

Kreuzerhöhung

Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes¹

von

THOMAS SÖDING

1633 malt Rembrandt eine Kreuzesaufrichtung, die heute in der Alten Pinakothek München zu sehen ist². Das Bild zeigt einen dramatischen Moment der Leidensgeschichte Jesu: Ein grausames »Schauspiel« (Lk 23,48) läuft auf seinen Höhepunkt zu. Noch ist Jesus nicht tot. Aber er ist schon ans Kreuz genagelt: ein wehrloses Opfer, ein Mann der Schmerzen. Man stellt das Kreuz hoch auf, um den Gekreuzigten zu quälen und ihn öffentlich bloßzustellen. Sein entsetzlicher Anblick soll der Abschreckung dienen. Die Aufrichtung des Kreuzes ist die letzte Aufgabe der Henkersknechte – eine schwere körperliche Arbeit, ein schrecklicher Abschluß ihres blutigen Handwerks. Erst wenn der Gekreuzigte am Längsbalken hängt, setzt der grausame Mechanismus ein, der schließlich zum Erstickungstod des Gekreuzigten führt.

Rembrandt hat sich in der »Kreuzaufrichtung« selbst ins Bild gesetzt. Ein Mann mit blaugrünem Barett hilft den Soldaten beim Aufstellen des Kreuzes. Dieser Mann trägt die Gesichtszüge des Künstlers. Mitten in der Kreuzigungsszene sieht man ein Selbstportrait Rembrandts. Die Botschaft ist von harter Klarheit: Der Maler kann und will die Schuld am Tode Jesu nicht auf andere abwälzen, nicht auf Pilatus und die Römer, schon gar nicht auf »die Juden«. Er selbst ist dabei; es geht um ihn und seine Schuld. Diese Einsicht, gegen die sich alles sträubt, ist das Herzstück der Erinnerung an Jesu Tod: »Gestorben für *unserer* Sünden!«, lautet das älteste Glaubensbekenntnis der Urchristenheit (I Kor 15,3–5). Das Bekenntnis rief und ruft Protest hervor. Es ist skandalös. Wer hat so viel verbrochen, daß der Sohn Gottes für ihn gestorben ist? Wer kann mit – und wer kann ohne den Kreuzestod Jesu leben?

Rembrandts Bild arbeitet mit dem Spiel von Hell und Dunkel. Ein geheimnisvolles Licht fällt von oben her auf den Gekreuzigten: Gott rückt den Gekreuzig-

¹ Ausgearbeiteter Text einer Gastvorlesung im Katholisch-Theologischen Seminar der Universität Dortmund am 30. November 2004. Den Kollegen, besonders Detlev Dormeyer, sei für die konstruktive Diskussion herzlich Dank gesagt.

² Vgl. CH. TÜMPEL, Rembrandt – all paintings in colour, New York 1993, 133; F.-A. VON METZSCH, Bild und Botschaft II. Biblische Geschichten auf Bildern der Alten Pinakothek München, 2004, 75.

ten ins rechte Licht. Der Gekreuzigte ist eine Lichtgestalt. Er ist eine Lichtquelle. Von ihm her fällt das Licht gerade auf das Gesicht des Mannes, der die Züge des Malers trägt. Der durch das Licht des Gekreuzigten als einer identifiziert wird, der mitmacht bei der Aufrichtung des Kreuzes, wird zugleich als einer identifiziert, der nicht ins Dunkel der Nacht, sondern ins Licht der Gnade gestellt wird. Dasselbe Licht, das ihn als Mitschuldigen identifiziert, leuchtet auf seinem Gesicht als Licht der Erlösung. Jesus, den er mit gekreuzigt hat, ist sein Heiland. Er ist es nicht trotz seiner Kreuzigung, sondern als der Gekreuzigte.

Rembrandt hat die Leidensgeschichte Jesu im Neuen Testament genau gelesen; er hat sie als Unheils- und mehr noch als Heilsgeschichte verstanden, als Geschichte von Schuld und Sühne, von großer Sünde und übergroßer Gnade. Rembrandt hat die synoptische Passionsgeschichte im Blick; denn im Hintergrund sieht man, den Betrachter anblickend, den heidnischen Hauptmann, der ausrufen wird: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (Mk 15,39 par.) resp. »ein Gerechter« (Lk 23,47). Das Motiv und die Lichtführung aber sind johanneisch inspiriert. Die Kreuzaufrichtung malt der Vierte Evangelist zwar so wenig aus wie die Synoptiker. Er begnügt sich mit dem Halbsatz: »... als sie ihn kreuzigten ...« (Joh 19,26). Aber daß der Gekreuzigte nicht nur das unschuldige Opfer politisch-religiöser Gewalt, sondern als Opfer der »Retter der Welt« (Joh 4,42, vgl. I Joh 4,14) ist, als Erniedrigter der Erhöhte, in seinem Sterben die Quelle des Lebens – das hat der Vierte Evangelist in so scharfen Kontrasten, so hellen Farben und so starken Brechungen gezeichnet wie keiner der Synoptiker.

1. Fragestellung

Dreimal spricht Jesus nach dem Johannesevangelium von seiner Erhöhung³. Im Schulgespräch mit Nikodemus, dem »Lehrer Israels« (3,10), einem Ratsherrn der Juden (3,1), redet er von der Erhöhung des Menschensohnes (3,14), um zu erklären, daß alles Heil der Welt ein Geschenk Gottes ist, nämlich das denkbar größte: die Gabe seines ureigenen Sohnes (3,16). Im Streitgespräch mit Juden, die halb an ihn glauben, sagt er, daß sie den Menschensohn erhöhen werden, um dann zu erkennen, daß »Ich bin« (8,28). An der dritten und letzten Stelle schließlich, einer Offenbarungsrede vor Juden und Griechen, sagt Jesus, daß er als erhöhter Menschensohn alle zu sich ziehen werde (12,32); der Evangelist kommentiert: »Dieses sagte er, um anzuzeigen, welchen Todes er stürbe« (12,34). Alle drei Stellen sprechen vom Menschensohn; die erste bringt das gött-

³ Grundlegend: W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), (1959¹) 1979³.

liche »Muß« zum Ausdruck, eine theologische Notwendigkeit, die zweite die Aktivität von Menschen, die verstrickt sind in Schuld und Unwissenheit, über denen sich aber dennoch der Himmel Gottes öffnet; die dritte und letzte richtet den Blick ganz auf Jesus und seine Aktivität, die Verwirklichung umfassenden Heiles.

Alle Aspekte dieser Deutung des Todes als Erhöhung und der Erhöhung als Kreuzigung sind eine johanneische Eigenart. Denn Erhöhung ist im Urchristentum durchgängig ein *terminus technicus* der Auferweckungstheologie. Auferweckung und Erhöhung sind nicht identisch, aber eng miteinander verbunden. Die Auferweckung geschieht »im Zuge der Erhöhung«⁴. Die Auferweckung meint die Überwindung des Todes, das Verlassen des Grabes, den Beginn des neuen, ewigen Lebens; die Erhöhung hingegen die Partizipation des auferstandenen Gottessohnes an der Macht und Herrlichkeit, am Gottsein Gottes, des Vaters. So heißt es im Philipperhymnus, daß Gott den Gekreuzigten »über alle erhöht und ihm den Namen gegeben hat, der über allen Namen ist« (Phil 2,6–11). Die Schriftbasis liefert dem Urchristentum der Davidpsalm 110⁵. Diesen Psalm hat auch Jesus zitiert (Mk 12,35ff). Er prägt das Bild vom »Sitzen zur Rechten Gottes«. Gott fordert den messianischen König auf, den himmlischen Platz inmitten seines Thrones einzunehmen, der seiner Stellung entspricht: vollkommenen Anteil zu haben an Gottes Macht im Gericht und in der Verwirklichung kosmischen Heiles.

Diese Deutung steht im Zentrum theologischer Debatten, die an die Substanz gehen. In anderen Schriften des Neuen Testaments wird der Gegensatz betont, der zwischen Jesu Tod und seiner Erhöhung herrscht (Apg 2,14–36; Phil 2,6–11; Hebr 2,15–18; vgl. I Petr 5,6). Löst Johannes ihn auf? Gegen ihn wird, nicht zuletzt wegen seiner Erhöhungschristologie, der Vorwurf erhoben, er nehme das Menschsein Jesu, sein Leiden und Sterben nicht ernst. Tatsächlich haben sich die Docketisten auf das Vierte Evangelium gestürzt⁶ – aber nicht nur sie, sondern auch Arianer wie Anti-Arianer⁷. Der Erste Johannesbrief ist gegen die allzu menschliche, im jüdischen wie griechischen Kontext geradezu unausweichliche Skepsis von Johanneern angeschrieben, daß in Jesus von Nazareth, einem Men-

⁴ H. SCHLIER, Über die Auferstehung Jesu, 1968, 24f.

⁵ Vgl. M. HENGEL, Ps 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes (in: C. BREYTENBACH / H. PAULSEN [Hg.], Anfänge der Christologie. FS Ferdinand Hahn, 1991, 43–73); DERS., »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1 (in: M. PHILONENKO [Hg.], Le Trône de Dieu [WUNT 69], 1993, 108–194).

⁶ Vgl. T. NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (ABG 2), 2000.

⁷ Vgl. CH. UHRIG, »Und das Wort ist Fleisch geworden«. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen und vornizänischen Patristik (Münsterische Beiträge zur Theologie 63), 2004.

schen von Fleisch und Blut, Gott selbst ganz und gar Anteil am Leben der Menschen genommen haben soll⁸. Wird diese Skepsis vom Vierten Evangelium genährt? *Ernst Käsemann* hat den johanneischen Jesus als »über die Erde wandelnden Gott« gesehen, der frei von Zweifeln und Versuchungen seinen Weg gehe und das Leid nicht wirklich an sich heranlasse⁹. *Jürgen Becker*, weit differenzierter, sieht die inkarnatorische Deutung des Johannes als eine Eintragung ignatianischer Theologie¹⁰. Ist die gehorsame Erniedrigung des präexistenten Gottessohnes, die der Philipperhymnus (2,6–11) besingt, im Johannesevangelium konkretisiert?

II. Die Erniedrigung des Gottessohnes

Bei Johannes fehlt ein Gedanke wie der des Hebräerbriefes, daß Jesus »in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist« (Hebr 4,15) und, »obwohl Gottessohn, durch Leiden den Gehorsam gelernt« hat (Hebr 5,8). Das schließt aber keineswegs aus, daß Joh 1,14: »Und das Wort ist Fleisch geworden«, radikal ernstgenommen ist: Jesu Judesein ist stark betont¹¹. Jesus zeigt nach Johannes mehr Gefühle als nach den Synoptikern: Er weint um den toten Lazarus (11,35). Leidet er auch?

⁸ Die Diskussion ist allerdings kontrovers. U. Wilckens (U. WILCKENS, Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: A. v. DOBBELER / K. ERLEMANN / R. HEILIGENTHAL [Hg.], Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, 2000, 477–500) sieht eine Parallele zu Joh 6 und vertritt die These, »daß die Gegner ihrerseits die Gottessohnschaft Jesu bestreiten um der Wahrheit des Gottesbekenntnisses willen« (aaO 483); demnach würde es sich um judenchristliche Vorbehalte gegen die johanneische Hochchristologie handeln. R.E. Brown hingegen urteilt, es sei gerade die Heilsbedeutung des Menschseins Jesu, die in Frage gestellt würde (R.E. BROWN, Ringen um die Gemeinde Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften, 1982, 84–92); ähnlich urteilt J. FREY, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), 2000, 59.62–57 (zu II Joh 7). Ob dies schon Dokerismus ist (G. STRECKER, Die Johannesbriefe [KEK 14], 1989, 131–139; auch H.-J. KLAUCK, Der Erste Johannesbrief [EKK XXIII/1], 1991, 41f), ist ein Definitionsproblem.

⁹ E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, (1966) 1980⁴, 17.

¹⁰ J. BECKER, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, 2004, 127f.

¹¹ Vgl. meinen Beitrag: TH. SÖDING, »Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?« (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium (NTS 46, 2000, 21–41).

1. Gethsemane

Signifikant ist der Unterschied zur synoptischen Gethsemane-Tradition (Mk 14,32–42)¹². Sie erzählt, Jesus habe, Ps 42 im Sinn, bekannt: »Meine Seele ist zu Tode betrübt« (Mk 14,34). Der Grund dieser Betrübnis ist die Angst vor dem Leiden und Sterben. Denn unmittelbar danach bittet er seinen Vater um Ver-schonung, auch wenn er dann mehr noch um die Erfüllung des Willens Gottes bittet, koste er ihn auch das Leben (Mk 14,36). Lukas fügt hinzu, Jesus habe Blut und Wasser geschwitzt (22,44), so intensiv habe er gebetet und gelitten.

Anders hingegen die johanneische Variante¹³: Zwar schreibt auch der Vierte Evangelist, Jesus habe zu Gott gesagt: »Jetzt ist meine Seele erschüttert« (Joh 12,27). Aber er betet nicht in der Einsamkeit, sondern vor aller Ohren, um die Hörer – die Jünger und indirekt auch schon die Griechen, die ihn jetzt schon sehen wollen, aber erst nach Ostern sehen können – teilhaben zu lassen an seinem Wissen über seinen Weg, seinen Auftrag und sein Geschick (12,30), kurz: an seiner Einheit mit dem Vater (10,30), an der alles Heil hängt. Weil Jesus weiß, wer Gott ist und was auf ihn zukommt, stellt er nach Johannes die rhetorische Frage: »Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde?« und gibt selbst die Antwort: »Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen« (Joh 12,27). Das Wissen um seine Sendung prägt sein Reden mit Gott. Später wird er vom »Kelch« reden, den sein Vater ihm »gegeben« hat und den zu »trinken« er nicht fehlen wird (18,11).

Aber dieses Vorherwissen und Einverständnis hindert ihn nicht, es führt ihn vielmehr dahin, Gott zu *bitten*. Die Gebetsbitte indes hat nichts mit einer Ver-schonung vor dem Leiden zu tun; sie geht auf den Sinn des Kreuzestodes Jesu: »Vater, verherrliche deinen Namen« (12,28). Diese Bitte weist nicht nur auf das hohepriesterliche Gebet Joh 17 voraus, sondern entspricht auch, in johanneischer Terminologie, der synoptischen Jesusbitte: »Nicht was ich will, sondern was du willst« (Mk 14,36). Allerdings ist das Motiv des Willens Gottes, der, isoliert, dezisionistisch verstanden werden könnte, theologisch gefüllt: Wie im Vaterunser¹⁴ geht es um den Namen Gottes¹⁵, mit dem Gott sich ansprechbar

¹² Vgl. R. FELDMEIER, Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-Erzählung als Schlüssel der Markuspasion (WUNT II/21), 1987.

¹³ Die Differenz akzentuiert J. FREY, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker (in: TH. SÖDING [Hg.], Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? [QD 203], 2003, 60–118), 86–93 (mit zahlreichen weiteren Beobachtungen – und allerdings auch der These, Johannes weise die markinische Gethsemane-Tradition »aus theologischen Gründen« [aaO 92] zurück).

¹⁴ Aufgearbeitet und reflektiert von W. THÜSING, Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), 1995, 265–294.

¹⁵ Die systematisch-theologischen Konsequenzen im Horizont der Theodizeefrage

macht, aber gleichzeitig als Gott vor jeder menschlichen Attacke auf seine Heiligkeit schützt, und es geht um die Herrlichkeit Gottes, den überwältigenden Glanz seiner Gegenwart, in dem er sich zugleich zeigt und verbirgt, um seine Gottheit zu manifestieren und intakt zu erhalten. Die Bitte Jesu wird von Gott, dem Vater, sogleich erhört, und zwar in Form einer Verheißung: »Wie ich verherrlicht habe, werde ich wieder verherrlichen!« (12,28). Dieses Wort ist an Jesus gerichtet (anders als die großen deutschen Bibelübersetzungen den Eindruck erwecken, die ein »ihn« einfügen), aber so, daß die Menge es wahrnimmt, die einen zwar nur als Donner, die anderen hingegen als Wort, das ein Engel Jesus sagt (12,29); der Evangelist ist es, der, von der Erinnerung des idealen Hörers geprägt, den genauen Wortlaut und Wortsinn den Lesern des Buches tradiert. Daß Gott seinen Namen verherrlicht *hat*, verweist auf das irdische Wirken Jesu zurück, das in der Auferweckung des Lazarus kulminiert; daß er wieder verherrlichen *wird*, auf Jesu Kreuzerhöhung.

Wie in der synoptischen Tradition wird Jesus bei Johannes vor seinem Leiden als Beter gezeichnet; wie dort ist er bis in seiner Seele Grund erschüttert; aber anders als dort nicht aus Angst vor dem Tode, sondern aus seiner prophetischen Anteilnahme an der Leidensgeschichte der Menschen und aus seiner unablässigen Liebe zu ihnen (vgl. 13,1f). Sein Passionsgebet ist nicht von der Dramatik des Gerechten geprägt, der im Angesicht des Todes um die Treue zu seiner Sendung ringt, sondern von der Dramatik des Heilsplanes Gottes, der seinen Namen durch Jesus verherrlicht, und zwar bis zur äußersten Konsequenz, die sich im Tode zeigt. Die Zusage Gottes ist nicht das rettende Wort in der Not, sondern die öffentliche Bestätigung derjenigen Einheit zwischen Vater und Sohn, die Jesus zum Beter hat werden lassen. Diese Einheit aber relativiert nicht das, was man später das wahre Menschsein Jesu nennen wird, sondern setzt es voraus und betont es in theozentrischer Perspektive.

2. *Ecce homo*

In der gesamten Passionsgeschichte betont Johannes die Hoheit Jesu. Jesus weiß um sein Geschick (13,1f); er stellt in langen Abschiedsreden (Joh 14–16) und in einem intensiven Abschiedsgebet (Joh 17) seine Jünger auf seinen Tod und die Zeit nach seinem Tode ein. Vor Pilatus nutzt er die ihm aufgezwungene Notwendigkeit der Prozessverteidigung als Gelegenheit einer letzten Offenbarung sei-

des 20. Jhdt. bedenkt von den biblischen Wurzeln her V. LENZEN, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), 2002.

ner Sendung, kompromisslos, mit größtem Anspruch und in höchster Intensität: »Ich bin ein König« (18,37)¹⁶.

Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt freilich, daß auch dort Jesus prophetisch weiß, was auf ihn zukommt; nach der Markuspassion ist es gleichfalls Jesus, der durch sein klares Reden und sein beredtes Schweigen hintergründig den Pilatusprozess beherrscht (Mk 15,1–15). Vielleicht muß man auch in historischer Perspektive viel stärker mit einem prophetischen Vorauswissen Jesu über sein Geschick und mit einer prophetischen Bejahung seines Martyriums rechnen, als dies die historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung meistens zuzugeben bereit ist¹⁷. Die johanneische Besonderheit besteht weniger im *Daß* der Vollmacht, die Jesus auch in der Ohnmacht des Leidens nicht zu nehmen ist¹⁸, sondern im *Wie* ihrer Artikulation und Akzentuierung. Johannes sieht den Tod als integralen Bestandteil, ja als Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte, die mit der Inkarnation des Logos definitiv nach Golgatha führt – und über das Kreuz hinaus.

Deshalb zeigt Johannes nicht nur Jesu Hoheit, sondern auch Jesu Niedrigkeit bei der Passion. Er löst die Spannung zwischen Ehre und Schande¹⁹ nicht auf; aber er zeigt ihre innere Einheit, weil diese Spannungseinheit²⁰ die Lösung der Heilsfrage ist. Wie sehr es Johannes gelungen ist, die Hoheit in der Niedrigkeit²¹ und die Niedrigkeit in der Hoheit des leidenden Jesus zu zeigen, bezeugen die Künstler, die immer wieder die *Ecce homo*-Szene dargestellt haben – um im Auge des Betrachters das Mitleid mit dem Gefolterten oder den Glauben an den

¹⁶ Zur Traditionsgeschichte dieses Motivs vgl. S. SCHREIBER, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Traditionen* (BZNW 105), 2000, 453f.

¹⁷ Skeptisch äußern sich jüngst die Vögtle-Schüler; vgl. L. OBERLINNER, *Der Weg Jesu zum Leiden* (in: L. SCHENKE u.a., *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, 2004, 275–318).

¹⁸ Daß dies auch für Markus gilt, zeigt K. SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA 25), 1992; unbegründet ist die an dieser wichtigen Klarstellung geübte Kritik von H. FRANKEMÖLLE, *Theodizee-Problematik im Markusevangelium? Anmerkungen zu Mk 16,-18 im Kontext* (in: TH. SÖDING [Hg.], *Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. FS Wilhelm Thüsing* [NTA 31], 1996, 101–134). Die Vollmachtschristologie relativiert die Kreuzestheologie nicht, sondern gibt ihr zusätzliches soteriologisches Gewicht, so wie umgekehrt die Passionschristologie der Nerv der markinischen Vollmachtschristologie ist.

¹⁹ Vgl. B. J. MALINA, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten* (Atlanta 1981), dt. 1993.

²⁰ Zum Begriff vgl. W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, (1981) 1996², 223–242.

²¹ Vgl. R. BAUM-BODENBENDER, *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus* (FzB 49), 1984.

Christkönig zu evozieren, die Bewunderung für den unbeugsamen Märtyrer oder den Abscheu vor dem Terror religiös-politischer Gewalt. Johannes beschreibt in nüchterner Härte, was zu sehen ist, da Pilatus den Angeklagten der Menge vorführt: »Jesus kam heraus; er trug die Dornenkrone und den purpurroten Mantel, und Pilatus sagte ihnen: ›Seht, der Mensch‹« (Joh 19,5). Johannes verschweigt nicht das folgende »Kreuzige ihn«, das die Hohenpriester und ihre Diener rufen (19,6), aber er gibt auch den Grund ihrer Empörung an: »Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat« (19,7). Der Eifer für das Hauptgebot wird heraufbeschworen (Dtn 6,4f), der Vorwurf der Blasphemie steht im Raum (vgl. 5,18; 10,33–36; vgl. Lev 24,16). Der Evangelist hat ihn ernstgenommen²² – und geantwortet, in Jesus maße sich nicht ein Mensch die Würde Gottes an, sondern sei Gott selbst, nämlich der ewige Logos, Mensch geworden (Joh 1,14). Dann wird deutlich, was im johanneischen Spektrum das *Ecce homo* sichtbar macht. Die Kirchenväter hatten Recht, als sie mit Berufung auf Johannes erklärten, Jesus offenbare nicht nur definitiv, wer Gott (1,18), sondern auch, wer der Mensch sei. Jesus, der mit der Dornenkrone und dem Purpurmantel vorgeführt wird, gezeichnet von der Folter der Geißelung (19,1), gibt das Bild eines Menschen, der selbst in der tiefsten Erniedrigung seine Würde nicht verliert²³. Er kann dieses Bild nur abgeben, weil er der Sohn Gottes ist, der am Kreuz die Dornenkrone trägt. Der Gekreuzigte ist die Ikone Gottes, dessen ewiges Wort Fleisch geworden ist (1,14), um die Menschen ganz und gar teilhaben zu lassen an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn²⁴.

3. Der Märtyrer

Die älteste Passionsüberlieferung ist von der Unschuld Jesu überzeugt, historisch zu Recht. Jesus ist, so spiegelt es die Markuspassion, der leidende Gerechte, der umgebracht wird, weil er in einer ungerechten Welt die Sache Gottes vertritt. Das Gedenken jüdischer Märtyrer, von denen es nicht erst seit der Makkabäerzeit viele gegeben hat, schärft den Blick für den leidenden Jesus²⁵.

²² Einige Hinweise darauf habe ich gegeben in: TH. SÖDING, »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f) (ZNW 31, 2002, 177–199).

²³ Eine Parallelszene ist Joh 18,22f – mit dem Unterschied, daß Jesus dort, von einem Soldaten misshandelt, nicht schweigt, sondern sich, gewaltlos, wehrt – mit der einfachen Frage nach Gerechtigkeit: »Wenn es schlecht war, was ich gesagt habe, weise es nach; wenn es aber recht war, warum schlägst du mich?« (18,23).

²⁴ Vgl. K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), 2000.

²⁵ Vgl. D. DORMEYER, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theolo-

Johannes greift dieses Motiv auf und vertieft es im Zuge seiner Offenbarungstheologie. Jesus ist *der Zeuge Gottes* schlechthin. Zeuge kann nur sein, wer weiß, wovon er spricht (3,11). Eines Zeugen bedarf es, wenn ein Faktum, ein Vorgang, besonders wenn es Streit gibt, weder evident ist noch durch einen Beweis geklärt werden kann, weil es sich um eine Erfahrungstatsache oder einen Erlebnisprozess handelt, die nicht jedermann gemacht hat oder machen kann. Das ist aber in Sachen Gottes, besser: bei der Offenbarung Gottes in schlechthin eminenter Weise der Fall²⁶: »Keiner hat Gott je geschaut; der Eingeborene, Gott, der an der Brust des Vaters ruht: Er hat Kunde gebracht« (1,18). Die Präexistenz Jesu ist im Johannesevangelium die Voraussetzung dafür, daß Jesus Zeugnis von Gott, dem Vater, geben kann und daß dieses Zeugnis Heilsbedeutung hat. Weil es so intensiv ist, daß es, aus Gott kommend, Gottes Wahrheit zum Vorschein bringt, gibt es nicht nur Informationen über Gott, sondern Anteil an ihm. Präexistenz und Inkarnation gehören offenbarungstheologisch untrennbar zusammen. Daraus aber ergibt sich, daß nicht nur das öffentliche Leben (18,20), sondern auch das öffentliche Sterben Jesu Gott offenbart, wie er wirklich ist.

Vor Pilatus legt Jesus das öffentliche Bekenntnis ab: »Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen« (Joh 18,37)²⁷. Jesu Martyrium ist Zeugnis von Gott, sein Zeugnis umfasst das Martyrium. Jesus ist Gottes Zeuge bis in den Tod, aber sein Martyrium ist die eschatologische Offenbarung der Liebe Gottes selbst (Joh 3,16). Daß Jesu Tod blutig war, wird bei Johannes nicht verschwiegen (Joh 19,34)²⁸. Aber das Blut, das nach dem Lanzenstich, zusammen mit Wasser, aus Jesu Leib treten wird, ist für Johannes nicht nur das physiologische Zeichen für Jesu realen Tod, sondern das symbolische Zeichen für die Erfüllung der prophetischen Verheißung (Ez 47,1; Sach 14,8), daß Jerusalems Heiligtum zur Quelle wird, aus der unaufhörlich das Wasser des Lebens strömt (Joh 7,37f). »Wasser« ist das Realsymbol des ewigen Lebens, mit dem Jesus sich selbst als Träger und Spender des Geistes identifiziert (Joh 4,14); »Blut« das Realsymbol seines heilbringenden Sterbens, das im eucharistischen Trank vergegenwärtigt wird (Joh 6,51–58). Wasser und Blut treten zusammen aus: Die christologische Spannungseinheit der Hoheit und Niedrigkeit

gische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (NTA NF 11), 1974.

²⁶ Transzendentalphilosophisch eingehend reflektiert von R. SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie I–III*, 2004.

²⁷ Diesem Motiv folgt mein Beitrag: TH. SÖDING, *Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses* (ZThK 93, 1996, 35–58).

²⁸ Vorzügliche Beobachtungen zur Analyse und Interpretation finden sich bei H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), 2004, 393–397.

Jesu begründet die soteriologische Kraft, die durch die Inkarnation und die Auferweckung gerade vom Kreuzestod Jesu ausgeht²⁹.

III. Die Erhöhung des Gekreuzigten

So wie Johannes einerseits in der Passionsgeschichte aufscheinen läßt, daß der gequälte Mensch Jesus nie aufhört, der inkarnierte Gottessohn zu sein, weil er vor dem Leiden nicht zurückgeschreckt ist, sondern es voll und ganz angenommen hat, so erhellt der Vierte Evangelist andererseits, daß Jesu Kreuzigung schon seine Erhöhung bedeutet, weil in der Osterfreude die Trauer des Karfreitages nicht vergessen ist: Die Tränen, die Maria Magdalena am offenen Grabe vergießt (20,11), werden getrocknet, bleiben aber in Erinnerung, weil Jesus zum Vater geht; der Auferstandene gibt sich an seinen Wundmalen zu erkennen (20,24–29), weil er zum Vater gegangen ist, um von dort aus als der Lebende in Erscheinung zu treten. Im Hintergrund steht das Jesuswort, daß, wer sich selbst erniedrigt, erhöht, und wer sich selbst erhöht, erniedrigt wird (Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12). Im Johannesevangelium wird beides auf das Dichteste zusammengezogen: Der Erhöhte ist der Erniedrigte, der Erniedrigte ist der Erhöhte – als gekreuzigter Gottessohn³⁰.

1. Die Erhöhung des Menschensohnes

Der Menschensohn, der an allen drei Stellen begegnet, da Jesus von seiner Erhöhung spricht, ist in Israel eine Gestalt apokalyptisch-messianischer Erwartung: der Richter im Jüngsten Gericht, der Rächer der Entrechteten, der Retter der Frommen (Dan 7,13).

Von einer *Erhöhung* des Menschensohnes kann im Alten Testament und im Judentum freilich keine Rede sein – weil dieser Menschensohn kein Elend kennt, keine Niedrigkeit, geschweige eine Erniedrigung und Demütigung. Dezidiert von »Erhöhung« spricht hingegen das vierte Lied vom Gottesknecht, das an verschiedenen Stellen die Christologie des Johannes prägt. Der von Schuldigen gequält und getötet, erniedrigt und gedemütigt wird, den hat Gott erhöht – und

²⁹ Vgl. K. BARTH, KD IV/4, 138: »Dieses ›lebendige Wasser‹ nicht ohne das Vergießen seines Blutes, vor allem aber – und darauf liegt hier der Nachdruck: sein vergossenes Blut nicht ohne das lebendige Wasser des Geistes ist das, was aus seinem getöteten Leib hervorgeht.«

³⁰ Wer von einer johanneischen Kreuzestheologie reden will, muß allerdings den großen Unterschied zu Paulus genau beachten; vgl. TH. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannesevangeliums (WMANT 69), 1994.

zwar dadurch, daß er nicht nur ihn aus der Hand seiner Feinde gerettet und zu höchsten Ehren geführt, sondern auch zur Wirkung gebracht hat, daß der Gottesknecht sein Leben stellvertretend *für* seine Mörder, zu ihrem Heil, eingesetzt hat (Jes 53)³¹. Wie in der Einführung Jesu durch Johannes den Täufer verbindet das Vierte Evangelium die Menschensohn- mit der Gottesknecht-Christologie: Das »Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt« (1,29; vgl. 1,34), ist der erhöhte Menschensohn, über dem die Engel auf und niedersteigen (1,51).

Die Brücke bildet die synoptische Tradition. Auch die Synoptiker sehen im Menschensohn den zur Parusie wiederkommenden Christus (Mk 13,26 parr.; 14,62 parr.; vgl. Dan 7,13), der »die Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen wird, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels« (Mk 13,27 parr.; vgl. Lk 12,40; 17,24.30), und der sich zu denen bekennen wird, die sich zu ihm bekannt haben (Lk 12,28 par.; vgl. Mk 8,38 parr.; Mt 25,31; Lk 18,8). Aber der Menschensohn ist gleichfalls der vollmächtig auf Erden Wirkende (Mk 2,10.28 parr.; vgl. Mk 3,29 parr.; Lk 7,34), der die Verlorenen sucht und rettet (Lk 19,10), und er ist vor allem auch der Arme (Lk 9,58) und der Leidende, der aber von den Toten auferstehen wird (Mk 8,31 parr.; 9,12 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff parr.; 10,45 par. Mt; Mk 14,21 parr.; 14,41 parr.; Lk 24,7).

Johannes bildet dasselbe Spektrum ab, verschiebt aber die Farbskala beträchtlich. Von der Parusie ist die Rede (Joh 5,27f; vgl. Dan 7,13f)³², aber auch von der Heilsgegenwart Jesu – die freilich nicht nur seine Erdenzeit umfasst, da er die Zeichen seiner Wundertaten setzt (Joh 5,35f), sondern auch sein Auferstehungswirken, da er das Brot des Lebens geben wird (Joh 6,27), das er im eucharistischen Brot selber ist (Joh 6,51–58). Im Zentrum der johanneischen Menschensohn-Christologie stehen aber Tod und Auferweckung, und zwar unter dem Aspekt der Erhöhung, die ihrerseits inkarnatorisch rückgebunden ist (Joh 3,13). Der ureigene Ort des Menschensohnes ist der Himmel: der Ort der Gegenwart Gottes, des himmlischen Heiligtums (Joh 1,51), das Jakob im Traum von Bethel erahnt (Gen 28,12). Parallel zur Erhöhung stehen das »Aufsteigen« (ἀναβαίνειν) in den Himmel (Joh 3,13; 6,62) und die »Verherrlichung« Jesu (Joh 12,23; 13,31; vgl. 7,39; 8,54; 11,14; 12,16.28; 14,13; 15,8 16,14; 17,1). Das »Aufsteigen« variiert das johanneische Wegmotiv, das die Inkarnations- mit der Paschatheologie verknüpft und noch in der Erscheinung vor Maria Magdalena zitiert wird (20,17); der Akzent liegt auf der Überwindung des unüberwindbaren Abstandes zwischen Himmel und Erde; von der Erde in den Himmel »aufsteigen«, kann nur, wer zuvor »vom Himmel« auf die Erde niedergestiegen ist (Joh 3,13). Die Ver-

³¹ Zur Auslegung vgl. H. SPIECKERMANN, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), 2001, 119–155.

³² Eine präsentisch-eschatologische Deutung favorisiert H.-CH. KAMMLER, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), 2000, 183–187.

herrlichung legt den Akzent auf die vollkommene Teilhabe des erhöhten Menschensohnes an der Herrlichkeit Gottes. Joh 17, das »hohepriesterliche Gebet«³³, bindet die Herrlichkeit des Erhöhten an die des Präexistenten zurück (17,5): Der Weg auf die Erde und zurück in den Himmel bringt Jesus keinen Statusgewinn; er bringt vielmehr den Menschen das Heil Gottes in diese Welt hinein und über diese Welt hinaus. Darum geht es bei der Erhöhung des Menschensohnes.

2. Johanneische Erhöhungstheologie im Zeichen des Kreuzes

Johannes bezieht das Erhöhungsmotiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34)³⁴. Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Der johanneische Kreuzigungsbericht betont diesen Umstand nicht, deutet ihn aber, wie gewöhnlich, hintergründig an, wenn er festhält, daß Pilatus die Kreuzesinschrift »oben« am Kreuz hat anbringen lassen (Joh 19,19). Daß alle drei Weltsprachen Jesus als den gekreuzigten Judenkönig proklamieren, entspricht dem Offenbarungscharakter des Kreuzesgeschehens. Die Dialektik ist in den Augen der Glaubenden klar: Das aufgerichtete Kreuz, das der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, ist ein verborgener Hinweis auf die Zugehörigkeit Jesu zu Gott, ein Vorausweis seiner Aufnahme in den Himmel und sein Sitzen zur Rechten Gottes, des Vater.

Die tiefgründige Symbolik, daß im Kreuz das Heil zu finden ist und daß gerade Jesu Tod die Rettung ist, hat Johannes an den drei Stellen vorbereitet, da Jesus von seiner Erhöhung redet³⁵.

a) Joh 3,14

Nach Joh 3,14³⁶ erinnert Jesus an eine kritische Episode aus Israels Wüstenwanderung, beschrieben in Num 21. Das Gottesvolk, einmal mehr mutlos, wird des Manna überdrüssig und deshalb von Gott bestraft: Giftschlangen werden ins

³³ Vgl. K. SCHOLTISSEK, Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Beobachtungen zu Joh 17,1–26 (TThZ 109, 2000, 199–218).

³⁴ Pointiert formuliert E. PETERSON, Johannesevangelium und Kanonstudien (Ausgewählte Schriften 3). Aus dem Nachlaß hg. v. B. NICHTWEISS unter Mitarbeit von K. ANGLET und K. SCHOLTISSEK, 2003, 147: »Das ist die ›Erhöhung‹ des Menschensohnes, daß er den niedrigsten Tod stirbt.«

³⁵ J. Zumstein ordnet sie in die drei johanneischen »Prolepsen« ein, die auch das Motiv der »Stunde« und der »Verherrlichung« erfassen: J. ZUMSTEIN, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (ATHANT 84), 2004, 221ff.

³⁶ Zur philologischen Analyse vgl. die sorgfältigen Beobachtungen von M. THEO-

Lager geschickt und fordern Tribut: »Viele Israeliten starben« (Num 21,6). Israels Sündenbekenntnis und Moses Fürbitte (Num 21,7) aber werden erhört. Mose soll eine Stange mit einer kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) hoch aufrichten, so daß alle sie sehen können (Num 21,8f). Diese Schlange wird zum »Zeichen des Heiles« (Weish 16,6): Die Israeliten werden zwar nach wie vor von den giftigen Schlangen gebissen; aber sie müssen an den tödlichen Bissen nicht sterben, wenn sie auf das Bild der Schlange blicken³⁷, die Johannes zufolge getötet und erhöht worden ist. In der Weisheitsschrift wird sie zum »Zeichen«, daß Gottes Zorn nicht lange dauert (Weish 16,5) und daß Israel sich ans Gesetz halten soll, aus dem klar zu ersehen ist, daß Gott es rettet³⁸. Gesamtbiblich ist die Schlange nicht ohne Rückgriff auf die Genesis zu deuten³⁹ – und nicht ohne Jes 11,8–12, das Bild paradiesischen Friedens, in dem von der Schlange keine Bedrohung mehr ausgeht⁴⁰. Die todbringende Verführerin ist selbst symbolisch getötet – und so bringt der Blick auf sie das Leben⁴¹.

Johannes gewinnt dem Bild christologisch eine unendlich weite Bedeutung ab⁴². Die Schlange, die Mose in der Wüste »erhöht« hat, wird zum Vorausbild der Kreuzigung Jesu. Das Motiv der Erhöhung ist von der Christologie in die Mose-Typologie eingetragen. (Der Numeri-Text redet nicht von einer »Erhöhung«; Johannes hat das alttestamentliche Vorbild nach dem neutestamentlichen Typus gestaltet.) Das »Erhöhen« bildet den von Johannes gesuchten und markierten Vergleichspunkt. Bei Mose meint das »Erhöhen« ein von Gott befohle-

BALD, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), 2002, 201–223. Der Zusammenhang mit Mk 8,31 ist eng. Zum »Muß« des Todes wie der Auferweckung in Mk 8,31 vgl. A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), 2003, 273–290. 333–354. 380–410.

³⁷ Ch. Frevel trifft den Punkt: »Nicht die Anfechtung wird beseitigt, sondern deren Bedrohlichkeit wird durch das Vertrauen auf die Hilfe Gottes gemindert«, CH. FREVEL, in: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. v. E. ZENGER, 2004, 266.

³⁸ Vgl. H. HÜBNER, Die Weisheit Salomons (ATD. Apokryphen 4), 1999, 192.

³⁹ Vgl. Philo, agr. 108; all II 172; agr. 97; all II 79.

⁴⁰ Gezeigt von R. RIESNER, Genesis 3,15 in der vorlukanischen und johanneischen Tradition (SNTU 29, 2004, 119–178), 145f.

⁴¹ Nach II Reg 18,4 hat der darob hochgelobte König Hiskija auch die »Kupferschlange, die Mose angefertigt hatte«, zerschlagen und aus dem Tempel entfernt. Grund ist das Missverständnis, daß die Schlange eine Art Götzenbild sei, von dem magische Kraft ausgehe. Die inner- und nachbiblische Rezeption von Num 21 hat dies nicht behindert, zumal dort von einer kultischen Verehrung keine Rede ist. Wohl aber wird jüdisch wie christlich die Theozentrik der Heilswirkung stark betont. Johannes nimmt zur Frage eines Kultbildes keine Stellung.

⁴² Vgl. J. FREY, »Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...«. Zur frühjüdischen Deutung der »ehernen Schlange« und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f (in: M. HENGEL / H. LÖHR [Hg.], Schriftauslegung im antiken Judentum und Urchristentum [WUNT 73], 1994, 153–204).

nes Ausstellen, das die Voraussetzung bildet, zur Schlange »aufblicken« zu können; im Falle Jesu meint es die Offenbarung des Gekreuzigten als Retter; im Falle der ehernen Schlange führt das Schauen dazu, daß »am Leben bleibt«, wer tödlich verwundet ist; bei Jesus führt das rechte Schauen zum ewigen Leben.

Entscheidend ist der Blick. Christus ist nicht das Gegenbild der Schlange. Vielmehr ist der Blick, den die tödlich gebissenen Israeliten auf die Schlange werfen, das Gegenbild zum Blick, den die von der Sünde vergifteten Menschen auf den Gekreuzigten werfen. So wie die Israeliten, die wegen ihrer Schuld von tödlichen Schlangen gebissen sind, durch den Blick auf die von Mose aufgerichtete Schlange gerettet werden, so daß sie die Wüstenwanderung ins Gelobte Land fortsetzen konnten, so rettet – unendlich gesteigert – der gläubige Blick auf den am Kreuz Erhöhten die dem Tode unterworfenen Menschen, so daß, die schauen, ewig leben werden. Denn am Kreuz ist nicht die todbringende Schlange getötet, sondern der Gekreuzigte erhöht, also nicht nur der Tod besiegt, sondern das Leben neu geschaffen.

Im Kreuzigungsbericht (Joh 19,37) wird dies durch das Sacharjazitat (12,10) unterstrichen⁴³: »Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben«, den »einzigsten Sohn«. Kein anderer alttestamentlicher Prophet wird von der Vision bedrängt, daß der Retter Jerusalems von denen, die er befreien soll, getötet – und, als es zu spät ist, betrauert wird (Sach 12,11f), daß aber Gott »an jenem Tag für das Haus David und für die Einwohner Jerusalems eine Quelle fließen lassen wird zur Reinigung von Sünde und Unreinheit« (Sach 13,1). Johannes, der Blut und Wasser aus der Seitenwunde Christi als Quelle des lebensschaffenden Geistes quellen sieht, hat den Zusammenhang vor Augen: Der von den Seinen Getötete ist für die Seinen der Messias. Auf ihn zu schauen – im mystischen Sinn des Johannes – bedeutet, sowohl der eigenen Schuld inne zu werden als auch – wie nach Sach 12 vorgegebenen – zur Reue, Klage und Bitte geführt zu werden; vor allem aber bedeutet es, des Gekreuzigten als des Erhöhten und deshalb als des ewigen Retters ansichtig und inne zu werden⁴⁴. Die »Herrlichkeit« des menschengewordenen Gottessohnes, die geschaut zu haben die Gemeinde bekennt (1,14), umschließt das Kreuz; die Gloriole Jesu ist die Ausstrahlung des Kreuzes.

⁴³ Vgl. H. GESE, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), (1974) 1984², 224–230.

⁴⁴ Vgl. C. HERGENRÖDER, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), 1996.

b) *Joh 8,28*

Joh 8,28 stellt die Prophetie des Kreuzes in einen subtilen Zusammenhang mit der Schuld am Tode und der Heilswirkung des Sterbens Jesu. Nach Joh 8 setzt Jesus sich mit Juden auseinander, die an seine Messianität glauben, aber vor der Sohn-Gottes-Christologie der Präexistenz und der Einheit mit dem Vater zurückschrecken und deshalb sich zu erbitterten Gegnern Jesu entwickeln (Joh 8,30–47). Sie werden diejenigen sein, die den Menschensohn »erhöhen«, d.h. ihn kreuzigen, aber dadurch auch in die Position bringen, von der aus Jesus das Heil der Welt bringt. Jesus spricht sie direkt als (Mit-)Schuldige an seinem Tode an (»ihr«) – aber im selben Satz auch als Menschen, die den am Kreuz Erhöhten als den erkennen werden, der er ist.

(1) *»Ich bin«*

Das »Ich bin« ist nicht eine reine Identifikationsformel (wie in Joh 4,26; 6,20; 8,18 und 18,5f.8; ferner 9,9), auch wenn die großen Bibelübersetzungen durchweg schreiben: »daß ich es bin«. Inhalt der Erkenntnis wäre dann, im Gekreuzigten Jesus von Nazareth zu erkennen. Aber das gibt im Kontext keinen rechten Sinn. Abgelehnt wird ja, daß der Jesus, den man kennt, der Gottessohn ist. In Joh 8,28 ist das »Ich bin« vielmehr – wie in Joh 8,24 und 13,19 – ein (verkürztes) Zitat der alttestamentlichen Offenbarungsformel, mit der Gott sich Mose am brennenden Dornbusch offenbart hat: »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14) – »Ich bin, der ist« (LXX). Das folgt aus dem christologischen Spitzensatz der Perikope in 8,58: »Bevor Abraham war, bin ich (ἐγὼ εἰμι)«. Hier schlägt die Präexistenzchristologie, die vom Prolog grundgelegt worden war, am stärksten im Evangelium durch. Die »Ich-bin-Worte« sind die metaphorischen Explikationen dieser Offenbarungsformel, die das Gottsein Jesu ausdrückt. Der christologische Streit um Jesu messianische Gottessohnschaft, der in Joh 8 dokumentiert wird, hat hier seinen Grund. Weil die Präexistenz und Inkarnation des Logos abgelehnt werden, deshalb auch die Gottessohnschaft und Heilsmittlerschaft Jesu. Jesus behauptet nicht, mit dem Vater identisch, sondern »eins« mit ihm zu sein (Joh 10,30). Die »Ich bin«-Formel ist bereits aus synoptischen Epiphanien bekannt (Mk 6,50 parr.). Bei Johannes ist sie präexistenz-, inkarnations- und erhöhungs-christologisch gewichtet. Im Zentrum steht das Kreuz: als Inbild der gesamten Heilssendung Jesu.

(2) *Die Patrozentrik des Sohnes*

Durch die Fortsetzung des Satzes wird dies präzise veranschaulicht: »und nichts von mir selbst aus tue, sondern das rede, was mich der Vater gelehrt hat« (Joh 8,28). Die Ohnmacht des Gekreuzigten offenbart die Patrozentrik des Gottessohnes. Sie ist das Signum seiner radikalen Verbundenheit mit dem Vater. »Von mir selbst aus kann ich nichts tun«, sagt Jesus im Anschluss an die Heilung des Gelähmten von Bethesda (Joh 5,30) – im Zusammenhang mit seiner Klarstellung, daß er nur tut, was er »den Vater tun sieht« (Joh 5,19). Aber dies ist gerade die Quelle seiner Vollmacht. Die Patrozentrik ist die Voraussetzung und der Inbegriff seines Zeugnisses. Jesus ist am Kreuz wie nirgends sonst als derjenige erkennbar, der ganz von Gott, dem Vater, her und auf ihn hin lebt und stirbt. Wenn von seiner Verkündigung die Rede ist, also seiner eschatologisch definitiven Auslegung Gottes, des Vaters, ist sie am Kreuz »vollbracht« (Joh 19,30), weil Jesus in eigener Person die Liebe ist, mit der Gott die Welt liebt, sie zu retten, auch wenn sie ihn haßt (Joh 3,16). Deshalb ist der Ort tiefster Ohnmacht der Ort höchster Kraft, der Ort der Erniedrigung der Ort der Erhöhung. Das »Ich« Jesu, das sein Wesen ausmacht, ist vollkommen geprägt durch die Verwirklichung des Willens Gottes, des Vaters.

(3) *Die Erkenntnis des Glaubens*

Die Erkenntnis, von der Jesus spricht, ist Glaubenserkenntnis, so wie kurz danach Jesus – in äußerst kritischem Tonfall – von der Erkenntnis der Wahrheit reden wird, die »befreit« (8,52)⁴⁵. Johannes verbindet in prinzipieller Weise Sehen, Erkennen und Glauben, weil er (erstens) die geschichtliche Realität des eschatologischen Heilsgeschehens in der Sendung Jesu betont und (zweitens) bezeugt, daß der göttliche Logos »Fleisch geworden« ist (Joh 1,14). Der mystische Blick auf das Kreuz nimmt das Mysterium der Gegenwart Gottes im Gekreuzigten wahr – als Erhöhung des Erniedrigten.

Über den Zeitpunkt jener Glaubenserkenntnis verlautet nichts. Vor- und Hauptsatz des Verses sind im Futur formuliert, aber der Hauptsatz ist durch ein »dann« (τότε) logisch, damit aber auch zeitlich vom Bedingungssatz abgesetzt. Nach der Kreuzigung werden diejenigen, die Jesus wegen des Selbstzeugnisses seiner Präexistenz abgelehnt haben und zu tödlichen Gegnern geworden sind,

⁴⁵ Das johanneische Wahrheitsverständnis habe ich zu eruieren versucht in: TH. SÖDING, Die Wahrheit des Evangeliums. Anmerkungen zur johanneischen Hermeneutik (EThL 78, 2002, 318–355).

also das Spiel des Teufels getrieben haben (Joh 8,44)⁴⁶, neu sehen. Nach der Kreuzigung heißt: im Licht der Auferstehung, vielleicht erst bei der Parusie. Joh 13,19 spricht von der Glaubenserkenntnis der Jünger Jesu nach seinem Tod durch den Geist, den der Auferstandene verleiht. Entscheidend ist nach Joh 8,28, daß die Kreuzigung auch zur rettenden Glaubenserkenntnis derer führen wird, die sie herbeigeführt haben. Während Joh 3,14, zusammen mit Joh 19,37 (Sach 12,10) gelesen, von der kathartischen Wirkung des Schauens spricht, die von der heilsamen Ausstrahlung des Gekreuzigten ausgeht, besagt Joh 8,28, daß auch diejenigen, die Jesus (mit) ans Kreuz geschlagen haben, weil sie seinen christologischen Anspruch als Gottessohn ablehnen, durch die Kreuzerhöhung ihn als den erkennen werden, der er für Gott und nach seinem authentischen Selbstzeugnis ist.

c) Joh 12,31

Joh 12,31 deutet die Krise des Karfreitags aus. Die Katastrophe ist die Wende. Aber sie ereignet sich paradoxal. Von allen drei Stellen ruft das letzte Jesuswort am stärksten die Assoziationen des urchristlichen Erhöhungsglaubens hervor.

(1) Die Vertreibung des Teufels

»Jetzt ist das Gericht dieser Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen« (12,30)⁴⁷. Der »Fürst«, der »Herrscher dieser Welt« (14,30), der »Teufel« (6,70; 13,2), Satan (13,27), ist der Böse schlechthin. Weil er der Widersacher Got-

⁴⁶ Dieser Vers gilt nicht selten als Gipfel des johanneischen »Antijudiasmus«, gar »Antisemitismus«; vgl. G. DAUTZENBERG, Art. Antijudaismus, LThK³ 1, 1993, 749f. So kann er aber nur erscheinen, wenn er aus seinem Zusammenhang gerissen wird. Der Evangelist überliefert, daß der Jude Jesus mit Juden redet: Parallelen liefert also nicht der (pagane und später auch der pseudo-christliche) Judenhass, sondern die innerjüdische Debatte über wahre und falsche Prophetie. Von einer Pauschalierung ist Joh 8 weit entfernt. Jesus redet von »Juden, die an ihn glauben« (Joh 8,30f), aber seine Selbstoffenbarung als Gottessohn und Heilmittler ablehnen und ihn deshalb, wie Jesus prophezeit, töten werden. Damit werden nicht die Gegner Jesu, gar »die Juden« verteufelt; vielmehr wird von Jesus offenbart, daß der Teufel selbst das Judesein der Juden benutzt, um – scheinbar im Namen der größeren Ehre Gottes – den Sohn Gottes umzubringen. In neueren Arbeiten wird auf diese exegetisch-hermeneutischen Differenzierungen meist aufmerksam gemacht; vgl. K. SCHOLTISSEK, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag (in: R. KAMPLING [Hg.], »... nun steht aber diese Sache im Evangelium«. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, 1999, 151–181).

⁴⁷ Mit vielen guten Beobachtungen deutet WEIDEMANN (s. Anm. 28), 200–210.

tes und der Menschen ist, sucht er Jesus zu töten – und vergiftet sogar einem der Zwölf das Herz (6,70; 13,2.27), ihn auszuliefern, so wie er nach Joh 8,44 selbst Juden dazu anstiftet, ihm den Tod zu wünschen. Aber, wie die Parallele 14,30 sagt: »In« Jesus »hat er nichts«; Jesus gibt ihm keinen Raum – nicht durch Hass, nicht durch Gewalt, nicht durch Rache. Gerade der Tod Jesu zeigt, daß in seinem Herzen nichts Raum hat als die Liebe Gottes. Deshalb ist die Stunde des scheinbaren Triumphes die Stunde der endgültigen Niederlage Satans. Er wirkt zwar in der Welt; er spielt sich als ihr Herrscher auf und wird *de facto* als Führer anerkannt. Aber da er die Menschen ins Unglück stürzen will, hat er sein Spiel verloren, weil Jesus dem Kreuzestod nicht ausweicht, sondern ihn annimmt, um sein Leben zur Rettung derer hinzugeben, die Gott erwählt hat. Die Außenseite, die Joh 12,31 nennt, entspricht der Innenseite, die Joh 14,30 beleuchtet: Weil der »Fürst dieser Welt« nichts »in« Jesus hat, wird er aus der Welt ausgetrieben. Johannes, der zwar viele Heilungswunder, aber keine Dämonenaustreibung erzählt, verwendet hier exorzistisches Vokabular. Der Teufel fällt ins Nichts. Das ist die Stunde des »Gerichts« (vgl. Joh 5,2–30; 8,16). Die Krisis, die Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Falsch, wird dadurch geleistet, daß Jesus als »Licht« in die Welt kommt und sie ihrer selbst überführt (vgl. 16,8ff): daß sie die Finsternis mehr liebt als das Licht (3,19; vgl. 1,5). Aber diese Entlarvung geschieht nicht, um das Leben zu töten, sondern um das Tote zu verlebendigen (Joh 5,24). Das »Gericht über diese Welt« führt definitiv dazu, daß der Widersacher auf das zurückgeworfen wird, was er betreibt: das Nichts – während Gott sich als derjenige herausstellt, der aus dem Tode das ewige Leben schafft. Das »Gericht« ist vor allem eines: Verurteilung des »Herrschers dieser Welt« (16,11). Deshalb führt es zum Heil.

Die synoptische Parallele zieht Lk 10,18: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen«. Allerdings ist die Perspektive charakteristisch verschoben. Lk 10,18 greift das Motiv vom Satanssturz auf: Der Teufel, der im Himmel seinen Ort verloren hat, tobt sich zwar auf Erden aus, ist aber schon gescheitert (vgl. Apk 12); das demonstriert Jesus in seinen Exorzismen. Joh 12,30 geht den Schritt weiter, wie der Teufel auch noch sein letztes Terrain, die Welt, verliert: durch Jesu Tod, der schon Erhöhung ist.

(2) Das »Ziehen« zum Erhöhten

Das Bild der Erhöhung ist in Joh 12,31 so ausgestaltet, daß man eher an Christi Himmelfahrt und Wiederkunft als an den Karfreitag denken würde. Der »über die Erde erhöht« wird, ist schon auf dem Weg zum Himmel. Daß er alle, die Gott retten will, hinauf zu sich zieht, ist ein singuläres Bild der Vollendung. Es streicht nicht nur die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die durch ihn vermittelte

Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, heraus, wie die paulinische Verheißung, »mit« ihm zu leben (I Thess 5,9f). Es stellt auch nicht nur das Eintreten für die Glaubenden bei Gott, dem Vater, vor Augen wie die Soteriologie der Auferstehung bei Paulus (Röm 8,34) und im Hebräerbrief (7,25). Am ehesten ist das synoptische Zukunftsbild vergleichbar, daß der Menschensohn seine Engel aussenden wird, die von Gott Erwählten zu sammeln (Mk 13,24–27 parr.). Joh 6,44 beleuchtet den patrozentrischen Hintergrund: »Niemand kann« zu Jesus »kommen, der Vater zöge ihn denn«, der seinen Sohn Jesus »gesandt« hat. Der Weg der Vollendung in die Gemeinschaft des ewigen Lebens mit Gott führt über die Gemeinschaft mit Jesus. Gezogen werden »alle«. Korrespondenzbegriff ist »Kosmos«. Deshalb muß Joh 12,31 heilsuniversal gedeutet werden⁴⁸.

Dennoch – oder deshalb – ist es gerade diese letzte Erhöhungsaussage, an der Johannes, wissender Erzähler, lakonisch kommentiert: »Das sagte er aber, um anzuzeigen, welchen Todes er stürbe« (Joh 12,32). Dieser kreuzestheologische Bruch ist notwendig. Denn die Heilsvollendung geschieht in einer Welt des Unheils nicht als Ergebnis einer kulturellen Evolution, sondern als reine Gnade durch das Gericht hindurch. Der »Fürst dieser Welt« scheint auf Golgatha seine große Stunde zu haben, hatte er nach Joh 13,2 doch Judas »ins Herz gegeben, ihn auszuliefern«. Doch er wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes, des Todes des Gottessohnes, endgültig besiegt (Joh 16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist. Deshalb geschieht die Aufnahme der Menschen in das Haus Gottes, die himmlischen Wohnungen, von denen Jesus in der Abschiedsrede gesprochen hatte (Joh 14,1ff), nicht am Kreuzestod vorbei, sondern durch den Kreuzestod Jesu hindurch. Der Weg der Glaubenden führt über das Kreuz, wie die Kreuzesnachfolge konsequenter Glaube ist, weil der Heilsweg Jesu auf Golgotha seinen Höhepunkt erreicht. Die Heilsvollendung geschieht aber noch nicht in der Stunde des Todes Jesu. Sie liegt – auch für Johannes – in der Zukunft. Die Kreuzigung ist die Stunde des Gerichts; mit ihr beginnt die Vollendung.

⁴⁸ O. Hofius, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus (in: O. HOFIUS / H.-CH. KAMMLER, Johannesstudien [WUNT 88], 1996, 33–80), 66 deutet, die johanneische Prädestinationssoteriologie im Einklang mit der reformierten Theologie sehend, einschränkend auf die Erwählten und deshalb Glaubenden. Damit ist aber der kosmische Ansatz der johanneischen Theologie vernachlässigt. Über die Grenzen der Erwählung findet sich bei Johannes nichts.

(3) *Der Einspruch des Volkes*

Das folgende – produktive – Missverständnis des Volkes spiegelt und bricht die Heilszusage. Jesus wird entgegenhalten, was man – im Johannesevangelium nicht ohne Grund – jüdische Messiasdogmatik nennen kann: »Wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Christus in Ewigkeit bleibt; wieso sagst du dann: Der Menschensohn muß erhöht werden?« (12,34). In diesem Einwand sind zwei richtige Urteile so kombiniert, daß sie aus johanneischer Sicht falsch werden. Zum einen: Daß der Messias *bleibt*, ist die Voraussetzung seiner eschatologischen Heilsbedeutung; »Bleiben« ist ein Leitmotiv der johanneischen Christologie. In den johanneischen Abschiedsreden wird Jesus dem abgrundtiefen Erschrecken der Jünger Sprache leihen, als sie befürchten, die Auferstehung geschehe nur im Interesse der Rettung Jesu und ließe sie mit ihrer gescheiterten Hoffnung und ihren schwachen Kräften allein in der Welt zurück. Zum anderen: Daß der Menschensohn erhöht wird, ist – als Kreuzigung und Auferstehung verstanden – ein radikaler Schnitt, den keine alttestamentliche oder jüdische Messiashoffnung erwartet und der unvereinbar mit dem Bleiben des Messias scheint. Deshalb steht am Ende die Frage nach der Identität: »Wer ist dieser, der Menschensohn?« (12,34).

Jesus setzt hier an. Er antwortet mit dem Hinweis auf seine zeitlich befristete Präsenz: »Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch« (Joh 12,35). Die Todesprophetie ruft zur Entscheidung, stellt sie aber ins Zeichen des göttlichen Lichtes, dem die Finsternis nichts anhaben kann. Daß Jesus nach der kurzen Zeit zwar nicht mehr in der Welt sein wird, aber nach wie vor das »Licht der Welt« ist (Joh 8–9), werden die Abschiedsreden für die Jünger klären.

Aber es bleibt die Frage nach der Einheit von Tod und Auferstehung, Kreuzigung und Erhöhung. Beides fällt nicht in eins. Beides gehört ungetrennt, unvermischt und ungeteilt zusammen. Wie? Das johanneische Schlüsselmotiv ist das des Weges. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

IV. *Der Weg zu Gott*

Daß der Weg zu Gott die Einheit von Tod und Auferstehung begründet, das Bleiben des Messias in seinem Weggehen und Wiederkommen, die Präsenz in seiner Transzendenz, hat der Vierte Evangelist zu Beginn der Passionsgeschichte angebahnt. Die Erzählung von der Fußwaschung Jesu leitet der Vierte Evangelist mit kalkulierter Umständlichkeit ein (13,1f): »Vor dem Paschafest, da Jesus wußte, daß die Stunde gekommen war, hinüberzugehen aus dieser Welt zum

Vater, und er die Seinen liebte, die in der Welt waren, liebte er sie bis ans Ende.« Das Hauptverb des Satzes heißt: »liebte«. Jesu Tod und Auferstehung ist das Ereignis der Liebe – der Liebe Jesu zu den Seinen, in der sich die Liebe Gottes zur Welt erweist (Joh 3,16). Diese Liebe ist ein Weg: der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg der Menschen zu Gott. Es ist der Weg Jesu, der eine Weg des Heiles, auf dem die vielen Wege Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott verlaufen.

1. Die Stunde Jesu

Johannes markiert nachdrücklich den Einschnitt der Passionsgeschichte. Vorher war dreimal gesagt worden, daß Jesu »Stunde noch nicht gekommen« sei (Joh 2,4; 7,30; 8,20). Jedesmal ging es offenkundig oder hintergründig um die Herrlichkeit Jesu, um das Aufleuchten der Gegenwart Gottes in ihm (8,12), wie sie besonders seine Zeichen verwirklichen (Joh 2,4.11; 7,30f); während die erste Erwähnung der noch nicht eingetretenen Stunde, das Zeichen Jesu bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12), schon durch die Datierung »am dritten Tage«, aber auch durch das Symbol der Hochzeit die Auferstehung vorausdeutet, stehen die beiden anderen Stellen in einem hintergründigen, aber bestimmten Zusammenhang mit seinem gewaltsamen Tod aufgrund der Ablehnung des christologischen Anspruchs, den Jesus direkt oder indirekt erhebt (Joh 7,30; 8,20). Mehr noch: Das erste Zeichen zur Offenbarung seiner Herrlichkeit wirkt Jesus, *weil* seine Stunde noch nicht gekommen ist, er aber schon vor ihr Gott als den Vater offenbart (Joh 1,18). Nach den beiden anderen Stellen gibt, daß die Stunde noch nicht gekommen ist, Jesus Gelegenheit, weitere Zeichen zu setzen und weitere Worte zu sagen, die seinem Auftrag entsprechen.

Jetzt, da die Stunde gekommen ist, wird sie qualifiziert: als Stunde des Überganges, des Weges aus dieser Welt zum Vater. Dem entspricht, daß kurz zuvor, in der johanneischen Variante der Gethsemane-Tradition (Joh 12,26–29), Jesus den Inhalt dieser Stunde als Verherrlichung des Menschensohnes bestimmt hat, mithin als seine Erhöhung am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten (Joh 12,23; vgl. 17,1). Dies liegt auf einer Ebene mit anderen Qualifizierungen: der »Stunde« der wahren Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (4,21.23) und der Stunde der Auferstehung zum ewigen Leben (Joh 5,25.28). Freilich bildet Johannes – im Horizont präsentischer Eschatologie – einen soteriologischen Synchronismus, der eine chronologische Differenzierung nicht ausschließt. Die Verherrlichung Jesu ermöglicht die wahre Anbetung Jesu, weil erst der Erhöhte den Geist gibt, der sie hervorruft; die Verherrlichung Jesu zielt aber nicht nur auf die Ehre Jesu, sondern auf die Einbeziehung all derer, die Gott retten will, in die Gemeinschaft des Sohne und des Vaters. *Sub specie aeterna* gibt es nur die eine

und einzige »Stunde«, die geschlagen hat: die der Verwirklichung allen Heils durch die Zueignung der Liebe Gottes in Jesus Christus.

Dies ist die Stunde der Erhöhung Jesu am Kreuz, die Stunde des Gerichts über den Teufel, das zur Rettung »aller« führen wird. Die Passion ist – gegen allen Augenschein – die große Stunde Jesu: Der kritische Punkt seines Lebens ist die Wende der gesamten Welt-Geschichte, der Kairos des ewigen Lebens mitten im Tode des Gottessohnes. Johannes hat die Stunden der Passion nicht so genau gezählt wie die Synoptiker, die überliefern, Jesus sei in der neuen Stunde gestorben (Mk 15,33 parr.). Johannes zählt nur die »sechste Stunde« des »Rüsttages«, da die Paschalämmer im Jerusalemer Tempel geschlachtet worden sind, als Stunde der Verurteilung Jesu (19,14). Hier verdichtet sich, da Golgatha schon im Blick steht, die »Stunde«, auf die hin Jesus gelebt hat, in der er gestorben ist und die zur Stunde der Wahrheit für alle Menschen wird: nämlich zur nie zu Ende gehenden Stunde des wahren Lebens für alle Geretteten.

2. Pascha

Der Evangelist ordnet die Stunde der Wahrheit in den Gang der Glaubens- und Verheißungsgeschichte Israels ein, indem er sie aufs Pascha bezieht⁴⁹. Das Paschafest stellt Johannes als ein Fest dar, an dem viele Juden »aus dem ganzen Land nach Jerusalem« hinaufziehen, »um sich zu heiligen« (Joh 11,55). Das entspricht der jüdischen Paschatheologie seiner Zeit; es wurzelt tief im Gedenken an den Exodus. Die Juden reinigen sich im Tempel von ihrer Sündenschuld (Num 9,10–13; II Chron 30,15–19), um das Paschalamm schlachten zu können (vgl. Joh 18,28), das sie *back to the roots* führt, zur Befreiung aus Ägypten. Es ist das Fest eines »Vorübergehens«. Gott geht an seinem Volk vorüber (Ex 12,13), es zu schonen, während er – ein entsetzliches Strafgericht – die Erstgeburt der Ägypter schlägt (Ex 12,27). Mit dem Paschamotiv ist das Wegmotiv hintergründig verbunden: nicht nur im Blick auf Israels Wanderung durch die Wüste aus dem Sklavenhaus Ägypten ins Land der Verheißung, sondern auch mit dem fürchterlichen Streifzug, den Gott durch seinen Todesengel auf dem nächtlichen Weg unternimmt, vorüber an den Häusern der Israeliten und von Tür zu Tür hinein in die Häuser der Ägypter, die erstgeborene Söhne zu töten, damit Israel leben kann.

Dieses Pascha Gottes, die Heiligung Israels durch die Vernichtung des Bösen, wird nach Johannes verwandelt zum Pascha Jesu: der Verherrlichung Got-

⁴⁹ Zum Paschafest im Alten und Neuen Testament vgl. I. MÜLLNER / P. DSCHULNIGG, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter-Bibel. Themen 9), 2002.

tes durch den Tod und die Auferstehung des Gottessohnes und also durch die Rettung der Schuldigen. Jesus geht seinen Weg zurück zu Gott, von dem er seinen Ausgang genommen hatte. Er geht in den Tod hinein und durch ihn hindurch zum Gott des Lebens. Er überschreitet die unüberwindliche Grenze zwischen den Menschen und Gott, der er, Gottes ewiges Wort, Mensch geworden ist (Joh 1,14).

Dadurch wird Jesu Weg in seinem Tod und seiner Auferstehung zu einem neuen Pascha, das das Pascha Israels nicht vernichtet, sondern verwandelt. Im Johannesevangelium ist dies von langer Hand vorbereitet. Jesus hat vor dem Paschafest in Jerusalem den Tempel, das »Haus« seines »Vaters«, von der Profanierung durch das Treiben der Händler gereinigt (Joh 2,13–22) – aber dies auf eine so radikale Weise, wie Ps 69,10 es andeutet (Joh 2,17): »Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren.«⁵⁰ Jesus tritt mit seinem Leben für die Heiligung Gottes ein – so rückhaltlos von Gott her für die Menschen, daß sein Leib, d.h. er selbst in seinem sarkischen und pneumatischen Menschsein als Inkarnierter und Aufwecker, der Ort der Gegenwart und wahren Anbetung Gottes ist (Joh 4,23).

3. Der Weg Jesu

Der Kernsatz johanneischer Christologie, zugleich der Kernsatz johanneischer Wegtheologie, fällt in der ersten Abschiedsrede. Auf die namenlose Angst der Jünger, verraten und verkauft zu sein, weil Jesus »hinübergeht« zum Vater (Joh 13,1), antwortet Jesus mit der schlechterdings unbedingten Zusage (14,6): »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.«⁵¹ Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (Joh 13,1f; 14,1–6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht. Der Weg Jesu führt aus dieser Welt, wie er in sie hineingeführt hatte (Joh 3,19); er führt zum Vater (13,1ff), wie er von ihm ausgegangen war (5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (Joh 14,1ff) – so wie seine Ankunft bei den Menschen Ausdruck des unbedingten Heilswillens Gottes ist (Joh 1,1–18).

Im Kreuzigungsbericht selbst ist Johannes – wie immer – zurückhaltend, was Ausmalungen anbelangt. Für den langen Kreuzweg genügt ihm ein einziger Satz (19,17): »Er trug sein Kreuz und ging hinaus zur sogenannten Schädelhöhe, die auf hebräisch Golgatha heißt.« Im Kreuzigungsbericht ist es das letzte Wort

⁵⁰ Vgl. CH. METZDORF, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT 168), 2003.

⁵¹ U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), 1998, 223: »Man kann in Joh 14,6 die Zusammenfassung aller Ich-bin-Worte sehen.«

Jesu, das auf das Wegmotiv zurückgeht. Nach Johannes ist es nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: »Es ist vollbracht« (Joh 19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird aber der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu zum Ausdruck gebracht.

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinische Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst. Das Kreuz ist nach Johannes das Zeichen des Sieges Gottes im Tod über den Tod, die Kreuzerhöhung das Zeichen des heilbringenden Leidens und Sterbens Jesu, des Auferstandenen.

Summary

The Gospel of John unites the theology of the cross and the theology of the resurrection. This does not lead to a relativization of the suffering of Jesus as a human being, but it does show the self-revelation of God in the Son, which is proclaimed as a way.