

Theologie und Anthropologie

Fundamentaltheologische Aspekte des johanneischen Offenbarungsverständnisses¹

Michael Theobald, Tübingen

1. Hinführung

Seine Betrachtung aus dem Jahr 1973, mit der Frage überschrieben: »*Was ist der Mensch?*«, beginnt Karl Rahner mit den Worten: »Ich will, was meine Antwort angeht, nicht lange um den Brei herumreden. Ich meine: der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt«².

In diesem kurzen Satz steckt der ganze »Rahner«, seine transzendente Anthropologie, die den Menschen als denjenigen begreift, der in seinem Fragen »nirgends endgültig haltmachen kann«³, weil jegliche Antwort, die er gibt, stets neue Fragen aus sich heraus entlässt, der Mensch aber gerade so – in dieser unabschließbaren Offenheit – immer schon vor dem unbegreiflichen Geheimnis seines Lebens steht, das der Glaubende »Gott« nennt.

»*Der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt*«. Der Satz klingt skeptisch – und ist es auch – allen möglichen Antworten gegenüber, welche die Humanwissenschaften und die philosophische Anthropologie auf die Frage erteilen, was der Mensch sei, dabei aber Gefahr laufen, dessen Wesen zu verkürzen, wenn sie ihre Antworten, so zutreffend sie auch jeweils sein mögen, absolut setzen⁴. Kehrseite dieser Skepsis ist Karl Rahner zufolge: Sie öffnet den Raum für das, was die Theologie die Selbsterschließung Gottes nennt, seine Offenbarung. Diese freilich könne nicht als eine Antwort verstanden werden, die alle Fragen des Menschen beantwortet. Vielmehr bleibe Gott, wenn er sich dem Menschen »in der Seligkeit« letzter Erfüllung erschließt, »der Unbegreifliche«⁵.

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten in Innsbruck am 8. Nov. 2018 zum 75. Geburtstag des verehrten Kollegen Martin Hasitschka SJ.

2 *K. Rahner, Was ist der Mensch?: K. Rahner, Wagnis des Christen. Geistliche Texte* (Freiburg 1974), 13–26, zuletzt in: *K. Rahner, SW 22/2*, 39–47, hier: 39.

3 *Rahner, SW 22/2*, 42.

4 *Rahner, SW 22/2*, 47: »Der Christ ist der wahre und der radikale Skeptiker. Denn wenn er an die Unbegreiflichkeit Gottes wirklich glaubt, dann ist er davon überzeugt, dass keine Einzelwahrheit wirklich wahr ist, außer in dem zu ihrem wahren Wesen notwendig gehörenden Vorgang, in dem sie sich selbst in die Frage aufhebt, die unbeantwortet bleibt, weil sie nach Gott und seiner Unbegreiflichkeit fragt.«

5 *Rahner, SW 22/2*.

Gemäß seiner Einsicht, dass der Ort der heilvollen Selbsterschließung Gottes der radikal fragende Mensch ist, fordert Karl Rahner – programmatisch in seinem Beitrag »Theologie und Anthropologie« von 1967 – die »anthropologische Zentrierung« aller Theologie⁶. Gegen Ende des Beitrags kommt er auf Rudolf Bultmann zu sprechen und erklärt zu dessen Programm der »Entmythologisierung«⁷: »Der Mensch von heute empfindet abertausend Aussagen in der Theologie als Mythologeme, die er im Ernst nicht mehr glauben zu können meint«⁸. Und, kritisch gegenüber der eigenen Tradition: »[...] Alle diese Schwierigkeiten des heutigen Menschen können auf eine gemeinsame formale Struktur zurückgeführt werden: Die theologischen Aussagen werden nicht so formuliert, dass der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt«⁹.

Bereits 1929 hatte Rudolf Bultmann in seinem großen Essay »Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament«¹⁰ die Notwendigkeit einer anthropologischen Zentrierung der theologischen Rede von der »Offenbarung« an Paulus und vor allem am Corpus Iohanneum aufgezeigt. Im Anschluß an 1 Joh 4,9f. – »Darin ward die Liebe Gottes unter uns offenbar, dass er (Gott) seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir leben sollten durch ihn [...]«, – fragt Bultmann: »Was ist also offenbart worden?« – und er antwortet: »Gar nichts. Sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die, wenn sie mitgeteilt sind, ein für allemal gewusst werden. Aber alles, insofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann«¹¹.

6 K. Rahner, Theologie und Anthropologie: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band 8 (Einsiedeln 1967), 43–65, zuletzt in: K. Rahner, SW 22/1a (Freiburg 2013), 283–300.

7 Rahner, SW 22/1a, 295: »Die Tendenz in der evangelischen Theologie und darüber hinaus zur »Entmythologisierung« lebt doch von einem ernstem Anliegen und zielt bei allem Voreiligen, Häretischen und Unannehmbaren auf eine Theologie, die es in der Zukunft geben muss, aber noch nicht genügend gibt, soll das alte, bleibende Evangelium glaubwürdig genug gepredigt werden können. [...] So viel im Einzelnen von Barth und seinem großen Werk bleiben wird, Bultmann hat im Ganzen in der europäischen evangelischen Theologie über Barth den Sieg errungen. Und das ist nicht nur ein ungerecht grausamer Zufall in der Geistesgeschichte«. Vgl. M. Theobald, Bultmannrezeption in der Jesusforschung: C. Landmesser (Hg.), Bultmann Handbuch (Tübingen 2017), 416–422, hier 419; E. Schweizer, Rudolf Bultmann and Karl Rahner. The Influence of Bultmann on Modern Catholic Theology: ABR 25 (1977), 29–36.

8 Rahner, SW 22/1a.

9 Rahner, SW 22/1a, 296.

10 R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament (1929), in: R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Dritter Band (Tübingen 1961/1993), 1–34.

11 Bultmann, Offenbarung, 29.

So unterschiedlich bei Karl Rahner und Rudolf Bultmann das Verständnis von »Offenbarung« sein mag¹², im Postulat ihrer »anthropologischen Situierung«¹³ treffen sie sich. Die johanneische Theologie kommt diesem Postulat entgegen, wie im Folgenden entfaltet werden soll und schon ein kurzer Blick auf eine Episode des Evangeliums bestätigen kann, deren überragende Bedeutung für die ganze »dramatische Erzählung« darin besteht, dass ihr Protagonist hier sein erstes Wort überhaupt spricht: »Jesus [...] wandte sich um (στραφείς) und sah (die beiden Jünger des Johannes), wie sie (ihm) nachgingen, und sagte zu ihnen: *Was sucht ihr?*« (V.38). Auf der Oberfläche der Erzählung fragt er lediglich: »Was wollt ihr? Warum geht ihr mir nach?« In der Tiefe ist es dem johanneischen Gebrauch des Verbs ζητεῖν gemäß die *Frage* nach dem, worauf sie in ihrem Menschsein immer schon aus sind¹⁴. Wenn sie darauf mit der *Gegenfrage* antworten: »Rabbi, wo wohnst du?«, erfragen sie nicht lediglich seinen derzeitigen Aufenthaltsort, sondern seine »Bleibe« im Sinne seiner existentiellen Beheimatung. Es ist zugleich die Frage nach *ihrer* »Bleibe« oder Heimat, auf deren Suche sie sind. Wenn Jesus sie einlädt, »zu kommen und zu sehen«, und sie jenen Tag »bei ihm bleiben«, beginnen sie in der Gemeinschaft mit ihm einen Weg, dessen Ziel in Jesu Verheißung am Ende des Buches aufleuchtet: »Im Hause meines Vaters sind viele *Bleiben* (μόναι). [...] Ich gehe und werde euch einen Ort bereiten; ich komme wieder und werde euch zu mir holen, damit, wo ich bin, auch ihr seid« (14,2f.).

Wer nach dem johanneischen Offenbarungsverständnis fragt, wird alle ausdrücklichen Erklärungen hierzu an die Erzählwelt des Evangeliums zurückbinden, an die hier erinnerten *Wege der Menschen mit Jesus*, und fragen, welche Bewandnis diese Erzählwelt für das Offenbarungsverständnis der angezielten Leserschaft des Buches hat. Ein erster Schritt gilt der *Terminologie* des Corpus Iohanneum. Dem folgen zentrale Aspekte des johanneischen *Offenbarungsverständnisses*: Was ist »Offenbarung« für

- 12 Zu Rahner vgl. K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners* (Freiburg 1974); zuletzt A. Langenfeld – M. Lerch (Hg.) *Theologische Anthropologie* (Paderborn 2018), 75–78; zu Bultmann M. Wendte, *Der Begriff der Offenbarung: C. Landmesser* (Hg.), Bultmann, 355–361.
- 13 M. Seckler, *Der fundamentaltheologische Begriff der Offenbarung: M. Seckler*, *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, Band II (Tübingen 2013), 87–113, hier 106; ebd. 106–112 für eine systematische Skizze des Konzepts.
- 14 M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, RNT (Regensburg 2009), 180; außerdem C. Böttrich, »Suchen und finden«. *Aspekte des johanneischen Menschenbildes nach Joh 1,35–51: E. Herms* (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* 17, (Gütersloh 2001), 379–396; Ch. Urban, *Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium. Grundlagen johanneischer Anthropologie*, WUNT II/137 (Tübingen 2001), 201–205.

den vierten Evangelisten¹⁵? Wie kann sich das Jesus-Geschehen als *Gottes* »Offenbarung« ausweisen? Vor welchem Forum? Wie sieht das Evangelium den »garstigen Graben« zwischen Jesu Wirken als Offenbarer und dem Glaubensweg der Nachgeborenen? Traditionell ist es das Paradigma von »Offenbarung und Überlieferung«, das hier zum Zuge kommt¹⁶. Bietet das johanneische Denken ein Pendant dazu oder geht es eigene Wege?

2. Terminologische Beobachtungen

1.1 Ein Pendant zu unserem theologisch befrachteten *Substantiv* »die Offenbarung« kennt das *Corpus Iohanneum* nicht. Es benutzt weder das dem Paulus geläufige Substantiv ἀποκάλυψις¹⁷ noch das im NT überhaupt seltene φανέρωσις¹⁸, dafür aber das entsprechende Verb φανερώ jeweils 9x im Evangelium und in 1Joh¹⁹, dazu eine Reihe weiterer kommunikationsorientierter Verben. Einen umfassenden stabilen Offenbarungsbegriff für das Christusgeschehen hat es noch nicht herausgebildet, aber im gemeinsamen Gebrauch von φανερώ für unterschiedliche Dimensionen des christologisch bestimmten Heilsgeschehens wird ein begrifflicher Horizont angedeutet, der diese miteinander verbindet. So kann z. B. 1 Joh im Rückblick auf den irdischen Jesus vom »Offenbar-Geworden«-Sein des »Sohnes Gottes« sprechen (1 Joh 3,5.8²⁰), aber auch von seinem noch zu erwartenden »Offenbar-Werden« am Ende der Zeiten (1 Joh 2,28; 3,2). Nach Joh 2,1 »offenbarte« Jesus in seinem prototypischen Kana-Wunder »seine Herrlichkeit«. Joh 21 spricht von den österlichen Erscheinungen des Auferweckten als »Offenbar-Geworden«-Sein (21,1.14²¹; vgl. 14,21f.²²).

15 Der 1. Johannesbrief, der eigene Akzente setzt, bedürfte einer gesonderten Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann; nur in den »terminologischen Beobachtungen« zum johanneischen Sprachgebrauch (unter 1.) werden die Belege der Briefe mit notiert.

16 J. Ratzinger (Hg.), *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg 1965).

17 D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, WMANT 16 (Neukirchen-Vluyn 1965); ἀποκάλυψις: Röm 2,5; 9,19; 1Kor 1,7; 14,6.26; 2Kor 12,1.7; Gal 1,12; 2,2; ἀποκαλύπτειν: Röm 1,17f.; 8,18; 1Kor 2,10; 3,13; 14,30; Gal 1,16; 3,23; Phl 3,15. Auch bei Paulus besitzt die Terminologie hohe Varianz und einen breiten Anwendungsbereich. – ἀποκαλύπτω im vierten Evangelium nur in Joh 12,38 = Zitat von Jes 53,1^{LXX}.

18 1Kor 12,7; 2Kor 4,2.

19 Vgl. einerseits Joh 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1a.b.14, andererseits 1Joh 1,2[2x]; 2,19.28; 3,2c.f.5.8; 4,9. Eine Sonderrolle spielen Joh 3,21 sowie 1Joh 2,19 und 3,2c (dazu s. unten Anm.64), wo es um eine »Offenbarung« von Menschen geht, deren Wesen zuvor verborgen, unter den jeweils genannten Bedingungen aber ans Licht kommt. Unter der hier leitenden anthropologischen Fragestellung von »Offenbarung« sind diese Stellen nicht unwichtig.

20 Vgl. bereits Joh 1,31, wo der Täufer sagt, *Jesus* sollte »Israel offenbart« werden.

21 In dieser Bedeutung sonst nur noch im sekundären Mk-Schluss: Mk 16,12.14.

22 Das in 14,21.22 für den österlichen Selbsterweis Jesu benutzte ἐμφανίζω transzendiert insoweit die Einzelercheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern (21,1.14), als es den

Verschiedene Aspekte und Geschehnisse – unterschieden auch nach ihrem Zeitindex – werden »Offenbarungen« genannt.

1.2 Das Verbum φανερώ ist »wahrscheinlich eine Neubildung der hellenistischen Zeit«, im vor- bzw. außerneutestamentlichen Griechisch »nicht sehr zahlreich« belegt, dafür aber im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur »überaus häufig«²³. Es hat kausative Bedeutung: »*Unsichtbares sichtbar, offenbar machen*«²⁴. Das bezieht sich, wie an den eben genannten Stellen deutlich wurde, einerseits auf *Jesus* selbst, dessen Wesen als Sohn Gottes »offenbar« wurde, andererseits auf *die göttliche Wirklichkeit*, die er enthüllt. So erklärt 9,4, dass »Gottes Werke« am Blindgeborenen »offenbart werden« sollen, oder das hohepriesterliche Gebet sagt rückblickend: »Ich habe den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast, *deinen Namen* geoffenbart (ἐφανερώσά σου τὸ ὄνομα)« (17,6). Die Wiederaufnahme dieses Rückblicks am Ende des Gebetes unter Verwendung des Synonyms γνωρίζω (vgl. noch 15,15) zeigt dann aber deutlich die Grenzen des *kognitiven* Sprachspiels wie dessen Einbettung in größere Kontexte: »[...] Ich habe ihnen *deinen Namen* kundgetan (ἐγνωρίσα) und werde ihn kundtun (γνωρίσω), damit *die Liebe*, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen« (17,26). Kundgabe verwandelt sich hier in personale Anteilgabe²⁵, Anteilgabe aber heißt ganzheitliches Einbezogen-Werden in Gottes schöpferische Liebe, die sein Wesen ausmacht²⁶.

Paradigmatisch wird hier sichtbar, was die Verwendung von φανερώ und Synonyma im Corpus Iohanneum durchweg auszeichnet: eine Dynamik, die das semantische Moment des Enthüllens und Erschließens von Verborgenen verwandelt in Aussagen vom heilskräftigen *Wirksamwerden* Gottes in dieser Welt, der *Anteilgabe* an seinem »Leben«: »Und *das Leben* ist offenbart worden (ἐφανερώθη), und wir haben gesehen und bezeugt

Selbsterweis Jesu vor den an ihn glaubenden Nachgeborenen miteinschließt: siehe unten bei Anm. 61.

- 23 R. Bultmann – D. Lührmann, Art. φαίνω κτλ., ThWNT IX, 1–11, hier 4. φανερώ im NT 49-mal. Synoptisch: Mk 4,22; vgl. Mt 12,16; Mk 3,12; 4,22; 6,14; Lk 8,17. Zu den apostolischen Vätern ebd. 6 (mit zahlreichen Hinweisen): »Im Diognetbrief 7–10 liegt der erste tractatus de revelatione vor«; vgl. auch Lührmann, Offenbarungsverständnis 19.
- 24 Erhellend sind die Oppositionen von 7,4 (»denn niemand tut etwas *im Verborgenen* und sucht selbst *in der Öffentlichkeit* zu sein. Wenn du diese [Werke] tust, offenbare/zeige dich [φανερώσον σεαυτόν] *der Welt*«); vgl. etwa auch z. B. Joh 1,26 (»mitten unter euch steht einer, *den ihr nicht kennt*«) mit 1,31 (»damit er Israel *offenbart werde*«).
- 25 Viel wird darüber gestritten, welcher Gottes »Name« in 17,6.12.26 gemeint sei, das Tetragramm (יהוה), der Vater-Name (V.1.5.11b.24f.; vgl. 20,17) oder das »Ich bin« Jesu (ἐγώ εἰμι). Weil aber die Antike im Namen das Wesen einer Person angezeigt sieht, muss nicht an einen bestimmten Namen, sondern kann an die Offenbarung der Identität Gottes gedacht sein, wie sie sich in seinem Sohn als ἀγάπη zeigt.
- 26 Vgl. 1 Joh 4,7.

gen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns *offenbart* wurde (ἐφανερώθη ἡμῖν)« (1Joh 1,2), erklärt programmatisch das Proömium von 1Joh²⁷.

1.3 Kam dem Verb φανερώω, wie an 1 Joh 1,2 ablesbar, in der Geschichte der joh. Gemeinden allmählich so etwas wie eine Leitfunktion zu²⁸, so hat es im Evangelium andere Sprachmodelle an seiner Seite, welche die Weite des johanneischen Offenbarungsverständnisses anzeigen wie das Gesandten- und das Zeugenmodell: Jesus ist vom Vater »gesandt« und übermittelt als getreuer Bote dessen »Worte« (3,11f.34²⁹); er übergibt, was er empfangen hat: »Ich habe ihnen dein Wort gegeben« (17,14a) und »die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins (sind)« (17,22a–c). Vor allem tritt Jesus als Zeuge auf, der im Rechtsstreit Gottes mit der Welt »bezeugt«, was er beim Vater gesehen oder gehört hat (μαρτυρεῖν³⁰). Eine Art von »instruktionstheoretischem« Verständnis der Offenbarung³¹ scheint sich anzudeuten, wenn Joh 3,12 erklärt: »Wenn ich euch das Irdische gesagt habe und ihr nicht glaubt, wie, wenn ich euch *die himmlischen Dinge* sage, werdet ihr glauben?« Oder Joh 15,15: »Ich habe euch *alles* mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe« – wie das unter Freunden üblich ist, die antiker Freundschaftsethik gemäß »alles gemeinsam haben«; und als Freunde spricht Jesus sie hier an. Doch über welche »himmlischen Dinge« instruierte er sie, was teilte er ihnen vorbehaltlos mit?

Überall, wo das Evangelium eine derartige Frage provoziert, wird sie – wie nach den zu φανερώω (unter 1.2) gemachten Beobachtungen

- 27 EÜ 2016 und Luther 2017 übersetzen mit: »ist uns erschienen«. *Seckler*, Begriff, 89–92, nimmt in der »typologischen Vielgestaltigkeit der biblischen Offenbarungsphänomene und ihrer Terminologien« als zentrale Denkform ein »*epiphanisches* Offenbarungsverständnis« wahr: »Der lebendige Gott bringt sich in seinem heiligen Sein als schöpferische, führende, richtende und erlösende Macht je und je als konkret gegenwärtige Wirklichkeit zur Erscheinung und zur Erfahrung« (91); vgl. *M. Seckler*, *Dei verbum* religiose audiens. Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis: *M. Seckler* (Hg.), Glaubenswissenschaft II 71–86, 76f.
- 28 *J. Zumstein*, *Das Johannesevangelium*, KEK (Göttingen 2016), 780, Anm. 15: Das Verb wurde »in den verschiedenen Phasen der Geschichte des joh. Christentums gebraucht«.
- 29 Dort Verben des »Sagens« (λαλέω, λέγω); in 3,34 mit dem Objekt τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ = »die Worte Gottes«.
- 30 3,11.32; 5,31.32[2x].36.37; 8,13.14.18[2x]; 10,25; 15,26; 18,37; 1Joh 5,6 (τὸ πνεῦμα); μαρτυρία: 5,32. – μαρτυρεῖν begegnet des Öfteren auch mit anderen Subjekten als Jesus oder Gott: vgl. Joh 1,7f. – 15; 1Joh 1,2; 4,14 u.ö.
- 31 *Seckler*, Begriff, 92: »Instruktionstheoretisch ist das Offenbarungsverständnis, wenn die Offenbarung nur noch der Instruktion dient, also auf Vorgänge und Inhalte einer göttlichen Belehrung in Sachen der Erlösung eingegrenzt wird (Reduktion der Offenbarung auf ihren doktrinalen Informationsgehalt). In diesem Fall treten Offenbarungs- und Heilsgeschehen auseinander«.

nicht anders zu erwarten – abgebogen³². Als Beispiel sei die eben zitierte Frage von Joh 3,12 genannt, auf die unmittelbar folgend der V.13 den Blick auf den »Menschensohn« fokussiert und das anschließende Logion V.14f. ausschließlich von dessen Heil bringender Erhöhung am Kreuz spricht³³. Über die Gründe solch gezielter Reduktion lässt sich nur spekulieren: Möchte der Buchautor der Neigung apokalyptischer Erkundung der himmlischen Thronwelt Gottes eine Absage erteilen?³⁴ Ist er gegen Prophetie, die himmlische Mysterien kundtut?³⁵ Programmatisch ist der Scharniersatz zwischen Prolog und Beginn des Evangeliums 1,18: »Gott hat niemand je geschaut, (der) Einzigegeborene, (der) Gott (ist), der an der Brust des Vaters ruhte, er hat Kunde gebracht (ἐξηγήσατο)«³⁶. Auf ein Objekt beim Verb ἐξηγήσατο ist verzichtet. Jesus selbst ist in Person die Exegese Gottes. Alles läuft auf Gottes Selbstoffenbarung in Jesus hinaus. Was das Buch im Anschluss an den Prolog von ihm erzählt, ist als erinnertes Geschehen mit der Klimax seines Todes Offenbarung Gottes, Kunde von seiner Liebe zur Welt.

3. »Ich bin das Licht der Welt« (Joh 8,12). Selbstevidenz contra Fremdaufweis

Eine Sprachform, von göttlicher Offenbarung zu reden, fehlt noch: die symbolische Rede vom göttlichen »Licht«³⁷. In der Antike und darüber

- 32 Zu bedenken ist auch, was das Corpus Iohanneum von dem in der biblisch-frühjüdischen Tradition über Gott Gesagten alles nicht sagt: vgl. *J. Frey*, Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?, *J. Frey – U. Poplutz* (Hg.), Narrativität und Theologie im Johannesevangelium: BThSt 130 (Neukirchen-Vluyn 2012), 217–257, dort im Abschnitt 3 (»Die Rede von Gott im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen: eine Bestandsaufnahme der Titel und Prädikationen«) der Absatz 3.3: »Die zurücktretenden oder fehlenden Prädikationen [Gottes]«, 233–236.
- 33 Bezeichnend ist auch, welche Antwort die an Jesus gerichtete Bitte des Philippus: »Zeige uns den Vater, und es genügt uns« (14,8) findet: »Solange bin ich mit euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst Du sagen: Zeige uns den Vater?« Im Hintergrund steht eine auch sonst im NT zu beobachtende Eikon-Christologie; vgl. 2Kor 4,4; Kol 1,15: »Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes (ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)«.
- 34 Darauf könnte die erwähnte Abfolge Joh 3,11–15 verweisen. Zu den in Joh verblassten apokalyptischen Denkstrukturen im Hintergrund vgl. *Theobald*, Joh I 49–52 u.ö.; *C. Rowland – C.H. Williams* (Hg.), *John's Gospel and Intimations of Apocalyptic* (London–New York 2013).
- 35 Vgl. *G. Dautzenberg*, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief: BWANT 104 (Stuttgart 1975).
- 36 Vgl. *Ph. van den Heede*, Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie: HBSt 86 (Freiburg 2017), 60–81 zu Joh 1,18.
- 37 *O. Schwankl*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften: HBS 5 (Freiburg 1995).

hinaus ist sie weit verbreitet³⁸, aber doch typisch für das vierte Evangelium und bedarf somit einer vertieften Erörterung. Das Licht scheint seit Anbeginn auf dem Grund der Schöpfung (Joh 1,4)³⁹, ist mit Jesus Christus »in die Welt gekommen« (Joh 3,19) und obsiegt über die »Finsternis« in seinem Tod⁴⁰. Die Licht-Symbolik gleitet hinüber zu jener von der Verherrlichung des Gekreuzigten und verweist auf die Mitte des johanneischen Offenbarungsverständnisses, auf die Erhöhung Jesu zu Gott in seinem Tod. Der Kernspruch Joh 8,12, ein »Ich-bin-Wort« des Erhöhten, dem irdischen Jesus in den Mund gelegt, ist nur von dieser Mitte her zu begreifen:

Ich bin das Licht der Welt;
wer mir nachfolgt,
wird gewiss nicht in der Finsternis wandeln,
sondern er wird das Licht des Lebens haben.

Im Kontext von Kap. 8 scheint der Spruch isoliert zu sein. Das Streitgespräch mit den Pharisäern, welches der Buchautor unmittelbar anschließend in V.13–19 inszeniert, greift die Licht-Symbolik nicht mehr auf. Im Vordergrund steht die juristische Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine gerichtliche Zeugen-Aussage glaubwürdig ist. Nach der Tora ist sie das nur, wenn sie von mindestens einem zweiten unabhängigen Zeugen bestätigt wird (Dtn 17,6; 19,15; vgl. Joh 8,17). Bei Jesus ist das *nicht* der Fall. »Du legst über dich selbst Zeugnis ab; dein Zeugnis ist nicht wahr« (8,13). Mit diesem Einspruch verfehlen die Pharisäer das Wesen göttlicher Offenbarung. Diese lässt sich nicht nach irdischen Maßstäben messen, um an ihnen als wahr ausgewiesen zu werden, sondern ist als inkommensurable Größe prinzipiell auf *Selbstevidenz* ihres Anspruchs angewiesen. Genau dies bringt Jesu Antwort in V.14 zum Ausdruck, wenn er auf sein Wissen als Offenbarer verweist, das den Pharisäern verschlos-

38 Vgl. *W. Beierwaltes*, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen* (München 1957); *O. Betz*, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte: WUNT 6* (Tübingen 1960), 111–115 (»Die Offenbarung als Licht«); *F.-N. Klein*, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (Leiden 1962). Zur Licht-Metaphorik im Offenbarungsdiskurs vgl. *Seckler*, *Begriff*, 105f.

39 *M. Hasišchka/M. Stare*, »Alles ist durch ihn geworden« (Joh 1,3). *Jesus und die Schöpfung – Neutestamentliche Perspektiven: S. Paganini – J. Panhofer* (Hg.), *Schöpfung – Evolution – Verantwortung. Vorträge der 11. Innsbrucker Theologischen Sommertage 2010* (Innsbruck 2011), 47–68.

40 Vgl. 1,5: »und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt (οὐ κατέλαβεν)«. Wenn der Vers vom ungebrochenen Scheinen des Lichts in der Finsternis spricht (Präsens: »es scheint«), richtet er am Ende des ersten Prologabschnitts den Blick über die schöpfungstheologische Perspektive hinaus auf den Sieg des Lichts über die Finsternis im Tod Jesu – das zeigt der Aorist: »hat nicht überwältigt«; vgl. *Theobald*, *Joh 1*, 115f. Leider steht diese in verschiedener Hinsicht plausible Übersetzung des Verses in der EÜ 2016 nur in der Anm., nicht im Text.

sen ist: »Auch wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis wahr, denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. Ihr aber wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe [...]«.

Das Stichwort »*Selbstevidenz* der Offenbarung« führt zur Einsicht in die tatsächlich bestehende enge Verbindung des Streitgesprächs über die Validität des Jesus-Zeugnisses mit dem programmatisch vorangestellten Licht-Spruch. Leitend ist das zeitgenössische erkenntnistheoretische Prinzip, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann⁴¹ oder – mit Philo von Alexandrien auf die Offenbarungsthematik angewandt: »Das Licht überhaupt kann nur durch das Licht gesehen werden« (De praemiis et poenis 45f.)⁴². In seinem Traktat *De specialibus legibus* bestätigt er den Konnex, der zwischen der Licht-Thematik und der Notwendigkeit von Gottes Selbstoffenbarung besteht:

⁴⁰[...] deshalb, weil wir von dem *wahrhaft seienden* Gott eine klare Vorstellung nicht haben können, (dürfen) wir nicht darauf verzichten, ihn zu erforschen, da das Suchen an sich, auch ohne das Finden, höchst begehrenswert ist. Tadelt doch auch keiner unser körperliches Auge, weil es, unfähig, die Sonne *selbst* anzublicken, nur die nach der Erde abfließenden Strahlen betrachtet, das letzte Leuchten des Sonnenglanzes.

⁴¹Im Hinblick darauf fleht Moses, der gottgeliebte Hierophant, zur Gottheit mit den Worten:

»*Offenbare selbst dich mir (ἐμφάνισόν μοι σαυτόν)!*«
(Ex 33,13).

Vom göttlichen Geist ergriffen, gibt er damit deutlich zu verstehen:

»Dass du *bist* und *waltest* (τοῦ μὲν εἶναί σε καὶ ὑπάρχειν),
hat diese Welt mir als Lehrerin und Wegweiserin verkündet
und wie ein Kind über seinen Vater, wie ein Kunstwerk über
seinen Meister, mich belehrt.
Aber bei meinem Wunsche,
dich *deinem Wesen nach* (κατὰ τὴν οὐσίαν) zu erkennen,

41 E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935/Nachdruck Amsterdam 1969).

42 Philo, Praem. et poen. 45f.: »⁴⁵Auf welche Weise aber die Erkenntnis ihm (sc. Jakob/Israel = »der Gott Schauende«) zuteilwurde, kann man an einem Gleichnis sehen. Unsere sichtbare Sonne schauen wir doch durch nichts anderes als durch die Sonne? ebenso die Sterne durch nichts anderes als durch die Sterne? und wird nicht überhaupt das Licht nur durch das Licht gesehen? Ganz ebenso ist Gott sein eigenes Licht und wird durch sich allein gesehen, ohne dass ein anderer hilft oder helfen kann zur reinen Erkenntnis seines Daseins. ⁴⁶Gute Treffer sind also die Menschen, die sich bemühen, aus der Schöpfung den ungeschaffenen Schöpfer des Alls zu erkennen, sie handeln ähnlich denen, die aus der Zweiheit die Natur der Einheit erforschen, während man umgekehrt von der Einheit – diese ist ja der Anfang – ausgehen müsste, um die Zweiheit zu betrachten. Zur Wahrheit aber gelangen nur die Menschen, die die Vorstellung von Gott durch Gott gewinnen, die Vorstellung vom Licht durch das Licht«.

finde ich in keinem Teil des Weltalls einen Meister,
der mich belehren könnte.

⁴² Daher bitte ich Dich innig:

Erhöre das Gebet eines Flehenden,
der dich liebt und Dir allein zu dienen wünscht.

*Denn wie das Licht durch nichts anderes zu erkennen ist
und selbst von sich Zeugnis ablegt,
so kannst auch Du allein Dich offenbaren.*

Daher darf ich auf Nachsicht rechnen,
wenn ich in Ermangelung eines anderen Lehrers meine Zu-
flucht zu Dir zu nehmen gewagt habe, um mich über Dich
belehren zu lassen« (Spec. Leg. I 40–42).

Von Gottes *Dasein*, seiner Existenz, weiß Moses, der hier stellvertretend für den Menschen steht, aufgrund von Vernunftfeinsicht, belehrt durch den Kosmos, der – wie ein Kunstwerk von seinem Meister – Kunde gibt von dem, der ihn gefertigt hat. Aber Gottes *Wesen*, seine *essentia*, zu erkennen, ist dem Menschen nicht möglich und niemand und nichts vermag, ihn darüber zu belehren⁴³. So bleibt ihm nur zu bitten übrig: »*Offenbare selbst dich mir (ἐμφάνισόν μοι σαυτόν)*!« (Ex 33,13). Philo hält solches Beten für geistinspiriert, weil es die Offenheit des Menschen für Gottes »Selbststoff-
fenbarung« belegt. Moses darf es an Gott richten in der Zuversicht, erhört zu werden. Denn wie das Licht, »das durch nichts anderes zu erkennen ist als durch sich selbst«, muss auch Gott »sich selbst zeigen«, soll ihm der Mensch in Wahrheit dienen können⁴⁴.

Moses, der Betende, der alles von Gott erwartet, ist *offen* für dessen Selbststofffenbarung. Die »Pharisäer« in der johanneischen Inszenierung sind es nicht; sie stehen für Menschen, die in ihrem vermeintlichen Wissen für das unerwartet Neue *verschlossen* bleiben⁴⁵. So stellt sich die Fra-

43 Die Unterscheidung von *existentia* und *essentia* Gottes – jene zu erkennen, ist dem Verstand möglich, diese *offenbart* Gott – hat in der christlichen Theologie des Mittelalters, bei aller Transformation des Modells, Schule gemacht; entsprechende Aussagen des Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* paraphrasiert O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie (Mainz ³1995), 131, so: »Selbstverständlich kennen wir Gott durch die Philosophie, aber nur als Seinsgrund, *principium* der Welt, nicht jedoch als Ziel, *finis*, und das heißt: als Heil – und damit auch nicht den Weg dahin. Daher ist die Offenbarung im strengen Sinne notwendig«. Er fügt hinzu: »Auch die Vernunftkenntnis von Gott als Seinsgrund der Welt ist heimlich gesteuert vom christlichen Schöpfungsglauben [...]. Der Schöpfungsglaube ist der »verborgene Notenschlüssel« (Pieper), der erst den Stellenwert eines philosophischen Gedankens zu bestimmen erlaubt« (ebd. 131f.).

44 Zu Philo vgl. zuletzt die Einführung von O. Kaiser, Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung: FRLANT 259 (Göttingen 2015), 183–196: »Philos Lehre von Gott«.

45 Dazu vgl. Joh 9, insbesondere 9,24–34, wo der Buchautor vorführt, wie vorgefertigtes religiöses Wissen den, der über es zu verfügen meint, gegenüber neuem, unerwartetem

ge, *wem* überhaupt das Licht, welches Jesus ist, aufleuchten kann⁴⁶, bzw. an welchem Ort seine Offenbarung ihre »Selbstevidenz« erweist. Klar ist bislang nur negativ: Das Offenbarungszeugnis Jesu unterliegt nicht irdischen Maßstäben; es lässt sich auch nicht vor dem Forum der Vernunft ausweisen. Aber wo erweist es sich dann als *selbstevident* und vor wem?

4. »[...] auf dass die Werke Gottes an ihm
offenbar werden« (Joh 9,3)

Das Lichtwort Joh 8,12 gehört zum Mittelteil des Evangeliums der Kap. 7 und 8, dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen Jesu mit »den Juden« im Tempel⁴⁷. Eröffnet wird die Inszenierung in Kap. 7 durch die Episode mit den »Brüdern« Jesu: »Zieh fort von hier und geh nach Judaä«, fordern sie Jesus auf, »damit auch deine Jünger (dort) deine Werke sehen, die du tust. Denn niemand tut etwas im Verborgenen (ἐν κρυπτῷ) und sucht selbst in der Öffentlichkeit (ἐν παρρησίᾳ) zu sein. Wenn du diese (Werke) tust, *offenbare dich der Welt* (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ)!« (7,3f.).

Jesus ist zwar 8,12 zufolge »das Licht *der Welt* (τοῦ κόσμου)«, aber kann er der Aufforderung seiner Brüder, »sich *der Welt* zu offenbaren«, entsprechen? Wenn sie auf seine »Werke« verweisen, greifen sie zwar seinen Sprachgebrauch auf⁴⁸, verstehen Jesus aber gänzlich falsch: Sie denken an seine Wunder, die – in der Darstellung des vierten Evangeliums – so faszinierend und überwältigend sind, dass sie ihm in Jerusalem unweigerlich seine glanzvolle Anerkennung als Messias einbringen sollten, jedenfalls nach Meinung der Verwandten Jesu und nach den Maßstäben der Welt.

Aufschluss über das johanneische Offenbarungsverständnis gibt die Differenzierung zwischen den »Wundern (τέρατα)«, »Zeichen (σημεῖα)« und »Werken (ἔργα)« Jesu – Termini, die sich in der Erzählwelt zwar auf dieselben Geschehnisse beziehen: die wunderbaren Taten Jesu an den Menschen –, aber doch jeweils unterschiedliche Dimensionen ihrer Wahrnehmung bezeichnen. Die Wunder der Vita Jesu als machtvolle Demonstrationen der Vergangenheit spielen im Offenbarungsdiskurs keine Rolle. Von

Offenbarungshandeln Gottes unempfindlich macht und abschottet; vgl. *Theobald*, Joh I, 642–658.

46 Beachtlich sind die jeweiligen Dative in Verbindung mit φανερώω, vgl. etwa 1,31 (»Israel offenbart«); 17,6 (»Ich habe *den Menschen* deinen Namen geoffenbart«) oder die negative Aussage 2,24: »Jesus vertraute (ἐπίστευεν αὐτόν) sich *ihnen* nicht an«.

47 Vgl. *Theobald*, Joh I, 504f., 562–565, 623f.

48 Der johanneische Jesus selbst spricht im Blick auf sein Tun durchweg von seinen »Werken« (5,20.36; 7,21; 10,25.32.37.38; 14,10–12; 15,24), nur zweimal verwendet er den Terminus σημεῖα: in 4,48, wo von »Zeichen und Wundern« (σημεῖα καὶ τέρατα) die Rede ist, und in 6,26, wo er der Volksmenge erklärt: »Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt (εἶδετε σημεῖα)«.

den »Vielen« in Jerusalem, die an Jesus aufgrund seiner Zeichen glaubten, heißt es programmatisch in Joh 2,24: Jesus »vertraute sich ihnen nicht an (οὐκ ἐπίστευσεν αὐτόν)«, d. h. er offenbarte sich ihnen nicht. Anders die im Evangelium »erzählten Zeichen«⁴⁹. Sie besitzen Offenbarungsqualität, wenn sie als »Zeichen« oder Gleichnisse gelesen oder gehört werden, die für etwas anderes stehen, die Erzählung von der Heilung des von Geburt an blinden »Menschen« etwa für das, was grundsätzlich jedem Menschen, der aus der Finsternis kommt, in der Begegnung mit Jesus widerfährt: »Ihm werden die Augen geöffnet« (vgl. 9,10.14.17.21.26.30.32).

Das Licht-Wort von 8,12 ist also in seiner Umgebung nicht so isoliert, wie es zunächst scheint. In 8,13–20 erfährt es, so wurde deutlich, eine erste grundsätzliche offenbarungstheologische Explikation. In Kap. 9, der Erzählung vom Blindgeborenen, wird seine Bildwelt anthropologisch vertieft. Hier findet auch die Frage, warum Jesus sich nicht gleichsam objektiv ausweisbar, »vor der Welt« offenbaren kann, ihre Antwort: Jesus erweist sich als »Licht der Welt« ausschließlich in der existentiellen Begegnung mit dem Menschen, insofern dieser im Glauben vom »Licht« erhellt wird und das Leben ergreift⁵⁰. *Offenbarung und Glauben sind wesensmäßig und notwendig einander zugeordnet*⁵¹.

Aufschlussreich ist die Beantwortung der Frage nach dem »Warum« der Heilung gleich zu Beginn der Erzählung in Joh 9,3: »[...] die *Werke Gottes* sollen an ihm (sc. dem Blindgeborenen) *offenbar werden* (ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ)«. »Werke Gottes« meint Gottes Handeln am Menschen, seine Heilung durch Jesus, insofern ihm in der Begegnung mit diesem aufgeht, *wer er ist und wohin er geht*: dass er im »Totenhaus« (Dostojewski) dieser Welt existiert, aber die Bresche ins Leben durch Jesu Weg zum Vater am Kreuz für ihn geschlagen ist. Beachtung verdient die Fortsetzung von V.3: »*Wir* müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann [...]« (Joh 9,4f.). Dieses überraschende »*Wir*« schließt die Jünger, die hier angesprochen sind (vgl. 9,2), mit in Jesu Sendung bzw. sein Offenbarerwirken ein, ein Aspekt des johanneischen Offenbarungsverständnisses, der eigens bedacht werden will.

49 C. Welck, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht*. Mit einem Ausblick auf Joh 21: WUNT II/69 (Tübingen 1994). Der Terminus σημεῖον wird in Joh unterschiedlich verwendet: einerseits traditionell als Bezeichnung eines »Wunders«, andererseits für ein Geschehen, das etwas anderes *bezeichnet*, also auch *symbolisch* zu verstehen ist.

50 Dass Licht Leben bedeutet bzw. Leben immer *erhelltes* Dasein ist, sagt schon Joh 1,4. Vgl. auch Ijob 3,16; 33,29f.; Ps 49,20; 56,14.

51 Genau das bringt der Nachsatz des Lichtwortes 8,12 zum Ausdruck: »*Wer mir nachfolgt*, wird gewiss nicht in der Finsternis wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben«.

5. Abschluss und Vollendung der Offenbarung

Die erste Abschiedsrede Jesu 13,31–14,31 thematisiert im Amen-Wort 14,12f. den Einbezug der »Jünger« in das Wirken Jesu als Offenbarer. Angesichts seines drohenden Todes, der sein »Wirken« Vergangenheit werden lässt und die Frage aufwirft, wie es weitergehen soll, überrascht das nicht. Aber es erstaunt zutiefst, *wie* die Antwort auf diese Frage ausfällt:

¹²*Amen, amen, ich sage euch:*

Wer an mich glaubt,
die Werke, die ich tue, wird auch *er* tun,
und er wird *noch größere* tun als diese,
denn ich gehe zum Vater.

¹³Und was auch immer ihr in meinem Namen erbittet,
das werde ich tun,
damit verherrlicht werde der Vater durch den Sohn;
wenn ihr etwas von mir erbittet in meinem Namen,
ich werde es tun.

Die Zeit nach Ostern ist für die Jünger »keine defizitäre Zeit«, sondern eine »der Fülle und der Erfüllung, obwohl sie von nun an von ihrem Meister getrennt sind«⁵². Denn Jesu »Werke«, die seine Aufgabe als Offenbarer betreffen, hören mit seinem Tod nicht auf, sondern setzen sich im vermittelnden »Wirken« seiner Jünger fort. Ja, sie setzen sich nicht nur fort, sie steigern sich sogar, denn »wer an mich glaubt«, wird »noch größere Werke tun«. Warum das so ist, sagt das Schlusskolon des Spruches: »Ich gehe zum Vater«.

Wie Jesu Abschiedsrede insgesamt vorweggenommener Kommentar zur nachfolgenden Passions- und Ostererzählung ist⁵³, so gilt das konkret auch von Joh 14,12 im Blick auf Joh 20,19–23, wo von Jesu österlicher Begegnung mit den Seinen am Abend des ersten Wochentages erzählt wird: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und [...] er hauchte sie an (ἐνεφύσησεν: vgl. Gen 2,7^{LXX}) und spricht zu ihnen: Empfangt den heiligen Geist: Welchen ihr die Sünden nachlasst, denen sind sie nachgelassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten« (V.21b–23). Neugeschaffen durch den Geist, mit dem Jesus sie »anhaucht« (wie am Anfang der Schöpfer Adam), setzen die Jünger Jesu Werk fort, indem sie mittels ihrer »Sendung« Menschen, sofern diese sich dem Wort Jesu öffnen, von deren schuldbeladenen Vergangenheit lösen und aufatmen lassen.

⁵² Zumstein, Johannesevangelium, 533.

⁵³ H.-U. Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht: BZNW 122 (Berlin–New York 2004).

Es sind Jesu »Werke«, die sie tun; es sind »größere«, weil sie aufgrund von Jesu Heil schaffendem Heimgang zum Vater eschatologische Qualität besitzen und, dank der zeitlichen wie räumlichen Entgrenzung der Mission, die Welt erfüllen. Und – das sagt die zweite Hälfte des Amen-Worts 14,12f. – es sind »Werke«, die sich im Gebetsvollzug der Jünger-Gemeinde einstellen, als Erhörung ihres Gebets.

Joh 14,12 zufolge bedeutet Jesu heilbringendes Weggehen im Tod zum Vater also einen qualitativen Sprung: Er wird als ein »produktives Ereignis im Rahmen der Offenbarung« verstanden⁵⁴. »Mit unvergleichlicher Schärfe« hat der Autor des Evangeliums erkannt, »dass die Offenbarung ihre volle Bedeutung nur entfalten kann, wenn sie zu ihrem Abschluss gebracht wird. Dass dieser Abschluss am Kreuz zugleich der Moment der Verherrlichung und der Sendung des Parakleten ist, verleiht der von nun an vollendeten Offenbarung eschatologische Bedeutung«⁵⁵. Anhand der Erzählfigur der »Jünger« lässt sich erläutern, welche Konsequenz dies für das offenbarungstheologische Konzept des vierten Evangelisten besitzt.

Die ältere Exegese identifizierte die »Jünger« mit dem Apostelkreis, was für Joh 20,23 bedeutete, dass die Vergebungsvollmacht dem kirchlichen Amt vorbehalten wird⁵⁶. Damit verschob sie die innere Tektonik des johanneischen Offenbarungsverständnis, denn mit dem kirchlichen Amt tritt eine Vermittlungsgröße auf den Plan, die der Rahmentheorie der Weitergabe der abgeschlossenen Offenbarung durch die Überlieferung bedarf, der Polarität von *revelatio* und *traditio*⁵⁷. Der johanneischen Konzeption,

54 Zumstein, Johannesevangelium, 533.

55 Zumstein, Johannesevangelium, 533.

56 Thomas von Aquin, In Joh XX lect. IV, 5 (Cai nr. 2539): »Super Apostolos autem primo descendit in flatu, ad designandam propagationem gratiae in sacramentis, cuius ipsi ministri erant [...] secundo vero in igneis linguis ad significandam propagationem gratiae per doctrinam«. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21: HThK.NT IV (Freiburg ²1976), 387: »[...] nichts weist darauf hin, dass für Joh auf die österliche Geistverleihung noch eine weitere (an alle Gläubigen) folgt und die anwesenden Jünger Geistempfänger in einem exklusiven Sinn (gegenüber anderen Gläubigen) sind«; ebd.388 zu V.23: »Ist es eine spezielle, den Jüngern als Amtsträgern verliehene Vollmacht, die auf ihre Nachfolger übergeht, oder eine Bevollmächtigung der ganzen Gemeinde? [...]. Im Sinne des Evangelisten ist eine Beschränkung auf die »elf Apostel« nicht haltbar«. Anschließend stellt Schnackenburg Fragen, um am Ende – etwas überraschend – das Feld der Dogmatik zu überlassen: »[...] aber wenn der Sendungsauftrag und Heilsvollmacht (auch nach Mt 28,18ff.) der Jünger-Gemeinde als solcher gelten, können doch bestimmte Funktionen und Vollmachten gemäß einem sich abklärenden Amtsverständnis den Amtsträgern vorbehalten werden, wie dies ähnlich für den Vorsitz bei der Eucharistiefeyer zu beobachten ist. Die diesbezügliche Kontroverse zwischen den Konfessionen schließt weitere Probleme in sich: Wie steht es mit wachsender Erkenntnis in der Kirche, mit sich festigender Tradition? Wie steht es mit dem kirchlichen Amt in seinen bleibenden oder wandelbaren Strukturen? usw. Solche Fragen übersteigen die Kompetenz eines Exegeten.«

57 Die Größe der *traditio*, der »Überlieferung«, wird erst in 1Joh eingeführt, programmatisch im Proömium, 1Joh 1,1–4, das den Glauben der Nachgeborenen (zwar fiktiv, aber mit theologischem Anspruch, der durch die im Schreiben vermittelten Glaubensformeln und ihre

die in der Figur der »Jünger« die »impliziten Leser«, die Gemeinschaft der Glaubenden, repräsentiert sieht, wird damit aber die Spitze abgebrochen. Denn ihr zufolge wird die Offenbarung nicht in der Bezeugung der Auferstehung durch die ersten Zeugen, die Apostel, vollendet, sondern in der Annahme des Osterkerygmas im Glauben der Menschen.

6. Von der Vollendung der Offenbarung in einem mündigen Glauben

Auf die gestellte Frage nach dem »Ort« der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ergibt sich also die Antwort: Das Heil schaffende »Werk« Gottes wird epiphan, »offenbar«, nirgendwo anders als am Menschen *hier und jetzt*, insofern er – in der Bildwelt der johanneischen »Zeichen« gesprochen – von Geburt an blind ist (Joh 9) und im Grab seiner Hoffnungen haust (Joh 11; vgl. 5,25), aber durch die Begegnung mit Jesus und im Glauben an ihn zum Sehen gelangt und von den Toten erweckt wird. Die weitere Frage, inwiefern dem Glauben inneres »Licht« bzw. Selbstevidenz eigen ist, was ja Joh 8,12–20 zufolge Merkmal der Licht-Offenbarung ist, harret einer Antwort. Sie vorzubereiten, hilft ein Erzählschema, das sich mehrfach im Evangelium findet und wie folgt betitelt werden könnte: *Vom Glauben aufgrund der Autorität anderer zum selbstverantworteten Glauben aufgrund eigener Erfahrung*⁵⁸.

Musterbeispiel dieses Erzählschemas ist die Episode mit den *Samaritanern* aus Joh 4. Nachdem die Bewohner von Sychar schon durch das Zeugnis ihrer Mitbürgerin, die ihnen von ihrer Begegnung mit Jesus am Brunnen erzählt, zum Glauben an Jesus gelangt sind, beherbergen sie ihn zwei Tage in ihrer Mitte und erklären danach der Frau: »Nicht mehr aufgrund deiner Rede glauben wir, denn wir haben *selbst* gehört und wissen: Er ist wirklich der Retter der Welt« (V.42). R. Bultmann kommentiert: »[D]er vermittelnde Bote ist von entscheidender Bedeutung, denn er führt ja die Anderen zu Jesus; aber eben damit erledigt er sich selbst, und der Hörer – ›zweiter Hand‹ wird zum Hörer – ›erster Hand‹«⁵⁹.

autoritative Deutung im Sinne einer Inkarnationschristologie eingeholt wird) an die Augeneigenschaft der ersten Jünger bindet; auch die sekundär in das Evangelium eingetragene Figur des Geliebten Jüngers schlüpft in die Rolle eines privilegierten Zeugen hinein: vgl. *M. Theobald, Glauben an die Liebe* (1 Joh 4,16). Aspekte johanneischen Glaubensverständnisses: *P. Gemeinhardt – M. Lasogga* (Hg.), *Perspektiven des Glaubens*. Veröffentlichung der Vorträge der 61. Tagung für Konfessionskunde (Leipzig 2018), 39–55, hier 51f.

58 Dazu ausführlich *M. Theobald, »Wir haben geglaubt und erkannt [...]«* (Joh 6,69). Selbstverantworteter Glaube nach dem Johannesevangelium: *G. Augustin* (Hg.), *Die Strahlkraft des Glaubens. Identität und Relevanz des Christseins heute*. Theologie im Dialog 17 (Freiburg 2016), 69–89; vgl. die schematische Übersicht ebd. 74.

59 *R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes: KEK 2*, (Göttingen ²¹1986), 148: »Der Ev(an)g(e)list hat durch seine Bildung V.39.41f. den Bericht zu einer symbolischen Dar-

Solcher Weg von einem Glauben aufgrund des Zeugnisses anderer zu einem selbstverantworteten Glauben muss nicht geradlinig verlaufen. Das veranschaulichen die beiden Figuren am Eingang und Ende des Buches, *Nathanael* und *Thomas*, die auf das Zeugnis ihrer Gefährten nicht mit Glauben, sondern Zweifel reagieren: »Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?« (Joh 1,46) bzw.: »Wenn ich nicht das Mal der Nägel an seinen Händen sehe und wenn ich meine Finger nicht in das Mal der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht« (Joh 20,25). Daraufhin werden beide einer Begegnung mit Jesus gewürdigt, die so evident ist, dass sie nicht anders können, als ihm zu glauben. Beide stehen für die Leser, besonders Thomas am Ende des Buches. War er »am Abend des ersten Wochentages«, als Jesus bei den Jüngern eintrat, nicht dabei, so trifft das auf die Nachgeborenen im Unterschied zu ihm erst recht und nun grundsätzlich zu. »Selig sind, die nicht sehen und doch glauben«, lautet Jesu letztes Wort an Thomas, das in Wahrheit an die Leser geht, denen die Möglichkeit unmittelbarer Begegnung mit ihm, ihn »zu sehen«, entzogen ist. Dafür besitzen sie das Buch, das – wie es gleich anschließend heißt – »geschrieben« ist, damit sie glauben und glaubend das Leben haben »in seinem Namen« (20,31). Ist das die Situation der Nachgeborenen, dann lässt sich die aufgeworfene Frage nach dem Mündig-Werden ihres Glaubens folgendermaßen präzisieren: Wie kann ihnen, die aufgrund der im Buch aufbewahrten Worte Jesu glauben, eine Jesus-Begegnung zweiten Grades zuteilwerden, eine Begegnung wie bei Thomas, die sich jetzt eben nicht mehr nur auf das Zeugnis anderer stützt, sondern zu einem erkennenden Glauben führt, der von eigenem Licht erfüllt ist, eben »Werk Gottes« ist, das am Glaubenden offenbar wird?⁶⁰

Die johanneische Antwort auf diese Frage hat zwei Seiten, von denen die eine die theologische Wertung des Gemeindebuchs betrifft, die andere die Weise, wie der Leser dieses Buch in der eigenen Existenz bewahrheitet sieht. Zum ersten Aspekt lässt sich auf Joh 14,21.23 verweisen, wo der Abschied nehmende Jesus den Seinen erklärt: »*Wer meine Weisungen hat und sie bewahrt* (ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς), jener ist es, der mich liebt; wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt, und ich liebe ihn und werde mich ihm *offenbaren*« (ἐμφανίσω αὐτῷ). Auf die Frage des Judas, warum Jesus sich »nicht der Welt«, sondern nur seinen Jüngern »offenbaren will«⁶¹, wiederholt V.23 Jesu Aussage von V.21,

stellung des Problems der Hörer ›zweiter Hand‹ gemacht« (mit Verweis auf S. *Kierkegaard*, Philosophische Brocken, ebd. Anm. 4).

60 Vgl. neben Joh 9,3 auch 6,29: »Dies ist das Werk Gottes (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ), dass ihr an den glaubt, den jener gesandt hat.«

61 Damit knüpft der Autor an 7,4 an, greift möglicherweise aber auch einen paganen Einwand auf, der gegen die frühchristliche Verkündigung der Auferstehung erhoben wurde, insofern sie von der Glaubwürdigkeit der ersten Zeugen abhing; vgl. Apg 10,41. Sollte Letzteres der

verstärkt und variiert sie: »Wenn jemand mich liebt, *wird er mein Wort bewahren* (τὸν λόγον μου τηρήσει); mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen«. Nach Ansicht des Trägerkreises hinter dem Evangelium sind Jesu »Weisungen« oder »Worte« nirgendwo anders aufbewahrt als im Evangelienbuch selbst. Die Pointe der beiden Sprüche lautet dann: Wer dieses Buch bzw. die in ihm enthaltenen Worte des Gottgesandten Jesus, wie der »Paraklet« an sie »erinnert« und vergegenwärtigt⁶², in sein Herz einschließt, bei dem nehmen Vater und Sohn »Wohnung« und Jesus »offenbart sich ihm«.

Im Menschen, der Jesu Worte aufnimmt, erfährt solches »Sich-Offenbaren« Jesu eine Resonanz, die auszuloten ein Motiv hilft, das sich durch das Evangelium zieht, nämlich die Herzenskenntnis Jesu. In Joh 2,24f. heißt es programmatisch, dass Jesus »alle erkennt (αὐτὸν γινώσκειν πάντας)« und weiß, »was im Menschen war« (αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκειν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπου)«. Die Samaritanerin bekennt sich zu Jesus vor ihren Mitbürgern, indem sie erklärt: »Kommt, seht einen Menschen, *der mir alles gesagt hat, was ich getan habe!* Ob er wohl der Messias ist?« (Joh 4,29)⁶³. Und in Kap. 21 erklärt Simon Petrus, als Jesus ihn zum dritten Mal fragt, ob er ihn liebt: »Herr, *du weißt alles* (πάντα σὺ οἶδας), du weißt (σὺ γινώσκεις), dass ich dich liebe« (Joh 21,17).

Wer diese und weitere Hinweise im Evangelium⁶⁴ aufgreift und in eine theologische Anthropologie übersetzt, wird bei der gestellten Frage nach der Vollendung der Offenbarung in einem mündig werdenden Glauben einen Schritt weiterkommen. Zu glauben, weil andere in Wort und Tat von Jesus glaubhaft Zeugnis ablegen, ist der Beginn eines Weges, der – entsprechend der Mystagogie des Johannesevangeliums – zu einer Jesus-Begegnung zweiten Grades führt: Die Worte Jesu werden zum Schlüssel, das eigene Leben besser zu verstehen. Die Resonanz, die sie erzeugen, ist

Fall sein, würde darauf eine offenbarungstheologische Antwort erteilt, der zufolge es keine neutrale Zeugenschaft geben kann, sondern nur eine existentiell beglaubigte.

- 62 Vgl. M. Theobald, Ein Gott oder »zwei Götter im Himmel«? Zum Wandel der johanneischen »Paraklet-Sprüche«: V. Burz-Tropper (Hg.), Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium: WUNT 2 (Tübingen 2019) (im Druck); M. Theobald, Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johanneischen Schrifttum: T. Güzelmansur (Hg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung: Cibedo 1 (Pustet-Verlag 2012), 73–207.
- 63 Joh 4,39 spiegelt die Wirkung ihres Wortes wider: »Aus jener Stadt kamen viele Samariter zum Glauben an ihn wegen des Wortes der Frau (διὰ τὸν λόγον τῆς γυναίκος), die bezeugt hatte (μαρτυρούσης): *Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe*«.
- 64 Zu denken ist etwa an 3,21, wo es um die »Offenbarung« der Menschen geht, deren verfehltes Dasein zunächst verborgen, beim Kommen des »Lichts« in die Welt aber »aufgedeckt« wird (vgl. 1 Joh 2,19 und 3,2c), oder an 1,4b (»und das Leben war das Licht der Menschen«), wo das geschöpfliche Sein des Menschen als vom Logos erhellt dargestellt wird, wozu 1,5a den Kontrapunkt setzt, wenn es dort heißt, dass die »Finsternis« der Gottesferne das menschliche Dasein immer wieder verdunkelt.

das wachsende Verstehen dessen, was der Glaubende in seinem Menschsein immer schon »sucht« (Joh 1,38), ein Inne-Werden des »Hungerns und Dürstens« nach dem »Brot des Lebens« und dem Wasser des Heils (Joh 6,35; 4,7–15). »In deinem Licht schauen wir das Licht« (Ps 36,9)⁶⁵. Das Licht der Offenbarung, das Jesus ist, beginnt, die eigenen Lebenslinien in ihrem Auf und Ab zu erhellen. Nach johanneischem Verständnis ist das die Vollendung der Offenbarung. Das Evangelienbuch wird zur Partitur, die das eigene Leben in seinen Tiefen und Höhen zum Erklängen bringt. Die Ursymbole der johanneischen Bildsprache wie Brot, Wasser, Wein, Weinstock, Weg und Licht besitzen ihre Bedeutung letztlich darin, dass sie dem Menschen entsprechen und einen Widerhall bei seinem »Suchen« auslösen.

7. »[D]as eigentliche Wesen der Erkenntnis
(ist) die Liebe« (Karl Rahner)

Lautet Jesu erstes Wort im Evangelium: »*Was sucht ihr?*«, so richtet er am Ende an Maria Magdalena die Frage: »*Wen suchst du?*« (Joh 20,15). Die knappe Episode ist repräsentativ für alles vorweg Erkundete. Weiß Maria zunächst nicht, wer da vor ihr steht, so verändert Jesu Nennung ihres Namens alles: »*Maria!* Da wandte sie sich um«, – es ist nach V.14 ihre zweite, jetzt innere Kehre –, »und sagt auf Hebräisch zu ihm: *Rabbuni*, was bedeutet: *Meister*« (Joh 20,16). »Woran sie ihn erkannt hat, darf bei diesem wunderbaren Geschehen nicht gefragt werden«, kommentiert Rudolf Bultmann. »Fragen kann man nur, welchen tieferen Sinn dieser Bericht hat; und es kann wohl kein Zweifel sein: Der Hirt kennt seine Schafe und »ruft sie bei Namen« (10,3), und wenn sie seine Stimme hören, so erkennen sie ihn. Und vielleicht darf man noch hinzufügen: die Nennung des Namens sagt dem Menschen, was er ist; und so erkannt zu werden, überführt ihn der Begegnung mit dem Offenbarer«⁶⁶.

Karl Rahner bemerkt gegen Ende seiner Betrachtung »Was ist der Mensch?«: »Immer mehr merkt man, wie alle Erkenntnis eben doch nur Weg in die (gewusste und angenommene) Unbegreiflichkeit ist, dass das eigentliche Wesen der Erkenntnis die Liebe ist, in der die Erkenntnis außer sich gerät und der Mensch sich willig loslässt in die Unbegreiflichkeit«⁶⁷. Maria Magdalena will Jesus nicht loslassen. Wenn sie – wie ähnlich zu Beginn des Evangeliums die beiden Johannesjünger – Jesus mit »Rabbu-

65 *F.L. Hossfeld*, in: *F.L. Hossfeld./E. Zenger*, Die Psalmen. Psalm 1–50, NEB 29 (Würzburg 1993), 228: »Das Licht Gottes zu schauen, in seinem Licht zu wandeln (Jes 2,5; Ps 4,7; 89,16), heißt eigentlich erst richtig leben«.

66 *Bultmann*, Evangelium, 532; *Zumstein*, Johannesevangelium, 752f.: »Der Bezug zum eigenen Sein und der Bezug zum Offenbarer sind untrennbar miteinander verbunden«.

67 *Rahner*, Mensch, 46.

ni« anredet, möchte sie das Verhältnis zum irdischen Jesus fortsetzen und nicht wahrhaben, dass die Begegnung mit ihm im Garten nur eine Stufe auf dem Weg zu einem größeren Ziel ist. »Halte mich nicht fest!« sagt Jesus, »denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen«. Jesus nicht festhalten heißt: die nachösterliche Beziehung zum erhöhten »Herrn« nicht mit der vorösterlichen Beziehung zum irdischen Jesus zu verwechseln. Jesu »Aufstieg« (*anábasis*) zum Vater⁶⁸, der als transzendente Wirklichkeit von seiner körperhaften Erscheinung vor Maria Magdalena unterschieden wird, ist von radikal anderer Art, als es selbst die Vorstellung von der Auferweckung eines Toten zu denken aufgibt. Das Wort an Maria, den vor ihr stehenden Jesus nicht »festzuhalten«, ist der Schlüssel zum Verständnis des Osterzyklus Joh 20 insgesamt: Veranschaulicht wird in narrativer Symbolik, was grundsätzlich unanschaulich ist⁶⁹.

Jesus beauftragt Maria Magdalena, den Jüngern, seinen »Brüdern«, wie er sie jetzt zum ersten Mal nennt, zu verkünden: »Ich gehe zu meinem Vater *und* eurem Vater, zu meinem Gott *und* eurem Gott«. Einfacher lässt sich das österliche Geheimnis, in dem Gottes Offenbarung zum Abschluss kommt, nicht sagen: Jesu Tod, der in Wahrheit sein Hingang zum Vater ist, öffnet den Menschen den Weg zum Vater, der damit auch zu *ihrem* Vater wird, zu Gott, der damit auch zu *ihrem* Gott wird. Letztes Ziel von allem ist ihre Adoption, ihre Annahme an Kindesstatt an der Seite ihres Bruders Jesus, die Aufnahme in die Liebe ihres Vaters, die sie bei aller Unbegreiflichkeit des Lebens umfängt.

So gerät die Erkenntnis am Ende tatsächlich »außer sich« und wird zur Liebe, der die Menschen sich loslassend anheimgeben können. Für die johanneische Offenbarungstheologie ist der Gedanke der Agapē Gottes zentral, auch der innere Zusammenhang von Erkenntnis und Liebe. »Seht, welche Liebe uns der Vater gegeben hat, dass wir Kinder Gottes heißen, und wir sind es«, erklärt der erste Johannesbrief (1 Joh 3,1). Und in Gestalt eines Bekenntnisses formuliert 1 Joh 4,16: »[W]ir haben erkannt und sind zum Glauben an die Liebe gelangt, die Gott zu uns hat«.

68 Vgl. 3,13; 6,62.

69 Vgl. M. Theobald, Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20): M. Theobald, Studien zum Corpus Iohanneum: WUNT 267 (Tübingen 2010), 443–471; M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes: M. Theobald (Hg.), Stuttgarter Neues Testament, Bd. 3. Kommentierte Studienausgabe. Einheitsübersetzung mit Kommentaren und Erklärungen (Stuttgart 2018), 334–435, hier 426–428.

Summary

For Karl Rahner the human being is a ›question without any definite answer‹, that is, although human beings have an unquenchable desire to know what do they want to know, this desire will never be fully satisfied. This view does not only have direct implications for the concept of the human person but for that of God as well. Divine self-revelation does not consist in precise answers to the human desire to know but rather it directs the human being towards God as the ultimate incomprehensible question. In this article, I am arguing that the Johannine theology of revelation complies with this view. From an exegetical perspective I am presenting the dynamics of revelation, which result in the insight that any proper understanding of divine self-revelation has at its center ›agape‹ – love, which allows us to go deeper and deeper into the divine mystery.