böcher, J. W. Taeger) -, dann könnte der Vergleich von Joh 16,13 und Offb 7,17 zeigen, daß innerhalb der johanneischen Schule lebendiges Wasser ein Bild für die von Gott ausgehende Wahrheit war.

<sup>201</sup> Die Einordnung von "Blut und Wasser" in die Wasser- und insbesondere Lebenswasserthematik kommt meines Erachtens dem ursprünglichen Darstellungsinteresse am nächsten. Vom Erhöhten geht der lebendig machende Einfluß aus. Seit den Kirchenvätern ist die Deutung von "Blut und Wasser" auf die beiden Sakramente von Taufe und Eucharistie üblich. Auch nach Bultmann, der 19,34b der kirchlichen Redaktion zuschreibt, kann der Sinn "kaum ein anderer sein als der, daß im Kreuzestode Jesu die Sakramente der Taufe und des Herrenmahles ihre Begründung haben." (R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1964, 525). J. Becker nennt jedoch vier Beobachtungen, die eher gegen eine sakramentale Deutung sprechen (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21, 1984, 598). Wahrscheinlich übersieht man tatsächlich die ursprüngliche Linienführung des Evangelisten, wenn man allzu schnell und sicher den sakramentalen Hafen ansteuert. Zwar hat auch das vierte Evangelium seinen Ankerplatz schließlich im ausgebauten Hafenbecken der Kirche gefunden, aber die Gemeinde, die ursprünglich im Pneuma dieses Evangeliums lebte, ging unter. Und so steht nun im Hafen das fremde Schiff, dem die einen etwas kirchlich-sakramentale Farbe verleihen, während es die anderen lieber ins Meer der freien, aber ungesicherten Erkenntnis (Gnosis) hinausbefördern wollen. Eine weitere Deutung geht von der Beobachtung aus, daß die "Seite" in 19,34 auf diejenige in Gen 2,21.22 - in der Septuaginta dasselbe Wort wie in Joh 19,34 - anspielen könnte. Aus der Seite des Adams (des Menschen) ging Eva hervor, ihr Name bedeutet Leben. Aus der Seite Jesu, des erhöhten Menschen, ging ebenfalls das Leben hervor, aber diesmal das der neuen Schöpfung.

Im Unterschied zum Wasser, das an mehreren Stellen im Johannesevangelium vorkommt, konzentriert sich der Gebrauch von Brot im 6. Kapitel (21 mal dort plus 13,18; 21,9.13). Der verwandte Begriff der Speise kommt außerdem im 4. Kapitel vor (4,32.34; 6,27.55). Welche Vorstellungen wurden im Brot anschaulich?<sup>202</sup>

*5.4.2.1. Die Lebensgabe des Sohnes.* Das Brot stellt die Vermittlung und Speisung des Lebens durch das Christusgeschehen dar. Denn die gedankliche Verknüpfung des Brotes mit dem Leben ist überaus deutlich. So ist das Brot dasjenige des Lebens (6,35.48) und daher fähig, dem Kosmos das Leben zu geben (6,33.51). Zugleich bilden Speise und Trank die Dualität der Lebensermöglichung und weisen neben der parallelen Verwendung (6,35; Fleisch und Blut in 6,53-56) weitere Gemeinsamkeiten auf. Würde in 4,13f dem schwachen Wasser, das den Durst nicht wirklich besiegen kann, das lebenskräftige gegenübergestellt, so wird nun in 6,27 die vergehende Speise von der zum ewigen Leben bleibenden übertroffen. Ferner werden abgesehen vom Vater (6,57) nur noch Wasser (4,10.11) und Brot (6,51) mit dem Partizip "lebend" verbunden. Sie leben, weil sie vom lebenden Vater kommen.

Diese Lebensgabe des Brotes ist Jesus Christus. Das belegen die Worte "Ich bin das Brot des Lebens" (6,35; siehe auch 6,41.48.51)

---

<sup>202</sup> Nach J. Becker "ist mit Recht kaum noch umstritten, daß 6,51c-58 Herrenmahlstradition enthalten und sakramental zu deuten sind ..." (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1-10, 1979, 199). Meine Rekonstruktion der mit dem Brot verbundenen Vorstellungen in der johanneischen Gemeinde verläßt diesen Konsens. Überzeugender erscheint mir die Sicht von K. Berger, Im Anfang war Johannes, 1997, 208 - 217. "Joh 6 deutet nicht ein Gemeindegemeinschaft und dessen Elemente, sondern hier sucht Jesus Metaphern für sich und sein Wirken." (a.a.O., 210). Joh 6 hat zwar eine "Metaphertradition" (a.a.O., 217) bewahrt, die einen wertvollen Einblick in die Genesis des Abendmahls erlaubt, gleichzeitig ist dort aber "nur die Gleichsetzung von Jesus und Brot belegt, ohne den Kontext eines Mahles." (a.a.O., 217). Die Argumente pro Sakrament werden von K. Berger im einzelnen besprochen und entkräftet (a.a.O., 213 - 215).

und das Herabkommen aus dem Himmel, das sowohl vom Brot (6,33) als auch von Jesus (6,38) ausgesagt wird. Die Sendungsterminologie kommt in der Brotrede nur einleitend und vergleichsweise unauffällig zum Vorschein (6,29), denn ihr Inhalt ist, bedingt durch die Sprachvorgabe des Schriftwortes (Ps 78,24 in 6,31), in die Herabkunft aus dem Himmel übertragen worden.

5.4.2.2. *Zum Sinngehalt des harten Wortes.* Die Gleichsetzung des Brotes mit Jesus bleibt nun allerdings nicht im unanstößig Unbestimmten stehen, sondern geht auf Konfrontation mit dem bloß sinnlichen Verstehen, indem das Fleisch des Messias das Brot sein soll, von dem zuvor die Rede war (6,51). Die Verwendung des Verbs **trōgō** (kauen, zerbeißen) in 6,54.56.57.58 anstelle des allgemeineren Verbs **esthiō** (essen) wirft denen, die nicht glauben, einen weiteren harten Bissen vor, der für ihre kannibalistische Vorstellung ein gefundenes Fressen ist, weil er diese zu bestätigen scheint.<sup>203</sup> Daß bei den Juden, die diesen Worten ausgeliefert sind, die derbe Idee des Verzehrs mit Mund und Zähnen

---

<sup>203</sup> R. A. Culpepper weist auf eine sprachliche Parallele zu 13,18 hin: "Judas eats the bread (**psōmion** not **artos**) which Jesus gives him at the last supper, and immediately Satan enters him. This event is connected with chapter 6 by verbal parallel between the Old Testament quotation used to interpret it in 13:18, 'he who ate [**trōgōn**] my bread has lifted his heel against me' (Ps. 41:10). The same unusual verb for eating is used four times in 6:54-58" (Anatomy of the Fourth Gospel, 1983, 197). In der Septuaginta ist im zitierten Psalm das Verb **esthiō** zu finden. Johannes wählt jedoch **trōgō** und scheint so eine Brücke zur Brotrede schlagen zu wollen. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man von Kapitel 6 her schaut, denn in 6,64.70.71 wird der Verrat des Judas genannt. Weitere Parallelen: In beiden Fällen kommt es zu einer Trennung von Jesus. Nach der Brotrede gehen viele Jünger weg (**aperchomai** 6,66), nach dem verabreichten Bissen geht Judas hinaus (**exerchomai** 13,30). In 6,70 wird der Teufel genannt, in 13,27 fährt dementsprechend der Satan in ihn. In beiden Fällen folgt auf die Trennung eine Verherrlichung Jesu. In 6,68f wird er in den Augen des Glaubens (Petrus) zum Heiligen Gottes. In 13,31 kommentiert Jesus den Weggang des Judas in die Nacht mit den Worten: "Jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht, und Gott wurde verherrlicht in ihm." Vergleichbar sind auch die Petrusfragen in 6,68 und 13,36.

ausgelöst wird, das belegen die verständnislose, törichte Frage in 6,52 und die dementsprechenden Reaktionen in 6,60.66. Derart plumpe, im Irdischen verharrende Vorstellungen sind auch anderorts im Johannesevangelium bezeugt, drastisch in 3,4. Durch die anstößige Zuspitzung seiner Brotrede erreicht Jesus die Trennung von den Teilen seiner Gefolgschaft, die nicht an ihn glauben. So werden sie zum Verlassen des Schülerverhältnisses bewegt. Sie wollten Jesus als König in *ihre* Gewalt bringen, haben es aber nun nicht geschafft, sich von *seinen* Worten ergreifen und beherrschen zu lassen. Sie sind am wortgewaltigen Königtum der Wahrheit gescheitert.

Wer jedoch aus dem Göttlichen des Vaters soviel Glaubensbereitschaft empfangen hat, daß er sich auch von den harten Worten seines Sohnes nicht abschrecken läßt, der erkennt, daß sie beziehungsreich mit seinen übrigen Worten verbunden sind. Denn grundsätzlich geht es auch beim Essen des Fleisches und Trinken des Blutes um die Aufnahme, um den Glauben an Jesus Christus. In 6,54 sagt er: "Wer mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, *hat ewiges Leben ...*" Dieses seltsame Angebot erläutert Jesus selbst, und zwar mitten in der Brotrede, indem er sagt: "... das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, *ewiges Leben hat ...*" (6,40). Und in 6,47 heißt es ähnlich: "Wer glaubt, *hat ewiges Leben.*" Die Handlung des Fleisch Essens und des Blut Trinkens muß demnach im Prinzip dasselbe meinen wie die des Glaubens, denn in beiden Fällen geht es um den Weg zum ewigen Leben. Der Glaube ist der Akt der Einverleibung Christi, der Glaube nährt sich von Christus und empfängt von ihm her seine ganze Kraft. Aber wie? Kann man gedanklich noch weiter in dieses Geheimnis eindringen?

Auf die Gleichsetzung des Brotes mit dem Fleische Jesu (6,51) reagieren die Juden mit einer Wie-Frage: "Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" (6,52). Eine vergleichbare Wie-Frage hatte Nikodemus gestellt, dem sich der Vorgang einer nochmaligen Geburt im hohen Alter nicht erschließen wollte

(3,4). Auch die Fragesteller von 6,52 stehen verständnislos vor den seltsamen Worten Jesu. Auf ihre Wie-Frage kann jedoch der das ganze Evangelium überblickende Betrachter leichter eine Antwort finden, als derjenige, der ausschließlich und unvermittelt dem Angebot, Jesu Fleisch zu essen, gegenübersteht. 6,56 bietet eine Möglichkeit, in das harte Wort einzudringen, dort nämlich sagt Jesus: "Wer mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm."<sup>204</sup> Jesus verknüpft hier also das vereinzelt dastehende und abweisend wirkende Wort mit der im Johannesevangelium mehrfach belegten Redeweise vom Bleiben. Was kann man aus dieser Verknüpfung für die Suche nach dem Sinngehalt des Brotes in der johanneischen Vorstellungswelt gewinnen?

Die im Johannesevangelium verstreuten Aussagen über das wechselseitige Bleiben zeigen, daß Jesus bzw. der Sohn und sein Wort austauschbar sind. In-Jesus-bleiben ist mit in-seinem-Wort-bleiben gleichbedeutend, denn die Person kann, wie die folgenden Stellen erkennen lassen, durch ihr Wort substituiert und vertreten werden. "Wenn ihr *in meinem Wort* (= in mir) bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Schüler." (8,31). Und denjenigen, die sich der Schule des Wortes nicht anvertrauen wollen, muß das Zeugnis ausgestellt werden: Gottes "Wort habt ihr nicht bleibend in euch ..." (5,38). Die andere Seite des doppelseitigen Verhältnisses ist Jesu Bleiben in der Gemeinde. Auch dieses Bleiben ist dasjenige seiner Worte. "Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann bittet, um was ihr wollt, und es wird euch zuteil werden." (15,7). Hier wird in einem Atemzug der Wechsel von der Person zu ihren Worten vollzogen. Die Formel, ihr in mir und *meine Worte* in euch, meint offenbar dasselbe, wie diejenige in

---

<sup>204</sup> L. Morris rückt 6,56 in die Nähe einer Definition: "The close connection between fellowship with Christ and the activity of eating the flesh and drinking the blood is stressed, since Jesus gives what is almost a definition of eating the flesh and drinking the blood. Anyone who so eats and drinks 'remains' ... in Christ." (The Gospel according to John, 1995, 336).



6,56 (und 15,5), ihr in mir und *ich* in euch. Jesus, das fleischgewordene Wort, ist mit den von ihm ausgehenden Worten identisch. Daher kann man nun 6,56 folgendermaßen umschreiben: Wer mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, wer mein Wesen oder meine Daseinsgestalt aufnimmt, der bleibt eben dadurch in meinem Wort und meine Worte bleiben in ihm, denn ich bin ja wesenhaft das Wort selbst.<sup>205</sup>

Das Wort ist jedoch keineswegs nur ein Träger von Informationen, sondern auch des Willens. Seinen Schülern sagt Jesus: "Bleibt in meiner Liebe! Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, so wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe." (15,9f). Gebote, Vorschriften oder Anweisungen sind Worte des Willens. In-Jesus-bleiben ist hier, in den Abschiedsreden mit in-seiner-Liebe-bleiben gleichbedeutend, und das wiederum ist untrennbar mit der Aufnahme seiner Willensworte, seiner Gebote verbunden. So spiegelt das Verhältnis des Schülers zu Jesus, dem Meister des Lebens, das Verhältnis des Sohnes zum Vater, denn auch und gerade der Sohn hatte die Gebote seines Vaters gehalten und war dadurch im Lebenskreis der Liebe seines Vaters geblieben. Diesen Sachverhalt hatte Jesus in 4,34 in das Bild der Speise gekleidet: "Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu vollenden."<sup>206</sup> Diese Äußerung Jesu vollendet

---

<sup>205</sup> Nach J. D. Crossan entspricht das Brot in Joh 6 der Offenbarung. He "observes that the discourse on the true Bread develops the relationship between feeding and teaching, bread and revelation. He schematizes the correspondence in parallel lists: '1) Source of Food, 2) Feeder, 3) Feeding, 4) Food, 5) Consumption of Food, 6) Consumer, 7) Bodily Life' and '(1') Source of Revelation, (2') Revealer, (3') Revealing, (4') Revelation, (5') Belief, (6') Believer, (7') Eternal Life.'" (R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 1983, 196). Demnach läge der Verwendung des Brotes in Joh 6 eine ähnliche Vorstellung wie in Mt 4,4 (vgl. Dtn 8,3; Weish 16,26) zugrunde: "Der Mensch lebt nicht nur von (dem natürlichen) Brot, sondern von jedem Wort (Himmelsbrot), das aus Gottes Mund kommt." Auch 6,63 verdient Beachtung: "Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt gar nichts.

<sup>206</sup> Zur Gleichsetzung von Speise und Werk vgl. auch Joh 6,27f. Das Verb

## 5. Du hast Worte des ewigen Lebens (Zur Soteriologie)

die Antwort auf die oben gestellte Frage nach dem Sinngehalt des Brotes. Die Speise und somit das Brot wurde in der johanneischen Gemeinde als ein Bild für den Willen oder, wie es in 15,10 heißt, die Gebote verstanden, und das Essen meinte die Erfüllung oder Aneignung des Willens. Dem entspricht, daß Glauben auch die Bedeutung des Gehorchens hat (beachte den Wechsel von glauben zu gehorchen in der parallelen Konstruktion 3,36).

Neben 6,56 ermöglicht auch 6,63 einen Zugang zum harten Wort des Fleischverzehr. "Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt gar nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben." (6,63). Nachdem Jesus eben noch vom Fleisch "für das Leben der Welt" (6,51) gesprochen hat, gleichbedeutend mit dem Brot, das Leben gibt (6,33), nützt es nun auf einmal gar nichts mehr. Stattdessen rückt der Geist an die Stelle des ehemals lebendig machenden Fleisches. Diese Spannung löst sich auf, sobald man erkennt, daß das Wort eine fleischliche (von unten stammende) und eine geistige (von oben kommende) Seite hat. Wer nur das Fleisch des Wortes sieht und essen will, dem nützt es nichts. Wer aber, wie die Gemeindeglieder des Geliebten, erkennen kann, daß die Worte, die Jesus geredet hat, Geist sind, dem sind sie auch Leben und somit nützlich. Von diesem Geist, der aus den erinnerten Worten aufsteigt, wird in den Abschiedsreden verheißungsvoll die Rede sein (14,26).

Das Brot entspricht in Joh 6 nicht dem Leib, wie von der Abendmahlsüberlieferung her zu erwarten wäre (1. Kor 11,24; Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19), sondern dem Fleisch.<sup>207</sup> Der Sinn

---

**ergazomai** (erwerben, tun, wirken) wird von Jesus in 6,27 mit dem Akkusativobjekt **brōsis** (Speise) verbunden. Seine Gesprächspartner verbinden es in 6,28 jedoch mit dem Akkusativ **ta erga** (Werke). Dazu bemerkt L. Morris: "... there are rabbinic passages in which heavenly food is taken to symbolize the Torah, the Law. The Jews may have taken Jesus' words about the food that abides to eternal life as meaning the Law." (The Gospel according to John, 1995, 319).

<sup>207</sup> "Many commentators speak as though the word 'flesh' self-evidently marked

dieser johanneischen Gleichsetzung erschließt sich in Verbindung mit 1,14: "Das Fleisch Jesu, von dem 6,51b.53 sprechen ..., ist ... kein anderes als das, von dem Joh 1,14 spricht: der Mensch Jesus. Ihn essen und trinken bedeutet: ihn ganz und gar in sich aufnehmen, ihn als das Wort im Fleisch annehmen. Aus Joh 6,60-65 wird hervorgehen, daß dieses Wort nichts anderes ist als heiliger Geist."<sup>208</sup> Von 1,14 her ist klar, das Fleisch ist die Anwesenheit des uranfänglichen Wortes. Die Juden nahmen es fleischlich auf, indem sie in Jesus nur den Sohn Josefs sehen konnten (6,42); die johanneische Gemeinde hingegen aß es geistig, indem sie das Göttliche dieser Person und somit ihre Botschaft erfaßte.

*5.4.2.3. Speis und Trank zum ewigen Leben.* Brot und lebendiges Wasser respektive Wein sind die Lebensmittel für das ewige Leben, das des Logos neue Schöpfung ist. Dabei scheint das Wasser einen Bezug zur Lehre zu haben und als *lebendiges* Wasser anzudeuten, daß die äußeren Worte, die vom irdischen Jesus herkommenden Überlieferungen, in der johanneischen Gemeinde zu einer Quelle des aus dem Pneuma quellenden Verstehens wurden. Und das Brot entsprach der Einverleibung des göttlichen Willens, der in Jesus vom Himmel herabgekommen und im Kosmos wirksam geworden ist. Diese Speise und dieser Trank sind in der Gestalt des Logos gegeben. Schon der Prolog hatte an herausragender Stelle im Logos die Dualität von Leben und Licht geortet (1,4); das Evangelium entfaltet diesen Ansatz nicht zuletzt, indem es vom Brot des Lebens und den Wassern aus dem Munde des göttlichen Gesandten spricht.

---

a reference to Holy Communion. It, of course, does nothing of the sort. The word is not found in the narratives of the institution, nor in 1 Corinthians 10 or 11 in connection with the sacrament. Nor is it common in the Fathers in this sense. The usual word in sacramental usage is 'body'." (L. Morris, *The Gospel according to John*, 1995, 331f).

<sup>208</sup> K. Berger, *Im Anfang war Johannes*, 1997, 212.

## 6. Rückblick und Ausblick

In der gegenwärtigen Renaissance der Johannesforschung<sup>209</sup> bin ich von der Annahme ausgegangen, daß die hoch reflektierte Theologie des vierten Evangeliums keineswegs den Schluß erzwingt, die johanneischen Überlieferungen müßten vom irdischen Jesus weit entfernt sein. Statt vom Vorstellungsmuster der *Entfernung* ließ ich mich von demjenigen der *Hineinführung* in ausgewählte Jesusüberlieferungen leiten. Diese Kategorie scheint dem Evangelium angemessener zu sein, denn nach 16,13 besteht das Werk des Geistes und somit der nachösterlichen Verarbeitung in der *Einführung* in die ganze Wahrheit. Was vor Ostern noch sehr im Banne des Sichtbaren stand, konnte erst nach dem Verlust der sichtbaren Gegenwart durchdrungen und in seiner bleibenden Bedeutung erfahren und verstanden werden. Da die Einführung in die ganze Wahrheit auf der Grundlage authentischer Jesuserinnerungen geschah und nicht, losgelöst von ihnen, in geschichtsunabhängige, gnostische Deutungen abdriftete, sprach ich von *Transparenz*, denn dieser Begriff schien mir geeignet, die spezifisch johanneische Form der Bindung der Erkenntnis an die Geschichte auszudrücken. Im Sichtbaren gab es etwas Unsichtbares zu entdecken, im Sohn den Vater.

Dieser Ansatz wurde in fünf Schritten entfaltet. Der erste plädierte für die Nähe der johanneischen Überlieferungen zum irdischen Jesus und somit für den Begriff des Faktischen, dessen Transparenz dann in den anschließenden Kapiteln im Mittelpunkt stand (siehe den Untertitel der Arbeit). Natürlich konnte das kurz gehaltene Eingangskapitel den schwierigen Nachweis

---

<sup>209</sup> U. Schnelle spricht sogar von einer neuen Epoche: "Die Erforschung des 4. Evangeliums befindet sich in einer grundlegenden Wende. Nimmt man die jahrzehntelang vorherrschende Johannesinterpretation Rudolf Bultmanns und seiner Nachfolger als Ausgangspunkt, so kann ohne Übertreibung gesagt werden, daß eine neue Epoche der Johannesforschung angebrochen ist." (Einleitung in das Neue Testament, 1999, 518).

der Ursprungsnähe der johanneischen Traditionen nicht erbringen, weswegen ich lediglich eine Positionierung in der Forschungsgeschichte vornahm. Dabei wäre vielleicht auch eine Reflexion über das Verhältnis zu den Synoptikern angebracht gewesen.

Ein überzeugendes Argument gegen das Zeugnis der johanneischen Gemeinde, wonach der Lieblingsjünger der Verfasser des Evangeliums gewesen sein soll (21,24), konnte ich nicht finden.<sup>210</sup> Dennoch tendiert die Forschung gegenwärtig mehrheitlich zu der Annahme einer kollektiven Verfasserpersönlichkeit, der sog. johanneischen Schule. Innerhalb dieser Konzeption ist der Lieblingsjünger immerhin als Gründergestalt und Ursprung der Überlieferungen vorstellbar. Außerdem ist es so möglich, das Johannesevangelium in seiner Endgestalt zu würdigen. Das sind Vorteile gegenüber den älteren Ansätzen. Daher hätte ich meiner Untersuchung dieses Model gerne mit ungeteiltem Herzen zugrunde gelegt und dementsprechend von der Transparenz der *Überlieferungen*, statt des *Faktischen*, gesprochen, was der elegantere Weg gewesen wäre. Doch wollte mir die johanneische

---

<sup>210</sup> Im Gegenteil, der ausführliche Indizienbeweis von L. Morris, vorgetragen im Abschnitt "Authorship" in "The Gospel according to John", 1995, 4-25, ist wenigstens genauso plausibel wie andere, gängigere Rekonstruktionen. L. Morris identifiziert sogar den Lieblingsjünger mit dem Apostel Johannes und kommt am Ende seiner Ausführungen zu dem Schluß: "Plainly the evidence is not such as to enable us to say without the shadow of a doubt, 'This is the solution.' No theory so far put forward is without difficulties. It is a matter of choosing that view which presents us with the fewest. Many recent scholars make telling criticisms of the view that John the Apostle was the author. But when we turn to their own views we find little to inspire. The suggested reconstructions are often difficult to follow, sometimes bordering on the bizarre. There is certainly none that is free from serious objection. It is a matter, then, of accepting that solution which best accounts for the facts and which has the fewest difficulties in its way. It is for this reason that I accept the view that John the Apostle was the author of this Gospel. I agree that this view does not account for all the evidence. But then neither does any other view known to me. This one seems to account for the facts best." (a.a.O., 24).

*Schule* nicht zur Gewißheit werden, während ich von der Existenz johanneischer *Gemeinden* zweifelsfrei überzeugt bin und auch davon, daß dieser Gruppe als Herausgeber des Evangeliums einige Teile desselben zuzuschreiben sind. Ebenfalls klar ist, daß das Material bearbeitet worden ist; um Augenzeugenberichte im naiven Sinne des Wortes handelt es sich sicher nicht. Aber diese Einsichten sprechen nicht gegen den Lieblingsjünger als Verfasser. Prozesse setzen nicht unbedingt eine Gruppe voraus, sondern können auch in *einer* Person ablaufen.

Nach den Vorüberlegungen wandte ich mich dem Verständnis des Lieblingsjüngers und seiner Gemeinden zu, das sich der Überlieferungen bemächtigte, sie in der Kraft des Geistes formte und zu Strukturen des johanneischen Lichtes werden ließ. Das zweite Kapitel befasste sich allgemein mit der Transparenz oder sagen wir mit dem Licht, in das die Formen getaucht wurden und dessen Glanz genau jener Überschuß an Bedeutung ist, mit dem die Formen so mühelos spielen. Das dritte Kapitel suchte das hinter diesem theologischen Spiel wirksame Prinzip und fand es im Lieblingsjünger oder abstrakt gesprochen im Geliebtsein von Jesus, mit anderen Worten in der Zuwendung des Logos und den Eröffnungen seines göttlichen Mundes. Das Offenbarungs- und Erkenntnisprinzip der Liebe wird dem Grundlagenprinzip der Kirche, dem felsenfesten Glauben an Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, gegenübergestellt und ihm gegenüber profiliert. Dieser Ansatz überzeugt mich auch nach dem Abschluß meiner Arbeit noch immer, allerdings wäre in einer weitergehenden Erfassung der johanneischen Konzeption neben den Lieblingsjünger auch der Geist der Wahrheit, der so etwas wie ein Autor im Hintergrund ist, vermehrt in die Überlegungen einzubeziehen.

Die beiden inhaltlichen Schwerpunkte des Johannesevangeliums, die Christologie und die Soteriologie, mußten, wenn die These stimmt, von der Suche nach der (göttlichen) Wahrheit in der (geschichtlichen) Wirklichkeit durchformt sein. Während Käsemann

im johanneischen Jesus nur "den über die Erde schreitenden Gott" erkennen konnte, erschloß sich mir die Einsicht, daß gerade der Sohn den irdischen meint und keineswegs im Lichte der späteren Trinitätslehre als der von Ewigkeit her geborene Sohn verstanden werden darf. Präexistent ist der Logos, nicht der Sohn. Damit war die geschichtliche Wirklichkeit des für die johanneische Christologie charakteristischen Sohnes erkannt. Allerdings ging dieser einen exklusiven Weg, nämlich den seiner Verherrlichung. Damit konnte nach Ausleuchtung des alttestamentlichen Hintergrundes nur seine Vergöttlichung gemeint sein. Sie geschah am Kreuz oder kam dort zumindest zur Vollendung. Somit ist das Kreuz ein integraler Bestandteil auch des Johannes-evangeliums. Allerdings gelang es dem vierten Evangelisten, nicht nur in der Geburt, sondern auch im Tod den göttlichen Grund sichtbar zu machen, war es dort der Logos, so war es hier die Erhöhung bzw. die Aufnahme in den Raum des Göttlichen, die im Allerweltsgeschehen einer Hinrichtung den Pulsschlag des Lebens zum Vorschein brachte. Im Lichte der Auslegungsgeschichte kommt man kaum umhin, dieser theologischen Leistung eine gewisse Fahrlässigkeit zu bescheinigen, denn dadurch wurde der Stoff dem Verdacht der Ferne vom irdischen Jesus ausgeliefert.

War im Sichtbaren der Unsichtbare zu sehen, so mußte auch im Sagbaren das Unsagbare zu hören sein, zumal 1,18 den Schlußakzent programmatisch auf ein Verb des Sprechens legte. Da die johanneische Sprache das Leben thematisiert, ging es im fünften Kapitel auch um Aspekte der Soteriologie. Das Hauptaugenmerk lag jedoch auf einigen Begriffen, die im Munde des Logos zu Gefäßen seiner Wahrheit und seines Lebens wurden. Weitere Aspekte der an Obertönen reichen Sprache wurden schon im zweiten Kapitel dargestellt.

Was sich am Anfang einer befruchteten Eizelle gleich im Geiste eingestaltet hatte, liegt nun ausgeformt, in einer äußerlich beschaulichen Gestalt vor. Nun können die Eltern, die Verwandten

und die sonstigen Betrachter die Frucht ansehen, bewundern und, wenn sie klug sind, auch kritisieren. Auch die Eltern, naturgemäß mit der größten Liebe zum eigenen Kind ausgestattet, sind gut beraten, wenn sie das, was sich spätestens mit der Geburt ohnehin vom Mutterschoß getrennt hat, nun ebenfalls versuchen, mit den Augen eines Außenstehenden zu betrachten. Das fällt ihnen nicht leicht, doch die Zeit hilft ihnen dabei, denn nachdem die Objektivierung der eigenen Gedanken einmal vollzogen ist wird sich nun mit jeder Stunde der Abstand zwischen dem denkenden Wesen und der aus ihm entlassenen Form vergrößern. Die Auseinander-Setzung beginnt.

In diesem frühen Stadium der Distanzierung von der eigenen Frucht sehe ich zwei Anlagen, die in eine neue Konzeption ausgereifter eingehen sollten. In der historischen Fragestellung wäre größere Klarheit und Entschiedenheit anzustreben. Entweder wird das Kind ganz aus der Vorstellung des Lieblingsjüngers als Verfasser geboren oder ganz aus der eines Schulbetriebs. Ausgereifter scheint mir hingegen die symbolische Lektüre zu sein. Zwar gibt es auch dagegen Vorbehalte, aber es gibt auch ein neues Interesse am Symbol. In der vorliegenden Arbeit war ich darauf bedacht, nur die Schätze zu heben, die bereits auf der Oberfläche des Textes deutlich genug erkennbar waren. Doch wenn es gelingen sollte, das methodische Fundament der symbolischen Lektüre weiter auszubauen, sie vom Verdacht einer allegorischen, den Buchstaben wegschwemmenden Auslegung zu befreien, dann können mutigere Schritte ins Licht des Lebens folgen.

"Gerade der Blick auf den Verklärten macht deutlich, wohin wir unterwegs sind durch die Welt der Symbole hindurch: zur hüllenlosen Schau der Gottesherrlichkeit, die aller Kreatur am Ende ihren je eigenen Anteil geben wird an der Transparenz des Glorienleibes Christi. In ihrer noch verhaltenen Durchsichtigkeit sind die Dinge jetzt schon Hinführung in dies Kommende, das kein Auge hienieden je



Das Gesicht des Unsichtbaren

gesehen hat."<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> Photina Rech, *Inbild des Kosmos: Eine Symbolik der Schöpfung*, Band 1, 1966, 65.

## 7. Literatur

### Primärtexte und Nachschlagewerke zu ihrer Erschließung

- ALAND, Kurt; Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage, und zum Greek New Testament, 3rd edition, hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster; Berlin, New York 1987.
- Art. *doxa* in: KITTEL, Gerhard (Hg.); Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 2; Stuttgart 1957; 236-256.
- BAUER, Walter; Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur; Berlin, New York 1971.
- Die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas Johannes. Die Psalmen-Fassung 1996; Zürich 1996.
- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments-Fassung 1931; Zürich 1996.
- HOFFMANN, Ernst G., SIEBENTHAL, Heinrich v.; Griechische Grammatik zum Neuen Testament; Riehn 1990.
- METZGER, Bruce M.; A Textual Commentary on the Greek New Testament; Stuttgart 1994.
- Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), Stuttgart <sup>27</sup>1999.
- Septuaginta (Alfred Rahlfs); Stuttgart 1979.

### Übrige Literatur

- ALAND, Kurt; Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, in: Wolfgang Schrage (Hg.); Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (FS Heinrich Greeven) (BZNW 47); Berlin, New York 1986.
- BALZ, Horst, SCHNEIDER, Gerhard; Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bde. 1-3; Stuttgart, Berlin, Köln 1992.
- BARRETT, Charles Kingsley; Das Johannesevangelium und das Judentum, Franz Delitzsch-Vorlesungen 1967; Stuttgart 1970.
- BAUER, Walter; Das Johannesevangelium (HNT 6); Tübingen 1933.
- BECKER, Jürgen; Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1, Kapitel 1-10, Bd. 2, Kapitel 11-21 (ÖTBK 4/1-2); Gütersloh, Würzburg 1991.
- BERGER, Klaus; Theologiegeschichte des Urchristentums; Tübingen, Basel 1995.
- ders.; Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums; Stuttgart 1997.

## Das Gesicht des Unsichtbaren

- BLANK, Josef; Das Evangelium nach Johannes, Teile 1a, 1b, 2, 3 (GSLNT 4/1-3); Düsseldorf 1977-1981.
- BLINZLER, Josef; Johannes und die Synoptiker (SBS 77); Stuttgart 1975.
- BODI, Daniel; Der altorientalische Hintergrund des Themas der "Ströme lebendigen Wassers" in Joh 7,38, in: Rose, Martin (Hg.); Johannes-Studien: interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium. Freundesgabe der Theologischen Fakultät der Universität Neuchâtel für Jean Zumstein; Zürich 1991; 137-158.
- BROWN, Raymond E.; Ringen um die Gemeinde: Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften; Salzburg 1982.
- BULTMANN, Rudolf; Das Evangelium des Johannes (KEK 2); Göttingen 1941.
- CULLMANN, Oscar; Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, ThZ 4 (1948), 360-372.
- ders.; Vorträge und Aufsätze 1925-1962, hg. v. K. Fröhlich, 1966, 176-186.
- ders.; Urchristentum und Gottesdienst; Zürich, Stuttgart 1962.
- CULPEPPER, R. Alan; Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design; Philadelphia 1983.
- DIETZFELBINGER, Christian; Das Evangelium nach Johannes, Teilband 1: Johannes 1 - 12, Teilband 2: Johannes 13 - 21 (ZBK.NT 4), Zürich 2001.
- DODD, Charles Harold; Historical Tradition in the Fourth Gospel; Cambridge 1963.
- FRICKENSCHMIDT, Dirk; Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst; Tübingen, Basel 1997.
- FRÜCHTEL, Ursula; Mit der Bibel Symbole entdecken; Göttingen 1994.
- HENGEL, Martin; Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch; Tübingen 1993.
- JEREMIAS, Joachim; Die Wiederentdeckung von Bethesda; Göttingen 1949.
- KÄSEMANN, Ernst; Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980.
- KERTELGE, Karl (Hg.); Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126); Freiburg i. Br., Basel, Wien 1990.
- KROLL, Gerhard; Auf den Spuren Jesu; Leipzig 1990.
- KÜMMEL, Werner Georg; Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme; Freiburg i. Br., München 1970.
- ders.; Einleitung in das NT; Heidelberg 1980.
- KUNDZIN, Karl; Topographische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium; Göttingen 1925.
- LURKER, Manfred; Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole; München 1990.
- MARTYN, James Louis; History and Theology in the Fourth Gospel; Nashville 1979.
- MORRIS, Leon; The Gospel according to John (NICNT), Michigan 1995.
- ders.; Studies in the Fourth Gospel; Mich[igan] 1969.

- NEUHAUS, Dietrich (Hg.); Teufelskinder oder Heilsbringer: die Juden im Johannes-Evangelium; Frankfurt a. M. 1990.
- NOACK, Bent; Zur Johanneischen Tradition: Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums; Kopenhagen 1954.
- ODEBERG, Hugo; The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World; Uppsala 1929.
- ders.; Über das Johannesevangelium, ZSTh 16 (1939) 173-188.
- OVERBECK, Franz; Das Johannesevangelium: Studien zur Kritik seiner Erforschung; Tübingen 1911.
- REIM, Günter; Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums; Cambridge 1974.
- RICOEUR, Paul; Die Interpretation: ein Versuch über Freud; Frankfurt a. M. 1969.
- RIESENFELD, Harald; Neues Licht auf die Entstehung der Evangelien: Handschriften vom Toten Meer und andere Indizien, in: Mayer, Bernhard (Hg.): Christen und Christliches in Qumran?, Regensburg 1992, 177-194.
- ROBINSON, John A. T.; Johannes - Das Evangelium der Ursprünge: Aktualisierte Ausgabe hg. von Hans - Joachim Schulz (BWM 4), Wuppertal 1999.
- RUCKSTUHL, Eugen, DSCHULNIGG, Peter; Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium: Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA 17); Freiburg (Schweiz), Göttingen 1991.
- SCHENKE, Hans-Martin, FISCHER, Karl Martin; Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. II: Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften; Gütersloh 1979.
- SCHENKE, Ludger; Johanneskommentar; Düsseldorf 1998.
- SCHMITHALS, Walter; Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungs-geschichte und Analyse; Berlin, New York, 1992.
- SCHNACKENBURG, Rudolf; Das Johannesevangelium, I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4, II. Teil: Kommentar zu Kap. 5-12, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13-21, IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK 4/1-4); Freiburg i. Br., Basel, Wien 1965-1984.
- SCHNELLE, Udo; Antidoketische Christologie im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule; Göttingen 1987.
- ders.; Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1994.
- SCHOLTISSEK, Klaus; Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium; in: ZNW 89 (1998) 235-255.

## Das Gesicht des Unsichtbaren

- STAUFFER, Ethelbert; Historische Elemente im vierten Evangelium; in: Bekenntnis zur Kirche (FS für Ernst Sommerlath zum 70. Geburtstag); Berlin 1960, 33-51.
- STRACK, Hermann L., BILLERBECK, Paul; Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 2, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte; München 1989.
- STUHLMACHER, Peter; Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Grundlegung: von Jesus zu Paulus; Göttingen 1997; Bd. 2, Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung; Göttingen 1999.
- THYEN, Hartwig; Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1988) 200-225.
- VIELHAUER, Philipp; Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter; Berlin, New York 1981.
- WENGST, Klaus; Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium; München 1992.
- WESTERMANN, Claus; Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments; Stuttgart 1994.
- ZUMSTEIN, Jean; Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium; Zürich 1999.

Der Titel der Arbeit bringt die zentrale These zum Ausdruck. Das Johannes-evangelium ist symbolisch zu lesen. Es bringt einerseits die authentischen Jesuserinnerungen des Lieblingsjüngers zum Ausdruck, der den historischen Jesus gekannt hat. Andererseits zeichnet sich dieser faktische Stoff durch Transparenz aus, das heißt im Sichtbaren gibt es das Unsichtbare zu entdecken, im Sohn den Vater. Mit dem anglikanischen Bischof John A. T. Robinson glaubt der Autor: Die johanneische Theologie führt uns nicht weiter von der Geschichte weg, sondern tiefer in sie hinein.