

II

Gott, Logos und Pneuma

„Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium

Von Michael Theobald, Tübingen

1. Das Johannesevangelium im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte

Mit dem Johannesevangelium bezeugt uns erst eine relativ späte Schrift des Neuen Testaments, daß es über einer *Auseinandersetzung um das biblisch-jüdische Bekenntnis zum einzigen Gott*, das Juden durch das Christus-Bekenntnis des johanneischen Kreises ernsthaft gefährdet sahen, zum Bruch zwischen Synagoge und Kirche kommen konnte. Damit hatte der Ablösungsprozeß einer kontinuierlich in die Heidenwelt hineinwachsenden Kirche vom Judentum, der an verschiedenen Orten nach je eigener Gesetzmäßigkeit verlief, eine neue Zuspitzung erfahren¹. Sieht man einmal von den toratreuen judenchristlichen Gemeinden ab, deren messianisches Bekenntnis zu Jesus keine solche Mutation ihres Judentums bedeuten mußte, daß es nicht mehr als ein zwar neues, aber doch noch im Rahmen des Herkömmlichen verbleibendes Paradigma jüdischen Glaubens gelebt und akzeptiert werden konnte², so entwickelte sich die Jesus-Bewegung vor allem im Stephanus-Kreis, bei Paulus und mit einiger Verzögerung auch in den matthäischen Gemeinden in eine andere Richtung. Hier führte die *Relativierung der Tora* samt jüdischer Halacha unter christologischen Vorzeichen zum Aufbau eines eigen-

¹ Vgl. die Beschreibung dieser Prozesse bei K. Hruby, Die Trennung von Kirche und Judentum, in: ThBer 3 (1974) 135–156, sowie F. Mußner, Traktat über die Juden, München ²1988, 242–253; ders., Das Neue Testament als Dokument für den Ablösungsprozeß der Kirche von Israel, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg 1987, 164–171.

² Siehe nach wie vor die Arbeiten von H.-J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949; ders., Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteienkämpfe in der frühen Christenheit, Bern 1964. H. Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin 1980, 637–647 (Lit.).

ständigen Selbstverständnisses der Jesus-Gemeinden neben dem Israels, wenn auch mit unterschiedlichen Gewichtungen und Resultaten³. Dieses neue Selbstverständnis hatte faktisch die Ablösung der Kirche vom Judentum zur Folge. Dabei profitierte die vor allem von jüdischstämmigen Christen getragene Mission unter Heiden von der Attraktivität des biblisch-jüdischen Monotheismus einschließlich der mit ihm verbundenen hochstehenden Ethik, die ihr viele Anhänger in der griechisch-römischen Welt einbrachte. Sie konnte den Typus der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt übernehmen und weiterbilden⁴, was ein Beleg dafür ist, daß in jenen frühen Stadien des Ablösungsprozesses das selbstverständliche Erbe des jüdischen Monotheismus kein ausdrücklicher Gegenstand der Auseinandersetzung war, jedenfalls soweit es die Quellen zu erkennen geben. Die im „Sch'ma Jisrael“ bekannte Einzigkeit Gottes war die fraglose Voraussetzung auch der christlichen Mission; sie wurde nur neu gewichtet, indem die der Einzigkeit Gottes entsprechende einzigartige Zuwendung Gottes zu seinem Volk nun im Licht des Christusgeschehens als der Heilsbürgschaft Gottes für *alle* Menschen in ihrem universalen Richtungssinn freigelegt wurde⁵.

³ Dabei reicht die Spannweite von der Aufgabe des Ritualgesetzes (Beschneidung, Reinheitstora, Sabbat etc.) in den paulinischen Gemeinden bis zur Gesetzesobservanz der matthäischen Gemeinde (vgl. etwa 5,17–20; 23,2f; 24,20 etc.). Aber auch das Bild des ersten Evangelisten von Jesus dem messianischen Lehrer, der durch sein Wort und sein Leben den Willen Gottes authentisch ausgelegt und darin Gesetz und Propheten „erfüllt“ hat (5,17), führte dazu, daß jetzt die Tora in einem neuen (christologischen) Bezugsrahmen gesehen und von ihm her interpretiert wurde: „*Einer* ist euer Lehrer!“ (23,8; vgl. 5,1–7,30 etc.) (vgl. *F. Mußner*, Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten differentia specifica zwischen Judentum und Christentum, in: Israel hat dennoch Gott zum Trost [FS Sch. Ben-Chorin], Trier 1978, 33–43).

⁴ Zu ihren „immer wiederkehrenden Topoi gehört als erster und wichtigster die Lehre von dem einen, wahren Gott im Gegensatz zur Vielheit der heidnischen Götter, der Preis seiner Einzigkeit, seiner Schöpfermacht, seiner Weisheit, Güte und Vorsehung, ferner der Ruf zur Bekehrung weg von den Götzen und zur wahren, vernünftigen Gotteserkenntnis, die scharfe Kritik des Götzen- und Opferdienstes und endlich die Ankündigung des göttlichen Gerichts über die Frommen und die Unfrommen“ (*G. Bornkamm*, Glaube und Vernunft bei Paulus, in: K. H. Rengstorff [Hrsg.], Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung [WdF 24], Darmstadt 1969, 591–612, hier 595 f). Ebd. 597: „Was schon die jüdische Predigt sagte, hat durch die Christusbotschaft nur seine Legitimation und seine Aktualität erhalten.“

⁵ Zur Rezeption des „Sch'ma Jisrael“ in Röm 3,30 vgl. *E. Grässer*, „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: N. Lohfink u. a., „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 177–205; *M. Theobald*, Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21–31, in: SNTU 6/7 (1981/2) 131–168, hier 164–166; zur Gottesfrage bei Paulus vgl. außerdem *H. Moxnes*, *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NT S. 53), Leiden 1980; *T. Holtz*, *Theologie und Christologie bei Paulus*, in: Glaube und Eschatologie (FS W. G. Kümmel), Tübingen 1985, 105–121.

Erkannte man im Leben und Sterben Jesu, von dessen Auferweckung man überzeugt war, *Gottes Heilsinitiative* in einer *unüberbietbaren, letztgültigen* Weise, dann mußte man Jesu Verkündigung, ja schließlich ihn selbst in den Glauben an den Gott Israels als den „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (Eph 1,3) einbeziehen. Dieser durchaus komplexe Interpretationsvorgang berührte den monotheistischen Grundzug des ererbten Glaubens aber nicht⁶.

Anders scheint es sich nun aber aus *jüdischer* Perspektive zu verhalten, wie sie Joh 10,33 reflektiert. Nachdem Jesus in einer fiktiven Auseinandersetzung mit „den Juden“ erklärt hat: „Ich und der Vater sind eins (ἓν ἔσμεν)“ (10,30), läßt der Evangelist „die Juden“ gegen ihn den Vorwurf der „Blasphemie“ erheben, der nichts weniger als die Verletzung der Einzigkeit Gottes beinhaltet: „Du – ein *Mensch*, der du bist – machst dich selbst zu *Gott*.“⁷ Tatsächlich gibt dieser Vorwurf der „Usurpation (ποιεῖν ἑαυτὸν) einer gottgleichen Stellung und Würde“⁸ an dieser wie an den beiden anderen vergleichbaren Stellen des Evangeliums, 5,18 und 19,7, jeweils die Sicht der Außenstehenden („der Juden“) wieder, die nicht die des Evangelisten ist. Offensichtlich ist das beim Vorwurf der Eigenmächtigkeit. Aber auch die mit ihm verbundene und in 5,18 auf den Begriff gebrachte Kategorie der „Gleichheit mit Gott“, des ἴσον (εἶναι) τῷ Θεῷ, wird der Evangelist nur unter Vorbehalt für eine Bestimmung des Gottesverhältnisses Jesu akzeptiert haben⁹. Diesbezügliche Re-

⁶ Vgl. J. D. G. Dunn, Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning? in: SJTh 35 (1980) 303–336, hier 336: „... because it was the one God of Jewish faith whom those first Christians recognized in and through this Jesus it was a redefinition and not an abandoning of that monotheism. It is thus a fundamental insight and assertion of Christianity that the Christian doctrine of the Trinity is but a restatement of Jewish monotheism.“

⁷ βλασφημία nur hier bei Joh, das Verb noch in 10,36; die Anklage selbst begegnet variiert noch in 5,18 und 19,7, stets im Munde der „Juden“. Vgl. noch Mk 2,7 (βλασφημεῖ τις δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἰς ὁ Θεός;) und 14,64, dazu M. Theobald, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium, in: SNTU 13 (1988) 37–79, hier 47–49.

⁸ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II (HThK IV/2), Freiburg ²1977, 388. An allen drei Stellen, 5,18; 10,33 und 19,7, steht ποιεῖν mit einem reflexiven Objekt.

⁹ Das mag man schon daran erkennen, daß der Vorwurf, ein Mensch suche sich Gott gleich zu machen, ein negativ besetzter Topos der jüdischen Kritik an der hellenistisch-römischen Königsideologie darstellt (vgl. 2 Makk 9,12: μὴ θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν; Philo, LegGai 118; Jos., Ant 19,4 von Caligula: ἐξεθείαζεν τε ἑαυτὸν). Bezeichnend Philo, All I 49: „Selbstgefällig und gottlos ist der Geist, *der sich Gott gleich fühlt* (οἰόμενος ἴσος εἶναι Θεῷ) und *zu schaffen* (ποιεῖν) vermeint, da ihm nur das Erleiden zukommt.“ Damit vgl. Joh 5,17 (κἀγὼ ἐργάζομαι). 18 (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ). Dieselbe Kategorie begegnet auch im Philipperbrief-Hymnus, Phil 2,6, dort allerdings zur Beschreibung des präexistenten Status des Christus, auf den dieser aber in

serven äußert er insbesondere in 5,19 ff. Wir kommen noch darauf zurück¹⁰. Aber dennoch hat der Vorwurf der „Juden“ gegen Jesus einen neuralgischen Punkt des johanneischen Christusbildes getroffen, wenn man sieht, daß das direkte Gottesprädikat zwar nie im Munde Jesu¹¹, so aber doch dreimal ohne jede Reserve an den Rändern des Evangeliums begegnet, und zwar jeweils mit Nachdruck: im Rahmen des Prologs 1,1 und 1,18 zur Charakterisierung des vorweltlichen Logos bzw. des Monogenes, der als der Einzige authentisch Gott ausgelegt hat¹², sowie am Ende des Evangeliums im Bekenntnis des Thomas zum Auferstandenen: „mein Herr und mein Gott (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου)“ (20,28)¹³. Dieses Bekenntnis, ein Ausruf der *Anbetung*, der den Anreden Gottes in den biblischen Psalmen sehr nahe steht¹⁴, führt uns zu einem Gesichtspunkt, der in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge wohl schon zeitig eine Rolle gespielt hat und geeignet ist, die Diskussion um die christologische Verwendung der Gottesprädikation auf eine breitere Basis zu stellen.

Gewiß hat man immer wieder zu Recht betont, daß θεός als Prädikation für Christus nur in den Spätschriften des Neuen Testaments begegnet, und in ihnen auch nur vereinzelt und ohne besonderes Gewicht, vom Johannesevangelium einmal abgesehen¹⁵. Die Konse-

Freiheit verzichtet hat: „nicht für eine Beute hielt er das Sein wie Gott (τό εἶναι ἴσα θεῶ), sondern entleerte sich selbst...“ Zur Beziehung des Erhöhten zu Gott nach Phil 2,11 vgl. unten S. 48 f.

¹⁰ Vgl. unten S. 62 mit Anm. 95 f.

¹¹ Vgl. *R. Schnackenburg*, Joh II (s. Anm. 8) 392f: „Das direkte Gottesprädikat, das der Evangelist selbst nicht scheut (1,1.18; 20,28), wird im Munde Jesu auch im Johannesevangelium vermieden.“

¹² 1,18 ist freilich textkritisch umstritten: vgl. *B. M. Metzger*, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, 198.

¹³ Dabei handelt es sich sprachlich entweder um einen Vokativ (vgl. Bl.-Debr. § 147,3) oder um ein „verkürztes Bekenntnis (ohne σὺ εἶ)“ (von *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium III* [HTThK IV/3], Freiburg ³1979, 396, erwogen). Für die erste Deutung sprechen die Belege der nächsten Anmerkung sowie möglicherweise das zweimalige, emphatisch gesetzte Personalpronomen. Der Ausruf ist in jedem Fall Ausdruck persönlicher Ergriffenheit angesichts der den Jünger überwältigenden Offenbarung des Auferstandenen.

¹⁴ Vgl. vor allem Ps 34,23 LXX ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου; vgl. auch die Gebetsanrede Apk 4,11: ὁ κύριος καὶ ὁ θεός ἡμῶν.

¹⁵ Vgl. etwa *A. E. Harvey*, *Jesus and the Constraints of History* (The Bampton Lectures 1980), London 1982, 157.176–178; s. Tit 2,13 (?); Hebr 1,8 f (Ps 45,7f); 2 Petr 1,1 (?); 1 Joh 5,20. Röm 9,5 und 1 Tim 3,16 (v.l.) scheiden textkritisch aus. Dazu auch *O. Cullmann*, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, 314–323 („Die Bezeichnung Jesu als Gott“). Die jüngste Untersuchung zum Johannesevangelium: *J. H. Neyrey*, „My Lord and My God“: The Divinity of Jesus in John’s Gospel, in: SBL 1986 Seminar Papers, Atlanta 1986, 154–159.

quenzen, die man aus dieser Beobachtung gezogen hat, treffen aber nicht immer zu und leiden oft an der Fixierung auf die Prädikation als solche¹⁶. So erkennt z. B. P. von der Osten-Sacken in ihrer Verwendung im Johannesevangelium „Ansätze einer folgenreichen, Jesus deifizierenden Ausprägung seines Verhältnisses zu Gott“¹⁷ und argwöhnt mit H. Conzelmann hinter Joh 1,1 („und Gott [θεός] war der Logos“) „Ditheismus“, der vor dem „Zeugnis Israels von dem einen Gott“ nicht bestehen könne¹⁸. Die Folge dieser Einschätzung ist die Isolation des Johannesevangeliums im Neuen Testament, die dem überragenden Gewicht, das ihm in der Ausbildung der späteren kirchlichen Christologie wirkungsgeschichtlich zuteil wurde, stracks zuwiderläuft: „Die Behauptung, daß das Wirken Jesu Christi in Wort und Tat nur unter der Voraussetzung seines Verständnisses als *Gott* ‚zur Rettung für jeden Glaubenden‘ (Röm 1,16) aussagbar und gültig sei, hätte allenfalls *einen* Zeugen im Neuen Testament als Stütze, nicht die biblisch erforderlichen zwei oder drei.“¹⁹

Diese Sicht scheint die Problematik nun aber doch ungebührlich zu vereinfachen. Zum einen wird man auf den biblischen Hintergrund der johanneischen Prädikation Jesu als θεός verweisen²⁰ sowie auf die Tatsache, daß auch jüdischerseits unter bestimmten Bedingungen die Gottesbezeichnung verwendet werden konnte, wenn nicht der einzige Gott gemeint war. Man denke etwa an Philos Rede vom Logos als Schöpfungsmittler, den er einen „zweiten Gott“ genannt hat, oder an seine Äußerungen zu Mose den „Gott für Pharaon“²¹. Himmlische Wesen neben JHWH konnte man mit *ʾhym* be-

¹⁶ Vgl. O. Cullmann, *Christologie*, a. a. O. 316: „Schon im Altertum maß man offenbar der Frage, ob Jesus ‚Gott‘ genannt worden sei oder nicht, zu Unrecht großes Gewicht bei ... Daher die vielen Textvarianten gerade an den hier zu nennenden Stellen.“ Aufgrund der Implikationen insbesondere des κύριος-Titels meint er zu Recht, daß „die Frage, ob Jesus auch *tatsächlich* als ‚Gott‘ bezeichnet wird, nur mehr untergeordnete Bedeutung“ besitze. Anders A. E. Harvey, *Jesus*, a. a. O. 154–158.

¹⁷ *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch* (ACJD 12), München 1982, 182.

¹⁸ Ebd. 182f. „Der Logos ist bei Gott, und er ist Gott. Herrscht hier Ditheismus? Die jüdische Weisheit ist das erste Geschöpf und damit von Gott abgerückt. Der johanneische Logos dagegen ist nicht geschaffen. In der Tat schimmert die Vorstellung von zwei Göttern durch“ (H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 366).

¹⁹ Ebd. 183 (Hervorhebungen von mir)

²⁰ Vgl. etwa G. Reim, *Jesus as God in the Fourth Gospel: the Old Testament Background*, in: NTS 30 (1984) 158–160; J. H. Neyrey, „I said: You are Gods“: Psalm 82: 6 and John 10, in: JBL 108 (1989) 647–663.

²¹ Zum ersten vgl. All II 86 sowie Som I 228–230 (im Rahmen einer Diskussion zur

zeichnen²². An der Verwendung der Gottesprädikation als solcher scheint sich die Verträglichkeit dieser Aussagen mit dem biblisch-jüdischen Monotheismus also nicht entschieden zu haben. Es mußten noch andere Fakten hinzukommen, weshalb man im Fall der entstehenden Christologie der frühen Kirche auch tiefer ansetzen wird. Da aber scheint das *Kriterium der Anbetung des einzigen Gottes* eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Wenn die Wahrheit des Gottes Israels keine in sich ruhende metaphysische Wahrheit ist, sondern der Anspruch seiner eifersüchtig gehüteten Heiligkeit, der nichts in dieser Welt gleicht, dann bewahrheitet sie sich auch nicht im intellektuellen Nachvollzug, sondern nur in der dem Heiligen *ausschließlich* geschuldeten *Anbetung*, die nach jüdischem Verständnis unteilbar ist²³.

Historisch bewähren muß sich diese Einsicht zum Beispiel an der Frage, ob es im Judentum des zweiten Tempels so etwas wie einen „Engelkult“ gab. Einen solchen glaubte noch W. Bousset in seinem einflußreichen Werk „Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter“²⁴ als eine „den Monotheismus beschränkende Unterströmung“²⁵ erschließen zu können, al-

Frage: εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσι θεοί, mit der Antwort: „der wahrhaftige Gott ist nur einer“; Quaest in Gn II 62, zum zweiten vgl. Det 161, im Anschluß an Ex 7,1 (LXX: ἰδοὺ δέδωκά σε θεὸν Φαραώ ...); allerdings schränkt Philo dort ein: „Mose, als er ‚zum Gott Pharaos‘ erwählt wird, ist er das nicht in Wahrheit (πρὸς ἀλήθειαν) geworden, sondern wird nur dem Schein nach (δόξει) dafür gehalten. Denn wohl kenne ich Gott als Gebenden und Schenkenden, dagegen kann ich ihn mir als einen, der gegeben wird, nicht denken; es heißt aber in der Heiligen Schrift: ‚Ich gebe dich als Gott dem Pharaos‘ (Ex 7,1), wobei der, der gegeben wird, sich passiv, nicht aktiv verhält. Das wahrhaft Seiende aber muß aktiv, nicht passiv sein.“ – Ex 7,1 wirkt auch in Sir 45,2 (hebr. Text, anders LXX) nach. Vgl. auch Ex 4,16.

²² So spricht z. B. das Qumranfragment 11QMelch Z.10 im Anschluß an Ps 82,1, von Melchisedek als *Thym*; vgl. dazu A. S. van der Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, in: OTS 14 (1965) 354–373, hier 367 f. Interessanterweise wird derselbe Psalm (82,6) auch in Joh 10,34 als Antwort auf den Blasphemie-Vorwurf herangezogen: „Jesus erwiderte ihnen: Ist nicht in eurem Gesetz geschrieben: *Ich habe gesagt: Götter seid ihr* (ἐγὼ εἶπα: θεοί ἐστε = LXX).“ Dazu J. H. Neyrey, Gods (s. Anm. 20) 647–649.

²³ „Die prophetische Erkenntnis Gottes geht aus dem religiösen Grunderlebnis hervor, daß Gott anders ist als alles, anders als alle Welt und Natur, anders als alles Geschick und alles Verhängnis, anders als alles Geschaffene und werdende, Irdische und Profane. Er ist von dem allem verschieden, über das alles erhaben, oder wie die Heilige Schrift es nennt, er ist der *Heilige*. Und er ist darum der *Eine*, der Einzige, der, dem keiner und keines gleicht. ‚Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich sei, spricht der Heilige!‘ Er ist der Eine, und darum soll der Mensch sich für ihn, gegenüber allem und gegen alles, entscheiden, und darum darf der Mensch ihm allein, und keiner Kraft der Natur und keiner Gestalt des Schicksals dienen“ (L. Baeck, Das Wesen des Judentums, Darmstadt 1966, 100 f.).

²⁴ In dritter, verbesserter Auflage hrsg. von H. Gressmann (HNT 21), Tübingen 1926, 320–331 („Angelologie“).

²⁵ Vgl. die Überschrift des 5. Abschnitts: „Der Monotheismus und die den Monotheis-

lerdings nur auf Grund zweideutiger Indizien²⁶. L. W. Hurtado hat diese These zuletzt 1988 in einer wichtigen Studie²⁷ überprüft mit dem Ergebnis, daß von einer „Erweichung des Monotheismus“²⁸ bzw. dessen schleichen- der Erosion nicht die Rede sein könne. Dasselbe gelte auch von dem, was Bousset mit einem wenig glücklichen Begriff „Hypostasen-Spekulation“ ge- nannt hat. Um so profilierter erscheint dann die für unser Thema belang- volle Hauptthese der Studie von Hurtado. Diese ist gegen die von Teilen der religionsgeschichtlichen Schule vertretene Ansicht gerichtet, die „Urge- meinde“ hätte, „selbst wenn sie Jesus ihren Herrn genannt haben sollte, ihn nicht kultisch verehrt“; seine Verehrung als göttlicher Kultheros sei viel- mehr als Depravation des Ursprünglichen erst in hellenistischem Milieu ge- wachsen²⁹. Demgegenüber entwickelt Hurtado das Modell einer schon in den frühen christlichen Gemeinden Palästinas erfolgten „Mutation“ des jüdi- schen Monotheismus³⁰, wobei er in dieser genetischen Metapher beides zu- sammenschaut: Identität und Wandel. Hintergrund dieser Entwicklung sei die im Frühjudentum verbreitete und in seinen unterschiedlichen Richtungen mannigfach variierte Vorstellung gewesen, die Weltwirksamkeit des transzendenten Gottes in Schöpfung, Geschichte und Erlösung sei jeweils durch einen besonderen Repräsentanten Gottes vermittelt („chief agent“), etwa durch die personifizierte Weisheit, den „Menschensohn“ (äthHen)

mus beschränkenden Unterströmungen“ (302–357). Zu diesen rechnet er neben der „Angelologie“ auch den „Dualismus“, die „Dämonologie“ sowie die „Hypostasen-Spe- kulation“. „In das offizielle Judentum und die führenden Kreise“ sei der Engelkult „freilich nicht eingedrungen“ (330).

²⁶ Ebd. 330f: Rückschlüsse aus zumeist christlichen Quellen, in denen er Polemik ge- gen Engelkult vermutet: Hebr 1f; Apk 19,10; 22,8 etc.; die Wendung ὁμοσεβία τῶν ἀγγέλων (= Verehrung der Engel) Kol 2,18 ist freilich nach wie vor umstritten. Geht es um Engelverehrung (Gen. obj.) oder um „Gottesdienst der Engel“ (Gen. subj.)? Vgl. E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (EKK 12), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1976, 122. Diskutabel auch Ps-Philo, LibAn 13,6 (dazu C. Dietzfelbinger, JSHRZ II/2, 137 Anm.).

²⁷ One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, Philadelphia 1988 (zur Auseinandersetzung mit Boussets „Religion des Judentums“ vgl. 22–35). Dazu vgl. P. A. Rainbow, Jewish Monotheism as the Matrix for New Testa- ment Christology: A Review Article, in: NT 33 (1991) 78–91.

²⁸ W. Bousset, Religion (s. Anm. 24) 357, im Blick auf jüdische Weisheitsspekulationen: „Wir können das, was hier vor sich gegangen ist und was namentlich in der Theo- logie des Paulus wirksam wird, eine gewisse Erweichung des Monotheismus nennen, der Jesus selbst fremd gegenübersteht. In der Engellehre, dem Dualismus und der Dä- monologie und letztlich in der Hypostasenlehre hat das Judentum dem Christentum ein nicht in jeder Beziehung heilvolles Geschenk gemacht“ (!).

²⁹ So R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen⁶1968, 54, im Anschluß an W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen⁵1965. Heute erscheint uns Bultmanns Argu- mentation angesichts der auch von ihm zugestandenen Herkunft des eschatologischen Gebetsrufs μαράνα θά (1 Kor 16,22) aus der Urgemeinde gequält: „er ist gleichfalls kein Beweis dafür, daß diese Jesus als den Herrn angerufen hat; denn er kann ur- sprünglich Gott gegolten haben, wenn er auch später auf Jesus bezogen wurde (vgl. Apk 22,20)“ (55). Zum Gebetsruf vgl. J. A. Fitzmyer, Art. κύριος, in: EWNT II 817; G. Schneider, Art. μαράνα θά, in: EWNT II 947f (Lit.).

³⁰ Ebd. 93–128.

oder durch einen besonderen Engel des Herrn wie Michael oder „Melchisedek“ (11 Q Melch)³¹. Diese Vorstellung habe es den Christen ermöglicht, ihr Bild vom auferweckten und zu eschatologischer Gottesrepräsentanz erhöhten Jesus im Rahmen solcher strukturellen Vorgabe auszuformen und *gleichzeitig* das überkommene Bekenntnis zum Monotheismus festzuhalten. Das innovative Element an diesem Prozeß, der sich mit der Zeit als mehr als nur ein Paradigmenwechsel *innerhalb* jüdischen Denkens herausstellte, habe dann darin bestanden, daß der zu Gott Erhöhte und zur Rettung im kommenden Gericht wiedererwartete Kyrios Jesus in die Verehrung und Anbetung des einzigen Gottes miteinbezogen wurde. Dieser Vorgang vollzog sich nach Hurtado, der von der Entstehung einer „binitarian devotion“³² spricht, lange vor seiner theologischen Problematisierung zunächst einmal in einer ganz bestimmten *Glaubenspraxis*, in welcher der erhöhte Kyrios im Gebet, das die jüdische Tradition allein Gott vorbehielt, angerufen (vgl. Apg 7,59f; 2 Kor 12,8f; 1 Thess 3,11–13), in Hymnen besungen (Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1 Tim 3,16) und in Bekenntnissen (Röm 10,9) akklamiert werden konnte³³. Bezeichnend für die sich hier äußernde Mutation ist gewiß der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6–11, dessen Exhomologese V. 11 nach Jes 45,23 gebildet ist, also auf den Kyrios Jesus das überträgt, was der Prophet von JHWH bezeugt:

³¹ Hurtado erkennt drei Typen, in denen sich die Vorstellung vom „chief agent“ ausgebildet habe: 1) „Personified Divine Attributes as Divine Agents“ (Weisheit, Logos), 2) „Exalted Patriarchs as Divine Agents“ (Enoch etc.), 3) „Principal Angels“. Hinter diese idealtypische Sicht kann man Fragezeichen setzen, vgl. *P. A. Rainbow*, Monotheismus (s. Anm. 27) 84.88 Anm. 22.

³² Ebd. 124 u.ö.

³³ Ebd. 100–114. Freilich wird man zur Erklärung jener Mutation des jüdischen Monotheismus nicht bei einem solchen Rekurs auf die Gemeindepraxis stehenbleiben können, sondern weiterfragen müssen, wie es denn dazu kam, daß man den erhöhten Kyrios in die Anbetung Gottes mit einbezogen hat (so auch *P. A. Rainbow*, Monotheismus [s. Anm. 27] 86ff, der Ps 110,1 und Dan 7,13 für diesen Vorgang maßgeblich verantwortlich macht). Überzeugt davon, „daß neutestamentlich der Anbetungsakt früher ist als die ‚Gott-Prädikation‘“, stellt *H. Schürmann* (brieflich am 18. April 1991) die johanneisch inspirierte Frage: „Könnte nicht vielleicht auch die intensive Erfahrung ‚des Lebens‘ stärker und grundlegender mitgewirkt haben bei der trinitarischen Artikulation als zeitgenössische Apologetik und religionsgeschichtliche Vorgaben? Jedenfalls war das gewiß in der Dogmengeschichte durch die Jahrhunderte so, in denen die Spiritualität der Heiligen mehr wußte als Konzilien und Scholastik.“ Historisch betrachtet, würde das bedeuten, daß man die durch Ostern in Bewegung gebrachte soteriologische Reflexion der frühen Kirche über den Heilssinn des Lebens und Sterbens Jesu als den vielleicht entscheidenden Faktor für jene Mutation mit in Rechnung stellen müßte. Auf johanneischer Ebene wird man auf die zentrale Bedeutung von $\zeta\omega\eta$ für das Christusbild des Evangeliums denken (vgl. unten S. 50 Anm. 37; S. 53f; S. 62f Anm. 96f). – Zur Rolle Jesu im frühchristlichen Gottesdienst vgl. *O. Cullmann*, Christologie (s. Anm. 15) 221.320; *A. W. Wainwright*, The Trinity in the New Testament, London 1962, 93–104 („The Worship of Jesus Christ“); *G. Lohfink*, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi? (1974), in: ders., Studien zum Neuen Testament (SBAB 5), Stuttgart 1989, 245–265; *R. T. France*, The Worship of Jesus: A Neglected Factor in Christological Debate? in: H. H. Rowdon (Hrsg.), Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie, Leicester 1982, 17–36.

„auf daß im Namen Jesu *jedes Knie sich beuge ... und jede Zunge bekennen wird*: κύριος Ἰησοῦς Χριστός“³⁴. Wenn dem hinzugesetzt ist: „zur Herrlichkeit Gottes“³⁵, dann soll damit wohl klargestellt werden, daß jene Exhomologese mit der Verherrlichung des einzigen Gottes nicht konkurriert, sondern in sie einzubeziehen ist, wie auch der Kyrios Jesus durch seine Erhöhung selbst „gleichsam in ihn integriert“ (T. Holtz) worden ist.

Behält man diese in christlicher Frömmigkeitspraxis implizierten, zeitigen christologischen Vorgänge im Auge, dann wird man sich nun auch davor hüten, das Johannesevangelium und seine Christusverkündigung in der frühchristlichen Theologiegeschichte zu isolieren. Nur fragt sich, warum jene christologische Mutation des jüdischen Monotheismus – die Einbeziehung des Erhöhten in die *Verehrung Gottes* – gerade in *seinem* Umkreis als Konfliktpotential aufgebrochen ist und die johanneische Gemeinde von ihrer Mutterreligion abgesprengt hat und unter welchen Bedingungen das geschah. Diese werden auf ihrer Seite, aber auch der des beteiligten frühen rabbinischen Judentums zu suchen sein. Jedenfalls bestimmt jene Mutation als Substruktur das Denken des Evangeliums, bevor sie in begrifflichen Prägungen, etwa der Übertragung der θεός-Prädikation auf Jesus, zu greifen ist³⁶. Einen prägnanten Ausdruck hat

³⁴ Dazu T. Holtz, *Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus*, in: *Christus Bezeugen* (FS W. Trilling), Freiburg 1990, 55–66, hier 60. Vgl. auch ebd. 61 seine erhellenden Aussagen zu 1 Kor 8,6: Mit der κύριος-Prädikation „wird dem auferstandenen Jesus *Partizipation an dem Gott*, von dem die Schrift Kunde gibt, zugesprochen. Er wird dadurch nicht neben Gott gestellt, sondern dadurch, daß er zum Werkzeug und Träger von Gottes Handeln an der Welt gemacht wird, *gleichsam in ihm integriert*. Es ist das entscheidende Moment des früh formulierten Satzes 1 Kor 8,6, das Bekenntnis zum Monotheismus zu wahren und doch zugleich die Gottheit des Kyrios Jesus auszusagen.“

³⁵ Dabei kann offenbleiben, ob diese doxologische Wendung von Paulus gezielt hinzugefügt worden ist, wie W. Thüsing, *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (NTA NF 1), Münster 1969, 46–60, mit guten Gründen behauptet hat.

³⁶ Abgesehen von der vorausgesetzten überholten religionsgeschichtlichen Verortung des von Bousset so genannten „Kyrioskultes“ treffen seine folgenden Sätze aber doch ins Schwarze: „... das Hauptmotiv, das hier nach vorne drängt, ist eben das praktisch-kultische. Hat der Herr Jesus einmal eine solche Stellung im Kultus der Christen bekommen, wie es oben nachgewiesen wurde, dann muß er auch Gott sein. Nur (einem) Gott singt man beim Gottesdienst Hymnen. Das Urteil des Plinius vom *carmen quasi Deo dicere* spiegelt einfach das naive Empfinden der Zeit wieder. Der herrliche und hochheilige Namen, dessen Kraft man in der Taufe herabrufft, um den man sich in der Eucharistie sammelt, ohne den kein gottesdienstliches Gebet und keine Doxologie möglich ist, zu dem man in den weitesten Kreisen selbst betet, den man bekennt, für den man kämpft, leidet und stirbt – das muß der Name Gottes sein, unbeschadet aller berghohen Schwierigkeiten und Paradoxien, in die man sich dadurch verwickelt“ (Kyrios Christos [s. Anm. 29] 247). Ebd. spricht Bousset von einer „von allen Reflexionen freie(n), urkräftige(n), religiöse(n) Empfindung“, in der er „auch ein Stück monothei-

der Vorgang in Joh 5,23 gefunden, wo es heißt: „Alle sollen den Sohn ehren (τιμῶσιν), wie (καθὼς) sie den Vater ehren (τιμῶσιν).“ Was dieser Zielsatz, nach Indizien des unmittelbaren Kontextes zu urteilen, in Antizipation der österlichen Vollmachtsstellung Jesu formuliert³⁷, ist dann am Ende des Buches in das Bekenntnis des Thomas übersetzt, das dieser angesichts der ihn überwältigenden Epiphanie des Auferstandenen spricht: „mein Herr und mein Gott“ (20,28). Wird προσκυνεῖν im Johannesevangelium durchgehend von der (kultischen) Anbetung Gottes gebraucht (4,20–24³⁸; 12,20), dann fällt von daher auch Licht auf die Geste der fußfälligen Verehrung Jesu durch den sehend gewordenen Blindgeborenen (9,38)³⁹. Als topisches Element der ehrerbietigen Huldigung vor dem Wundertäter (Mk 5,6; Mt 8,2; 9,18) gewiß keine Geste der „formellen Anbetung Jesu“⁴⁰, ist sie im Kontext aber dennoch zur Verehrung des Menschensohns (9,35–37) als „göttlicher Gestalt“ vertieft worden⁴¹. Durch ihren Vollzug erfüllt jetzt der Geheilte, wie einst J. Horst bemerkte, das δὸς δόξαν τῷ θεῷ (9,24) „in Wahrheit“⁴².

In einem ersten Gedankengang ist nun der Frage nachzugehen, ob es denn sachgemäß ist, wenn W. Bousset, veranlaßt durch Joh 5,23, von einer „Verdoppelung des Objektes des christlichen Kultus“ spricht⁴³. Wie hat das Evangelium selbst den jüdischen Vorwurf der blasphemischen Verletzung des Monotheismus verarbeitet? In

stischen Empfindens“ stecken sieht: „Gott allein soll man anbeten und verehren.“ Wichtig die Beobachtung von A. F. Segal, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25), Leiden 1977, 215: „Most of the passages suggesting that the title ‚God‘ was predicated of Jesus are in hymns or doxologies [Joh 1,1.18; 20,28; Röm 9,5; Hebr 1,8; 2 Petr 1,1], which indicate that the title of God was applied to Jesus more quickly in liturgical contexts than in narrative or epistolary literature.“

³⁷ Vorangeht die Ankündigung, daß der Vater Jesus noch „größere Werke als diese“ (die Heilung des Gelähmten und andere Zeichen) „zeigen wird“ (V. 20). Die „größeren Werke“ aber sind solche, die er nach seiner Erhöhung wirken wird: die eschatologische Lebensspendung an alle, die an seinen Namen glauben werden (5,21.24).

³⁸ 9mal erscheint hier das Verb προσκυνεῖν, 1mal das Substantiv προσκυνηταί!

³⁹ 9,38: „er aber sagte: ich glaube, Herr, und verehrte ihn fußfällig (καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ).“

⁴⁰ R. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 8) 323.

⁴¹ R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 191968, 257 Anm. 8. Durch solche Vertiefung, so bestätigt R. Schnackenburg, ebd., unsere oben angedeutete These von der christologischen Mutation des jüdischen Monotheismus, „wird der Fortschritt des Mannes von seinem jüdischen Glauben (V. 31–33) zum christlichen Glauben manifestiert“ (Hervorhebung von mir). Vgl. auch ebd. 323 Anm. 2! Die differentia specifica wird in der Anbetung greifbar.

⁴² J. Horst, Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart (NTF 3/2), Gütersloh 1932, 293. Zu Joh insgesamt ebd. 292–307.

⁴³ Kyrios Christos (s. Anm. 29) 157.

einem zweiten Schritt soll dann die johanneische Mutation des jüdischen Monotheismus anhand von Beobachtungen zu den zahlreichen Texten des Evangeliums mit „trinitarischer“ Struktur profiliert werden, also Texten, die Gott, Sohn und Geist in einer besonderen Beziehung zueinander sehen. Hinweise zur Logoschristologie des Prologs an dritter Stelle setzen noch einmal einen eigenen Akzent. Was es bedeutet, daß das Evangelium Theologie im Medium der Erzählung treibt, soll abschließend bedacht werden.

2. Ein Schisma und seine Folgen. Die Antwort der johanneischen Gemeinde auf den jüdischen Vorwurf des „Ditheismus“

Am Beginn der Überlegungen soll eine Vorbemerkung zur literarischen Problematik des Evangeliums stehen. So dornig und für manch einen auch aussichtslos das Unterfangen einer literarkritischen Analyse des mehrschichtigen Werkes anmuten mag⁴⁴, seine Spannungen, Brüche, Ablagerungen und offensichtlichen Überarbeitungen vorgegebener Überlieferungen zwingen nach wie vor dazu, an einem historisch plausiblen Modell seiner Genese zu arbeiten. Auch wenn bisher diesbezüglich alles andere als Übereinkunft erzielt wurde, so scheint es dennoch vertretbar und heuristisch von Wert zu sein, von der literarischen Überlagerung des ursprünglich am Loslösungsprozeß der eigenen Gemeinde vom Judentum orientierten Buches durch seine binnenkirchliche, bereits eine interne Konfliktgeschichte reflektierende Relecture auszugehen⁴⁵. Läßt z. B. die in Joh 6 erzählte galiläische *Spaltung des Jüngerkreises* unter dem Eindruck der eucharistisch zugespitzten Rede Jesu den bis zum gegenseitigen Zerwürfnis führenden christologischen Streit der späteren johanneischen Gemeinde transparent werden, wie ihn der 1. Johannesbrief bezeugt, dann hat sich diese Sicht der Geschehnisse über eine ursprünglichere Schicht gelegt, in der es allein um den von den „Juden“ in Zweifel gezogenen Offenbareranspruch Jesu ging, das vom Himmel stammende, wahre Lebensbrot zu sein⁴⁶.

⁴⁴ Vgl. zuletzt *M. Hengel*, *The Johannine Question*, London/Philadelphia 1989, 83–108.

M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA NF 20)*, Münster 1988, 298–300. Ein Beispiel: „Die literarische Genese des Diptychons Joh 1“ (ebd. 438–370).

⁴⁶ Vgl. zuletzt *L. Wehr*, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium (NTA NF 18)*, Münster 1987; *J. Kügler*, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu*

Diese Schicht, für die Kapitel 6 nach Abzug der eucharistischen Bearbeitung als repräsentatives Beispiel stehen mag, war wohl die tragende Schicht des Evangelienbuches, das ursprünglich dem Ziel diente, die Ablösung der eigenen Gemeinde von der Synagoge verstehbar zu machen. Der Evangelist bewerkstelligte das, indem er durch Verschmelzung der Horizonte⁴⁷ die Vita Jesu so erzählte, daß in ihr schon die eigene Gegenwart vorweg erhellt und ihr der Charakter des Unvorhergesehenen genommen wurde. In der von Anfang an zum Scheitern verurteilten Kommunikation Jesu mit „den Juden“ sah er die Trennung seiner Gemeinde vom Judentum vorgezeichnet, so daß der gegenwärtige Zustand nur als Ergebnis des längst Entschiedenen erschien und im Leben Jesu seine theologische Legitimation erfuhr: Es konnte nicht anders kommen, als daß die Gemeinde mit ihrem christologischen Bekenntnis aus dem Judentum herauswuchs⁴⁸.

Wenn wir uns im folgenden bei dieser Schicht der Auseinandersetzungen Jesu mit „den Juden“ aufhalten wollen, dann sei gleich vorweg bemerkt, daß diese nicht der unmittelbare Reflex des johanneischen Traumas sind, aus der Synagoge ausgeschlossen worden zu sein⁴⁹, sondern den Prozeß einer eindringenden theologischen Verarbeitung des Erfahrenen voraussetzen. Insbesondere zeigt sich das an dem sie beherrschenden Dualismus zwischen dem Offenbarer und der ihm gegenüberstehenden ungläubigen Welt, in dem der Legitimationsdruck einer kleinen religiösen Minderheit angesichts einer übermächtigen religiösen Tradition sich weltanschaulich Luft verschafft hat⁵⁰. Auch die Rechtsstreit-Szenen zwischen Jesus und

einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, 180–232. Beide entwickeln freilich ein jeweils eigenständiges literarkritisches Modell, um die festgestellte „Überlagerung“ zu erklären.

⁴⁷ Vgl. F. Mußner, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg 1965; T. Onuki, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“ (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984, 12–14.

⁴⁸ In dieser *gattungsbedingten*, aber auch *theologisch* begründeten Sichtweise unterscheidet sich das Johannesevangelium vom lukanischen Doppelwerk, aber auch von Paulus, nach deren historischem Zeugnis die allmähliche Ablösung der Kirche von der Synagoge Ergebnis *nachösterlicher* Entwicklungen ist.

⁴⁹ Vgl. 9,22.34f.; 12,42; 16,1 f.

⁵⁰ Vgl. W. A. Meeks, Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde, in: ders. (Hrsg.), Zur Soziologie des Christentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt (ThB 62), München 1979, 245–283; zuletzt W. Rebell, Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Jo-

den Juden werden eine reflektierte Antwort der Gemeinde auf den gegen sie gerichteten jüdischen Vorwurf des „Ditheismus“ enthalten. Bevor diese Antwort in Grundzügen skizziert werden kann, muß zunächst noch einmal nachgefragt werden, wie denn *erstens* die Christologie jenes judenchristlichen Kerns der johanneischen Gemeinde aussah, daß sie im Rahmen des Judentums als Verletzung des Monotheismus gebrandmarkt werden konnte, und *zweitens* von welcher Art jenes Judentum war, daß es von seinen eigenen Voraussetzungen her die johanneische Gruppe von sich abstoßen mußte. Auf beide sehr komplexe Fragen kann hier nur in der gebotenen Kürze eingegangen werden⁵¹.

1) Zunächst scheint es, auch nach den Ausführungen des ersten Abschnitts, daß für die jüdische „Außenwahrnehmung“ der johanneischen Judenchristen ihr Bekenntnis zu dem zu Gott erhöhten Christus, in dem sie glaubten, „ewiges Leben zu haben“, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand⁵². Dabei wird ihre Christusverehrung unübersehbar auch ihre liturgischen Versammlungen geprägt haben, wenn die „Fülle der christologischen Würdenamen“ des Evangeliums, aber auch zum Beispiel die „bildhaft-einprägsamen Selbstbezeichnungen“ der Ego-Eimi-Formeln im Gottesdienst der Gemeinde ihren „Sitz im Leben“ hatten⁵³. Manche Redestücke, die im Kontext des Evangeliums im Mund des irdischen Jesus erscheinen, könnten ursprünglich, wie J. Becker vermutet, Aussagen über den Erhöhten und seine Beziehung zu Gott gewesen sein, so zum Beispiel 5,21–23 a:

„... wie (ὡσπερ) der Vater Tote auferweckt und lebendig macht,
so (οὕτως) macht auch der Sohn lebendig, welche er will.
Auch richtet der Vater niemanden,
sondern er hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben,

hannesevangeliums (BET 20), Frankfurt 1987; J. H. Neyrey, *An Ideology of Revolt: John's Christology in Social-Science Perspective*, Philadelphia 1988.

⁵¹ Ihre Beantwortung setzt bereits überlieferungskritische Überlegungen voraus, da die im Evangelium vorliegenden Streitszenen ja schon das Schisma verarbeiten. Insofern deren christologische Akzentsetzungen auf den jüdischen Vorwurf des „Ditheismus“ reagieren, dürfen diese nicht ohne weiteres auch für den Ausgangspunkt des Streites reklamiert werden. Daß die Gemeinde aus den gegen sie gerichteten Vorwürfen auch gelernt haben könnte, sollte man nicht von vornherein ausschließen.

⁵² Vgl. 3,14f (altes Überlieferungsgut der Gemeinde); 12,32.34; 13,31f. Zum „Bekenntnis“ der johanneischen Gemeinde vgl. 9,22 (αὐτόν ὁμολογεῖν χριστόν), 12,42, aber auch 1,20.

⁵³ So die plausible Vermutung von R. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 8) 70; vgl. auch ders., *Das Johannesevangelium I* (HThK IV/1), Freiburg 1979, 325–328 (Exkurs 3: „Die Würdenamen Jesu in Joh 1 – Liturgischer Hintergrund?“).

damit alle den Sohn ehren,
wie (καθώς) sie den Vater ehren.“⁵⁴

Bemerkenswert an dieser Überlieferung ist wohl zunächst die Feststellung, daß sie ein nach jüdischem Denken gemäß Dtn 32,39 als schlechthin göttlich geltendes Privileg, nämlich das der Totenerweckung und der eschatologischen Lebensspendung, auf eine zweite himmlische Figur neben Gott übertragen hat⁵⁵. Die Tatsache, daß in der rabbinischen Polemik der Tannaiten gerade Dtn 32,39 bei der exegetischen Widerlegung binitarischer Häresien eine bevorzugte Rolle spielte⁵⁶, läßt erahnen, wie jene christliche Überlieferung in Kreisen jüdischer Frommen gewirkt haben muß. In ihrer Wahrnehmung der Christus-Verkündigung dominierte gewiß der Eindruck der ἰσότης τῷ θεῷ (vgl. 5,18), des ὁμοίως (5,19) oder ὡσπερ-οὕτως (5,21), also der *Gleichheit des Erhöhten mit dem einzigen Gott*, wie sie auch in den Christus-Logien durchschimmert, in denen der Sohn durch ein einfaches καί sich dem Vater nebenordnet (ὁ πατήρ μου ... κάγω)⁵⁷. Hinzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt.

Mit der angedeuteten Erhöhungschristologie war wohl schon zeitig das Schema vom Weg des Offenbarers verbunden, nach dem dieser als göttliche Gestalt vom Himmel herabgekommen und bei seiner Erhöhung von der Erde in seine wahre Heimat zurückgekehrt war. Die Szenen der Auseinandersetzung Jesu mit „den Juden“ deuten darauf hin, daß es dieser aus der Erhöhungschristologie entwickelte Vorstellungskomplex war, der wesentlich zum Konflikt der

⁵⁴ J. Becker, Das Evangelium des Johannes (ÖTK 4/1), Gütersloh/Würzburg 1979, 237. Zu diesem Überlieferungstück, das er seiner Gattung nach als „beschreibendes Lob der Erhöhungschristologie“ bestimmt, rechnet Becker auch noch die vorausgehenden Verse 5,19b.20a: „Denn der Sohn kann den Vater in seinem Wirken doch wohl nur im Himmel beobachten (V. 19.20a hat Präsens!). So schafft der gemeinsame himmlische Ort die Möglichkeit der Funktionseinheit von Vater und Sohn in bezug auf ihr Wirken an der Welt“ (236). Nach Becker endet das Lob in V. 23 a formal analog zum Hymnus Phil 2,6–11 (237).

⁵⁵ Dtn 32,39: „Sehet jetzt, daß ich, ich es bin (LXX: ἐγώ εἰμι) und außer mir kein Gott ist. Ich töte und belebe, ich schlage und heile, und keiner errettet aus meiner Hand (LXX: καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελίται ἐκ τῶν χειρῶν μου).“ Der letzte Versteil könnte auch hinter Joh 10,29b stehen. Zu Dtn. 32,39 vgl. noch 1 Sam 2,6; 2 Kön 5,7; 2 Makk 7,22f; 4 Makk 18,19; Hos 6,2; JosAs 20,7; Achtzehnbittegebet 2; Röm 4,17 etc. „Der die Toten lebendig macht“ ist vielleicht die wichtigste Gottesprädikation im zeitgenössischen Judentum.

⁵⁶ Vgl. MekhSh p. 81; MekhY 5,4; SifDev 379 (zu 32,39). Dazu A. F. Segal, Powers (s. Anm. 36) 148–150.

⁵⁷ 5,17 („mein Vater arbeitet bis jetzt und ich arbeite“); 10,30 (in umgekehrter Reihenfolge [!]: „Ich und der Vater sind eins“); 10,38 („in mir der Vater und ich im Vater“). Neben dieser Redeform sind von großer Bedeutung die Vergleiche mit ὡσπερ/οὕτως 5,21.26, καθώς/(καὶ) 5,23; 10,15a; 17,21 καθώς/οὕτως 12,50b; 14,31 b etc.

johanneischen Gemeinde mit der Synagoge beigetragen hat⁵⁸. Welche Kategorien bei der Versprachlichung jenes Vorstellungsrahmens ursprünglich führend waren, ist nach wie vor umstritten⁵⁹. Mir scheint, daß die Menschensohn-Vorstellung samt dem ihr inhärierenden Abstieg-Aufstieg-Schema von großer Bedeutung war⁶⁰, denn sie fungiert auch im Evangelium als Rahmenvorstellung und hat aufgrund innerer Verwandtschaft zentrale johanneische Glaubensüberzeugungen an sich gezogen. Das gilt insbesondere für die Ansicht, das „Gericht“ (κρίσις) vollziehe sich schon jetzt an den Menschen, je nachdem, wie sie sich zum Menschensohn stellen; es betrifft aber auch den Dualismus von „oben“ und „unten“, der in der Vorstellung vom Menschensohn als einer auf *Erden* erschienenen *himmlischen* Gestalt seinen christologischen Haftpunkt besitzt⁶¹. Dabei war es wohl der Glaube an die österliche Aufnahme Jesu in die himmlische Welt Gottes, die den Anstoß dazu gab, auf die alte Frage: „Wer ist denn dieser Menschensohn?“ (Joh 12,34) seinen Namen zu nennen⁶². Seinen Aufstieg in die himmlische Welt deutete man als Beweis dafür, daß jene Welt auch seine ursprüngliche Heimat war, aus der er herabgekommen war⁶³,

⁵⁸ Vgl. 6,41 f; 7,25–29, aber auch 3,14.

⁵⁹ U. B. Müller, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140), Stuttgart 1990, 79: „Der Ursprung johanneischer Christologie dürfte jene Anschauung sein, bei der der himmlische Christus bereits mit der präexistenten Weisheit bzw. dem Logos identifiziert ist.“ Greifbar sei dieser Ursprung auch in der „alte(n) Sendungschristologie, die schon Paulus kennt (Gal 4,4; Röm 8,3) und die sich Joh 3,16f eindeutig wiederfindet“. Von der Menschensohnchristologie meint Müller, sie trete gegenüber der „grundlegenden Präexistenz- und Sendungschristologie an Bedeutung zurück“ (ebd.).

⁶⁰ Alte Überlieferung: 3,13; 3,14; 1,51 (vgl. C. Colpe, Art. ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in: ThWNT VIII 470); dazu auch M. Theobald, Fleischwerdung (s. Anm. 45) 389. O. Cullmann, Christologie (s. Anm. 15) 189, meint sogar, die Menschensohnchristologie sei für Joh „paradoxerweise viel bedeutsamer als für die Synoptiker“.

⁶¹ Fleischwerdung 380–392.

⁶² Dieselbe Frage nach dem Menschensohn, die hier die Menge an Jesus richtet, begegnet noch einmal in 9,35 f: „Glaubst du an den Menschensohn?“ (fragt Jesus den geheilten Blinden, und dieser antwortet:) „Und wer ist es, Herr, daß ich an ihn glaube?“ Diese Stellen vermitteln den Eindruck, als ob das Evangelium bewußt an eine jüdische Menschensohn-Erwartung anknüpft. Auch in äthHen 71 wird ein Mensch, freilich aus der Vorzeit, nämlich Henoch, aufgrund seiner Entrückung in die himmlische Welt mit der (vorgegebenen) Menschensohn-Gestalt identifiziert. Diese Identifikation vollzieht sich in der „akklamatorischen Installation“ (K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 285) äthHen 71,14: „Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist, und Gerechtigkeit wohnt über dir, und die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage verläßt dich nicht“ (Übersetzung S. Uhlig, JSRZ V/6, 634).

⁶³ Diese Logik setzt freilich voraus, daß man die Errettung Jesu aus dem Tod durch Gott inzwischen viel stärker christologisch, d. h. auf *Jesu eigene Vollmacht* hin deutete, sich selbst im Tod zu Gott erheben zu können. Das war nach dem johanneischen Chri-

und welcher Würdetitel lag dann näher als der des Menschensohns?

„Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn“ (3,13)⁶⁴.

Einleuchtend scheint die These von U. B. Müller, dieser johanneische Menschensohn sei „ansatzweise in angelologischen Vorstellungskategorien gedacht“ worden, wie man besonders an der mit Botengängen von Engeln verbundenen Terminologie vom Herab- und Hinaufsteigen ersehen könne⁶⁵. Freilich ist der Christus der johanneischen Tradition kein Engel, er ist mehr als das; die Engel sind ihm zugeordnet (1,51). Aber die jüdischen Vorgaben, die in verschiedenen Konzeptionen doch ein konstantes Wissen um einen Prinzipal-Engel verräten – man konnte ihm sogar, wie im Fall des Melchisedech von Qumran, eschatologische Retterfunktionen zuweisen –, zeigen, in welche Matrix jüdischer Vorstellungen sich die johanneische Christologie einzeichnen ließ⁶⁶.

2) Das Judentum, aus dem der johanneische Kreis hervorgewachsen ist – und damit kommen wir zur zweiten Frage –, wird bereits dieser Matrix in der eigenen Tradition Skepsis entgegengebracht haben, bevor es deren spezielle Ausformung und Überhöhung durch die johanneische Christusverkündigung als Verletzung des Monotheismus aus seinem Denkkreis ausgeschieden hat. Dieses Judentum, von dem wir gerne wüßten, wie es auf Philo reagiert hat (wenn nicht schon sein Verschweigen beredt ist), ist nach verbreiteter Meinung der Pharisäismus, der nach der Zerstörung des zweiten Tempels seine ursprüngliche Gruppenexistenz aufgeben mußte und nun in

stusbild nur konsequent, denn so nahm man 5,26 („er hat dem Sohn gegeben, Leben in sich selber zu haben“) beim Wort. Vgl. 2,19 (ἐγερῶ αὐτόν); 22; 10,17f (... ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν); 20,9 (ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). U. B. Müller, Menschwerdung (s. Anm. 59) 75, zum Tod Jesu: „Sein Sterben erscheint ... wie eine souveräne Geste.“ Man darf hinzufügen: auch sein *Auferstehen* aus dem Tod.

⁶⁴ Dieser Satz hat nahezu die Funktion einer „Definition“ des „Menschensohns“ im johanneischen Sinn.

⁶⁵ Menschwerdung (s. Anm. 59) 80, mit Hinweis auf 1,51; 3,13. Vgl. Tob 12,18 (Raphael: „weil unser Gott es wollte, bin ich gekommen“ [ἦλθον BA]).20 („Jetzt aber dankt Gott: Ich steige wieder auf zu dem, der mich gesandt hat [ἀναβαίνω πρὸς τὸν ἀποστείλαντά με]); JosAs 17,9 („jetzt geht er [Michael] wieder hin in den Himmel, an seinen Ort“). Weitere Beispiele ebd. 81–83.

⁶⁶ Vgl. L. W. Hurtado (s. Anm. 27) 71–92; A. S. van der Woude, Melchisedek (s. Anm. 22) 354–373; P. J. Kobelski, Melchizedek and Melchireša' (CBQ.MS 10), Washington 1981 (Lit.).

Gestalt des Rabbinismus, zumal im Synodalprozeß von Javne, in eine das Judentum nach der Katastrophe religiös neu konstituierende und integrierende Gesamtverantwortung hineinwuchs. Die einzelnen Bausteine dieser Hypothese, wie vor allem die Spiegelung der sich konsolidierenden rabbinischen Autorität im johanneischen Gebrauch der Termini οἱ Φαρισαῖοι bzw. οἱ Ἰουδαῖοι (partim) oder mögliche Bezüge von 9,22 etc. zur birkat ha-minim, können hier nicht diskutiert werden⁶⁷. Wichtiger für unsere Problematik ist die sich abzeichnende Grundtendenz der entstehenden rabbinischen Orthodoxie, alle Traditionen über himmlische Mittlergestalten, die in irgendeiner Weise den einzigen Gott repräsentieren, als Gefahr für den Monotheismus zu neutralisieren⁶⁸. Um das sachgemäß zu gewichten, sollte man etwa die nach wie vor großartige Darstellung rabbinischer Gottesvorstellungen von George Foot Moore⁶⁹ studieren. Dieser vermittelt dem Leser einen Eindruck vom religiösen Reichtum der tannaitischen Epoche und von der Lebendigkeit ihres Gottesglaubens, der es freilich in keiner seiner Phasen zuließ, daß irgendeine Macht sich zwischen den Einzigen und sein Volk, zwischen ihm und seine Schöpfung drängte. Ließe sich das an unterschiedlichen Phänomenen aufweisen⁷⁰, so sind für unsere Belange insbesondere die rabbinischen Texte von Interesse, die gegen die von den Rabbinen sogenannten „Zwei-Mächte“ (šty ršwywt)-Häresien polemisieren, ohne diese allerdings näher zu beschreiben⁷¹.

⁶⁷ Gegen einen breiten Konsens löst neuerdings *M. Hengel*, *Question* (s. Anm. 44) 213 Anm. 52 (Lit.). 114 ff, den Bezug der drei fraglichen ἀποσυνάγωγος-Stellen 9,22; 12,41; 16,2 zur birkat ha-minim wieder auf: „The ‚expulsion‘ of Christians from the synagogue took place, rather, in a lengthy and painful process which began even before Paul with the martyrdom of Stephen“ (114 f). Außerdem deutet er die im Evangelium erzählten Kontroversen Jesu mit den Juden als Reflex nachösterlicher Erfahrungen überhaupt: „... the abrupt controversy between Jesus and the Jews in the Fourth Gospel is in no way simply a reflection of the attacks of Jewish opponents on Johannine Christians in the present alone“ (177). Drohen dann aber nicht die besonderen Konturen des Evangeliums wie des hinter ihm stehenden „johanneischen Kreises“ zu verblasen?

⁶⁸ *A. F. Segal*, *Powers* (s. Anm. 36) 263 f: „By the time of the consolidation of rabbinic authority at Yavneh and the attempt at a new Jewish orthodoxy, mediation traditions were seen as a clear and present danger within Judaism.“ 155: „the rabbis opposed any group which emphasized a primary mediator.“

⁶⁹ *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim. Vol I*, Cambridge 1954, 222 f. 226 ff. 357–442 („The Idea of God“).

⁷⁰ Vgl. ebd. 417 ff zu Memra und Schechina. Anders *W. Bousset*, *Religion* (s. Anm. 24) 346 f.

⁷¹ Das tun sie schon deshalb nicht, um nicht noch durch ihre Informationen den Häretikern in die Hände zu arbeiten. Vgl. *G. F. Moore*, *Judaism* (s. Anm. 69) 364–367 mit Note 110. Vgl. auch *C. Thoma*, *Christliche Theologie des Judentums* (CiW 6/4 a.b), Aschaffenburg 1978, 187–190.

Gemeint sind wohl Lehren, die eine Spaltung in Gott selbst hineintragen, sei es im Sinne eines metaphysischen Dualismus, wie ihn die Gnosis kennt, sei es im Sinne zweier komplementärer „Mächte im Himmel“, so daß Gott seine Herrschaft über die Welt oder Israel mit einem oder vielleicht auch mehreren göttlichen Konkurrenten teilen müßte. Ein Text aus dem Homilien-Midrasch PesR 21 (zu Ex 20,2) möge das veranschaulichen:

Dtn 5,4: „von Angesicht zu Angesicht (pnym bpnym) hat der Ewige zu euch geredet.“

„R. Levi (290–320 n. Chr.) sagte: In vielen Gestalten ist er euch erschienen: dem einen stehend (auf der Jakobsleiter), einem andern sitzend (in der Vision Jesaias 6,1), diesem als Jüngling, jenem als Greis; als er aber den Kampf am Schilfmeer für seine Kinder zu führen und die Ägypter zu strafen sich zeigte, erschien er ihnen als junger Mann, denn zum Kampf ist ein junger Mann am geeignetsten (s. Ex. 15,3). Als er sich den Israeliten auf dem Berg Sinai zeigte, um ihnen das Gesetz zu geben, erschien er als Greis, denn die Lehre ist am besten, wenn sie aus dem Munde eines Greises kommt (s. Hiob 12,12; Daniel 7,9).

R. Chiya bar Abba sagte: Wenn der Sohn einer Buhlerin zu dir (Gott) sprechen sollte: Es gibt zwei Götter! so sage ihm: Ich bin derselbe vom Meere und derselbe vom Sinai.

Oder: R. Levi sagte: Mit vielerlei Mienen ist Gott ihnen auf dem Sinai erschienen, mit einer stürmischen (tobenden), drängenden und vernichtenden Miene und mit einer fröhlichen, lachenden und freundlichen Miene. Wieso? Als er ihnen die Bestrafung der Frevler zeigte, erschien er ihnen mit einer stürmischen, drängenden und vernichtenden Miene, als er ihnen aber die einstige Belohnung der Gerechten zeigte, erschien er ihnen mit einer fröhlichen, lachenden und heiteren (freundlichen) Miene. Wenn nun der Sohn einer Buhlerin, sagte R. Chiya bar Abba, zu dir sagen sollte: es gäbe zwei Götter, so sage ihm: Es heißt nicht (Dtn 5,4): Mit Gesichtern reden (dbrw), sondern: Der Ewige *redete* (Singular!) mit euch.“⁷²

Alain F. Segal hat zuletzt diese⁷³ und die übrigen Überlieferungen zum Thema sorgfältig analysiert und auch nach möglichen Gegnern gefragt mit dem Ergebnis, daß eine Eingrenzung auf bestimmte Fronten nicht möglich sei. (Juden-)Christen kommen also nur als eine Gruppe neben anderen in Frage, zum Beispiel apokalyptischen und mystischen Zirkeln, die Gott einen besonderen Engel (wie etwa

⁷² A. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica III, Repr. Hildesheim 1967, 144f. Die älteren Parallelen finden sich in Mek 6,5 zu Ex 20,2 (vgl. auch 3,4) sowie MRS p. 81 zu Ex 15,3. Dort heißt es auch statt „zwei Götter“ „zwei Mächte“, was der gewöhnlichen Terminologie in diesen Überlieferungen entspricht.

⁷³ Powers (s. Anm. 36) 33–59.

Metatron) als Helfer zur Seite stellten, oder auch Gnostikern. In der schwierigen Frage der Datierung kommt Segal zu dem Schluß, daß die rabbinische Polemik gegen die „Zwei-Mächte-Häresien“ nicht früher als in die Zeit Ischmaels und Akibas, also in die zweite Generation der Tannaiten (um 90–130) datiert werden könne. Aufgrund außerrabbinischer Zeugnisse gäbe es aber „viele Hinweise auf höheres Alter“ jener Lehren wie des Widerstands gegen sie⁷⁴. Interessant sind zum Beispiel die LXX-Handschriften des Danielbuches, die in 7,13 nicht wie B und A lesen: „*Zum* (ἕως) Alten der Tage gelangte er (ἔφθασεν) [der Menschensohngestaltige]“, sondern: „*als* (ὥς) Alter der Tage erschien er (παρήν)“, und auch im Fortgang des Textes den Menschensohngestaltigen konsequent mit dem Hochbetagten identifizieren, so daß nun die Rede von der ewigen unvergänglichen Herrschaft sich auf *Gott* und *nicht eine zweite Gestalt neben ihm* bezieht⁷⁵. Bedenkt man, daß nach den rabbinischen Zeugnissen die „Zwei-Mächte“-Häresien sich exegetisch u. a. wohl auch auf den Plural „Throne (wurden aufgestellt)“ Dan 7,9 berufen haben, dann kann man durchaus mit Segal der Ansicht sein, daß jene LXX-Version Spekulationen dieser Art vorbeugen wollte⁷⁶. Im Fall *eines* aus rabbinischer Perspektive „häretischen Kandidaten“ ist Segal sich sicher: bei der johanneischen Gemeinde, die sich zwar nicht expressis verbis dem Vorwurf einer „Zwei-Mächte“-Häresie, so aber doch dem einer „Zwei-Götter“-Lehre, des „Ditheismus“, ausgesetzt sah⁷⁷.

3) Wie reagierte die johanneische Gemeinde auf diesen Vorwurf? Was läßt sich den Texten an möglicher positiver Verarbeitung jenes Konfliktes entnehmen? Einen wichtigen Fingerzeig gibt die in den Reden Jesu allgegenwärtige Sendungsterminologie, deren Impetus freilich verdeckt wird, wenn man sie, wie weithin üblich, nur als

⁷⁴ Ebd. 261. Die „außer-rabbinische Evidenz“ beruht im einzelnen auf Philo, sektierischen jüdischen Texten (Apokalyptik und Mystik, Neues Testament), dem Zeugnis der Kirchenväter, Markion und der Gnosis (159–259).

⁷⁵ So die Handschrift 88 und entsprechend die Syrohexaplar. Vgl. J. Ziegler, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XVI,2: Susanna. Daniel. Bel et Draco, Göttingen 1954, 170. Ist diese Lesart von Dan 7,13, die den Text christologisch ungeeignet werden läßt, einer der Gründe, warum jene LXX-Fassung von den christlichen Kirchen verworfen wurde (Hieronymus: *quod multum a veritate discordet*)? Anders K. Koch, Das Buch Daniel (EdF 144), Darmstadt 1980, 18 f.: als Alter der Tage, das „meint nicht weniger, als daß der als eschatologischer Herrscher auftretende Menschensohn ... in seiner Herkunft uralte, d. h. präexistent ist“ (vgl. Apk 1,14).

⁷⁶ Powers (s. Anm. 36) 201 f.

⁷⁷ Ebd. 262. Im einzelnen vgl. 213–219 (mit Hinweisen zu Joh 5,18.21; 6,46; 8,58f; 9,22; 10,33).

Ausdruck einer Gesandten *christologie* versteht und nicht, wie dies ihre sprachliche Formung nahelegt, zumindest an einer ganzen Reihe von Stellen als Signal für die *Theozentrik* des Evangeliums. Der johanneische Jesus sagt nie von sich selbst im Passiv: „*ich* bin gesandt worden“⁷⁸, sondern spricht von seinem „*Vater*, der ihn gesandt hat“⁷⁹ oder häufiger nur von „dem, der ihn gesandt hat“⁸⁰. Dabei kann die Partizipialwendung $\acute{\omicron}$ $\acute{\pi}\acute{\epsilon}\mu\omega\alpha\varsigma$ $\mu\epsilon$ als vollgültige Gottesprädikation dastehen. Eine Kombination mit $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ ist selten⁸¹, und es ist überhaupt auffällig, daß der johanneische Jesus in Auseinandersetzung mit Pharisäern/Juden auf die $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ -Bezeichnung bewußt verzichten und so seinen eigenen Ursprung im dunkeln lassen kann⁸². In diesen Fällen erscheint dann die Rede von „dem, der ihn gesandt hat“, als Element seiner Rätselrede. Neben der Partizipialwendung (mit $\acute{\pi}\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\upsilon\iota\nu$) begegnet aber auch die verbale Formulierung „der Vater hat mich gesandt“ (mit $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$), die, wenn sie als Objekt- oder Relativsatz auf ein Verb der Erkenntnis oder des Glaubens bezogen ist, die Autorität des *Gesandten* thematisiert: „das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den jener gesandt hat“ (6,29)⁸³. Während in diesen Sätzen Anspruch und Glaubwürdigkeit des *Boten* zur Entscheidung anstehen, akzentuiert die Sendungsterminologie (mit $\acute{\pi}\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\upsilon\iota\nu$) als Gottesrede die Autorität des „*Einzig*“⁸⁴. Aber auch die Ausfaltung der Vorstellung in ihre einzelnen Momente hinein auf dem Hintergrund des gemeinorientalischen Boteninstituts dient diesem Zweck. Deutlich wird das zum

⁷⁸ Das Passiv-Partizip $\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in bezug auf den Offenbarer begegnet nur in 9,7, das Substantiv $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ in dem traditionellen Spruch 13,16. Der Täufer dagegen kann von sich sagen: „ich bin vor ihm her gesandt worden ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\epsilon\iota\mu\iota$)“ (3,28); vgl. auch 1,6.

⁷⁹ 5,23.37; 6,44; 8,18 v.l.; 6,38.39.

⁸⁰ 4,34; 5,24.30; 6,38.39; 7,16.18.28.33; 8,26.29; 13,16.

⁸¹ 3,17 (alte Überlieferung); 6,29.

⁸² Das gilt z.B. für das Kap. 7, in dem, von 7,17 abgesehen (zum maßblichen Einschub 7,15–24 gehörig), $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ in der Rede Jesu nicht begegnet, ebensowenig in 8,12–20.21–29 (anders v.l. 8,27), wo die Pharisäer/Juden den Sinn der Rede Jesu nicht verstehen.

⁸³ Vgl. 17,8.21.23.25. Außerdem 5,36, aber auch 6,57.

⁸⁴ So auch K. H. Rengstorf, der die Differenzen im Gebrauch von $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$ und $\acute{\pi}\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\upsilon\iota\nu$ damit erklärt, daß „ $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\iota\nu$ von Jesus da gebraucht wird, wo es sich um die Begründung *seiner* Autorität in Gottes Autorität als der Autorität des für seine Worte und Werke Verantwortlichen ... handelt, daß dagegen die Formel $\acute{\omicron}$ $\acute{\pi}\acute{\epsilon}\mu\omega\alpha\varsigma$ $\mu\epsilon$ ($\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$) dazu dient, die Beteiligung *Gottes* am Werke Jesu eben in der actio seiner Sendung festzustellen“ (Art. $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ κτλ., in: ThWNT I 404; Hervorhebungen von mir). – Zur Rede vom „*einzig* Gott“ ($\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma/\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$) vgl. Joh 5,44; 17,3; G. Dellling, MONOS ΘΕΟΣ, in: *ders.*, Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968, Göttingen 1970, 391–400.

Beispiel an den Sprüchen, in denen Jesus scharf zwischen sich als dem Boten und dem Wort und Willen seines Auftraggebers unterscheidet, damit ihn nur ja niemand wichtiger nehme als Gott selbst: „meine Lehre ist *nicht* die meine, *sondern* (die Lehre) dessen, der mich gesandt hat“ (7,16)⁸⁵. Daß jene reich differenzierte Vorstellung in den Reden Jesu allgegenwärtig ist und auch in vorgegebenes Spruchgut eingezeichnet wurde⁸⁶, erweist sie als das zentrale Konstruktionsprinzip des Evangelisten. In Anknüpfung an Vorgaben der Überlieferung⁸⁷ hat er die Sendungsterminologie gezielt gegen den Häresie-Vorwurf der Synagoge eingesetzt. So gesehen, ist das ganze Evangelium, auch von seiner Gattung her, eine Antwort auf jenen Vorwurf: Es bindet den Glauben an den zu Gott erhöhten und in gottesdienstlicher Versammlung gepriesenen Christus *an die Erinnerung seines Botenweges*, der den Willen *Gottes* mit seiner Welt zur „Erfüllung“ bringen sollte⁸⁸. Mit der Erfüllung des „Botenauftrags“ durch die Rückkehr zu Gott wird aber die strikte Hinordnung des Sohnes zum Vater, der „semper maior“ ist (vgl. 14,28)⁸⁹, nicht aufgehoben. Das verdeutlicht die erste Abschiedsrede, wenn sie ankündigt, daß Jesus nach seiner Erhöhung beim Vater für die Seinen Fürsprache einlegen wird: „und ich werde den Vater bitten (ἑρωτήσω τὸν πατέρα), und er wird euch einen anderen Parakleten geben, auf daß er mit euch sei in Ewigkeit“ (14,15)⁹⁰. Dieses Fürbittgebet beim Vater im Himmel ist sozusagen das bleibend gültige Siegel auf sein Gebet für die Seinen und alle späteren Generationen in der Stunde seines Abschieds, in der jenes περὶ αὐτῶν ἑρωτῶ mehrfach angeklungen war⁹¹. Daß Jesus auch im vierten Evangelium als

⁸⁵ Vgl. auch 7,28; 8,42; 12,44.49; 14,24; zum Ganzen *M. Theobald*, Fleischwerdung (s. Anm. 45) 376–378 (mit Lit.), sowie zuletzt *R. Schnackenburg*, „Der Vater, der mich gesandt hat“. Zur johanneischen Christologie, in: *Anfänge der Christologie* (FS F. Hahn), Göttingen 1991, 275–291.

⁸⁶ Vgl. 9,4; 6,44; 7,33; dazu ebd., 309 f. 366.376 mit Anm. 12.

⁸⁷ Vgl. 3,17 mit Gal 4,4; Röm 8,3 f. Bezeichnenderweise ist dies auch die erste Stelle im Evangelium, an der die Gesandtenvorstellung in christologischem Bezug begegnet.

⁸⁸ 4,34; 5,36; 17,4; 19,30.

⁸⁹ Vgl. auch 10,29 (Der Vater ist „größer als alles“); dazu *J. Whittaker*, A Hellenistic Context for John 10,29, in: *VigChr* 24 (1970) 241–244.

⁹⁰ Auch die Gabe bzw. Sendung des Parakleten ist in der 1. Abschiedsrede theozentrisch an Gott gebunden (dazu ausführlicher unten S. 73 ff). Daß Jesus beim Vater nach seiner Rückkehr in den Himmel Fürbitte einlegen wird, ersieht man zum Beispiel an 14,28: Dem Kommen des Parakleten muß der Abschied Jesu vorausgegangen sein.

⁹¹ 17,9.15.20. Allerdings gehört im Unterschied zu Joh 14 das sogenannte „hohepriesterliche Gebet“ Jesu Joh 17 nicht „zur ursprünglichen Komposition des Joh-Ev“ (*R. Schnackenburg*, Joh III [s. Anm. 13] 230), sondern verdankt sich einer nachträglichen Redaktion.

Beter den Lesern vor Augen tritt, neben Joh 17 auch schon in 11,41f und 12,27f, will theologisch ernst genommen werden: Auch wenn sein Gebet von Erhörungsgewißheit erfüllt ist (11,42a) – „eben weil er mit Gott eins ist, betet er, und weil er betet, so ist er mit Gott eins“ –⁹², so ist sein Gebet im Sinne des Evangelisten doch keine Demonstration für die Leser, sondern bleibt, trotz des Zeichencharakters seiner für die Umstehenden offenkundigen Erhörung (11,42), eigentliches Gebet und ist als solches Ausdruck seiner *Hinordnung zum Vater*⁹³. Entsprechend werden auch die Seinen, insofern sie „in seinem Namen“ bitten, in seine Erhörungsgewißheit mit hineingenommen⁹⁴.

Halten wir fest: Gegen den Vorwurf des „Ditheismus“ von jüdischer Seite setzt das Evangelium ein „subordinationarisches“ Modell, das an der Einzigkeit Gottes betont festhält, indem es vom „Sohn“ bekennt, daß dieser ohne den Vater nichts ist (5,19)⁹⁵. Möglicherweise will es damit auch christologische Fehlentwicklungen in der eigenen Gemeinde auffangen. In streng terminologischem Sinn ist jene Charakterisierung „subordinationarisch“ allerdings nicht gemeint, denn eine Alternative wie die, ob der himmlische „Menschensohn“ wie Gottes Engel sein Geschöpf oder von Ewigkeit her ist,

⁹² W. Lütgert, Die johanneische Christologie, Gütersloh ²1916, 91 (zit. bei R. Schnackenburg, Joh II [s. Anm. 8] 425f).

⁹³ Die meisten Exegeten halten das ganze Gebet 11,42f für einen Einschub des Evangelisten in seine Quelle. Anders zuletzt J. Wagner, Auferstehung und Leben. Joh 11,1–12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte (BU 19), Regensburg 1988, 227–230.267–272, der wie schon Schwartz, Spitta und Hirsch in V. 42 eine dogmatische Übermalung des ursprünglichen sehr ernst gemeinten Gebets V. 41 erkennt. Nicht überzeugend J. Becker, Joh II [s. Anm. 54] 364: „Jesus bedarf des Gebetes nicht. Als Gesandter steht er in ununterbrochener Verbindung mit dem Vater.“ Wo äußert sich denn jene „ununterbrochene Verbindung mit dem Vater“, wenn nicht im Gebet? „Es ist eine Entstellung des Gedankens, wenn man von einem ‚Scheingebet‘ redet“ (W. Lütgert, Die johanneische Christologie, Gütersloh ¹1899, 34). – Zu den Gebeten Jesu im Johannesevangelium unter gattungskritischem Aspekt vgl. J. Beutler, Literarische Gattungen im Johannesevangelium. Ein Forschungsbericht 1919–1980, in: ANRW II/25.3 (1985) 2506–2568, hier 2556f.

⁹⁴ 14,13; 15,7.16; 16,23f. F. Untergaßmair, Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium (FzB 13), Stuttgart 1974.

⁹⁵ 5,19 als Antwort auf 5,18 entspricht 5,30 („ich kann von mir aus nichts tun“) am Ende des Abschnitts 5,19–30. Die „Sender“-Terminologie markiert die Zäsuren des Textes (5,23/24; 5,30) und darf als Hinweis auf seinen Leitgedanken verstanden werden. Der Gedanke der „Einzigkeit“ Gottes begegnet dann noch ganz am Ende in V. 44 (vgl. oben Anm. 84). – Zum Gedanken der „Subordination“ vgl. C. K. Barrett, „The Father is greater than I“ (Joh 14,28): Subordinationist Christology in the New Testament, in: Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 144–159; ders., Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel, in: J. Coppens (Hrsg.), La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (BETHL 41), Gembloux-Leuven 1976, 361–376.

steht noch nicht im Blickfeld des Evangelisten. Daß der Sohn ohne den Vater nichts ist bzw. genauer: ohne ihn nichts „wirken“ kann⁹⁶, ist konsequent im Rahmen seiner Sendung gedacht, also auf das irdische, in Erhöhung und Verherrlichung zur „Vollendung“ kommende Heilswerk bezogen. Alle Vollmacht, die Jesus in diesem Rahmen ausübt, wird als eine von Gott *abgeleitete* Vollmacht verstanden, gerade auch seine höchste: nämlich wahres, göttliches Leben zu spenden⁹⁷. Und dennoch oder vielleicht gerade deswegen ist die Auseinandersetzung der johanneischen Gemeinde mit dem Judentum von einer Asymmetrie bestimmt, die damals jedenfalls den Abbruch des Gesprächs bedeutete: Sah die jüdische Seite in der von den Christen propagierten Rolle Jesu als des einzigen Licht- und Lebensspenders einen eklatanten Verstoß gegen den Monotheismus, so zeigt sich der Evangelist zutiefst davon überzeugt, daß seine Sicht vom Werk Jesu als dem grundlegenden Heilsdatum der Geschichte sich in Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift selbst befindet und auch nicht die Einzigkeit Gottes tangiert⁹⁸. Diese Überzeu-

⁹⁶ Vgl. 5,19 (ποιεῖν) als Wiederaufnahme von 5,17 (ἐργάζεσθαι); 5,30 (ποιεῖν). Über die Perspektive des „Wirkens“ hinaus schaut 5,26: „Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so gab er (ἔδωκεν) auch dem Sohn, *Leben in sich selbst zu haben* (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ).“ Dieses Leben, das Jesus als Geist-Träger in sich hat (dazu siehe unten!), ist Grund und Ermächtigung zu seinem *Heils-Wirken*, in dem er den Glaubenden das Leben vermittelt.

⁹⁷ Diese Überzeugung, daß alle Vollmacht Jesu von Gott *abgeleitete* Vollmacht ist, begründet auch das Ungleichgewicht in den ὡσπερ/οὕτως-Perioden (vgl. oben Anm. 57). In 5,26 z. B. kommt dieses Ungleichgewicht darin zum Ausdruck, daß dem ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ auf seiten des Vaters ein ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ auf seiten des Sohnes gegenübersteht. Dieses für Joh sehr charakteristische „Der Vater gab“ (ἔδωκε), das möglicherweise traditionelle Anknüpfungspunkte besaß (vgl. Mk 6,2; 11,28; Mt 28,18; Dan 7,13), begrenzt z. B. auch in 5,22 die vorangegangene ὡσπερ/οὕτως-Periode, begegnet aber auch sonst: 3,34.35; 5,27.36; 6,39; 10,29; 17,2.4.6–9.11 f. 22.24; 18,11. Dem διδόναι kann ein λαβεῖν entsprechen: 10,18 fin. – Daß alle Vollmacht Jesu von Gott *abgeleitete* Vollmacht ist, begründet auch die mutmaßliche Reserve des Evangelisten gegenüber dem Gedanken der ἰσότητος τῷ θεῷ (vgl. oben Anm. 9; J. H. Neyrey, *Gods* [s. Anm. 20] 651 f, differenziert hier zu wenig, wenn er meint, das Evangelium machte sich den Gedanken der „Gleichheit“ zu eigen und lehnte nur den der Selbstmächtigkeit ab; richtig A. E. Harvey, *Jesus* [s. Anm. 15] 157 mit Anm. 26).

⁹⁸ Vgl. 5,39.45–47; 7,19.23; 10,35 b usw. Daß es heute nicht bei einer solchen Asymmetrie im Verhältnis von Christentum und Judentum bleiben muß, gibt C. Thoma, *Theologie* (s. Anm. 71) 186–196, zu bedenken. Als christlicher Beobachter der jüdischen Szenerie kommt er zu dem Schluß, daß „ein *christologisches Gottesverständnis* nicht schon prinzipiell und absolut mit dem *jüdischen Gottesbegriff* unvereinbar sei“ (187). „Es ist für einen Christen tröstlich, wenn er weiß, daß der christliche Gottesglaube jüdischerseits nicht notwendigerweise als abgeschwächter Monotheismus betrachtet werden muß. Andererseits besteht das eminente christliche Anliegen, den Juden glaubhaft zu machen, daß die Einheit und Einzigkeit Gottes für das Christentum ebenso zentral ist wie für das Judentum“ (196).

gung wird man nicht aus dem Auge verlieren, wenn man sich die „trinitarischen“ Texte des Evangeliums näher anschaut.

3. „Trinitarische“ Texte im Johannesevangelium

„Drei sind es, die Zeugnis geben im Himmel: Der Vater, der Logos und der heilige Geist, und diese drei sind eins.“⁹⁹

Sieht man von diesem berühmten Satz der lateinischen Überlieferung zu 1 Joh 5,7f ab, dann finden sich im Corpus Johanneum Mt 28,18 oder 2 Kor 13,13 vergleichbare „trinitarische“ Formeln nicht, wohl aber einige Texte mit entsprechender Struktur. Wenn diese jetzt nicht „triadisch“ genannt, sondern mit dem klassischen, freilich noch ganz unspezifisch benutzten Ausdruck „trinitarisch“ belegt werden soll, dann geschieht das aus dem Grund, weil die drei Größen in diesen Texten sich nicht lediglich *äußerlich* begegnen, sondern eine *innere* Beziehung zueinander unterhalten, die ihre „Einheit“ begründet und für ihre jeweilige gesonderte Bestimmung konstitutiv ist¹⁰⁰. Denn wie man im johanneischen Sinn von Gott nicht reden kann, ohne von seinem Sohn, Jesus von Nazaret, zu sprechen (vgl. 1,18), so auch nicht vom Geist Gottes, ohne gleichzeitig auf den zu schauen, der ihn an Ostern seinen Jüngern im Gestus der Neuschöpfung „zugehaucht“ hat (20,22).

Angefangen vom Zeugnis des Täufers bis zur Erscheinung des Auf-erstandenen, durchziehen solche Texte mit unterschiedlicher Reflektionsdichte das Evangelium und dynamisieren es auf sein Ende hin¹⁰¹. Das gilt es im folgenden anhand von drei ausgewählten Textkomplexen zu entfalten.

⁹⁹ V.l. zu 1 Joh 5,7f. Dazu vgl. etwa *B. M. Metzger*, Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, Stuttgart 1966, 101 f.

¹⁰⁰ Vgl. *K. H. Schelkle*, Der Drei-Eine, als Vater, Sohn und Geist. Ein Kapitel aus der neutestamentlichen Theologie, in: BiKi 15 (1960) 117–119, hier 117: Zu unterscheiden ist „zwischen triadischen und trinitarischen Formeln. (Jesus, Maria und Josef ist eine triadische, jedoch keine trinitarische Formel.) Eine trinitarische Formel liegt nur dort vor, wo in der Dreiheit auch die Einheit ausgesagt ist.“ Vgl. auch *F. J. Schierse*, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: MySal II, 1967, 85–131 (Lit.).

¹⁰¹ Eine zusammenschauende Analyse dieser Texte ist mir nicht bekannt. Auch die in der vorigen Anm. genannten Titel berücksichtigen die johanneischen Texte kaum. Die ntl. Theologien bieten zum Stichwort „trinitarische Gottesrede“ in der Regel eine Fehlanzeige. Eine knappe Auflistung und Paraphrasierung der in Frage kommenden johanneischen Texte bietet *A. W. Wainwright*, Trinity (s. Anm. 33) 260–265: Joh 1,33 f;

1) Daß gleich zu Beginn des Evangeliums, nämlich im Christuszeugnis des Täufers (*Joh 1,29–34*), das „Dreieck“ Gott, Sohn und Geist den Hörern vor Augen gestellt wird, gibt dem ganzen Buch seinen theologischen Grundriß vor. So bekennt der Täufer in 1,33:

„... der mich sandte, mit Wasser zu taufen,
der sprach zu mir:

Auf wen du den Geist niedersteigen und auf ihm bleiben siehst:

Der ist es, der mit heiligem Geist tauft (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ).“

Entsprechend dem auch sonst zu beobachtenden kreativen Umgang mit der Überlieferung im Johannesevangelium verknüpft auch dieses Bekenntnis souverän und in gezielter Aussageabsicht Elemente der Überlieferung, die bei den Synoptikern an unterschiedlichen Orten erscheinen: Gehört das Motiv von der „Herabkunft des Geistes“ in die Überlieferung von der Taufe Jesu¹⁰², die in der johanneischen Tradition unterdrückt ist, so geht die Identifizierung Jesu als „Geisttäufer“ auf die christlich überarbeitete Gerichtspredigt des Täufers zurück¹⁰³. Dadurch, daß nun beide Elemente im Spruch Gottes an den Täufer zusammengebunden sind, ergeben sie eine eigene Logik. Diese wird durch das zusätzliche Motiv vom „Bleiben“ des Geistes auf Jesus im Vordersatz des Gottesspruchs sowie die Partizipialkonstruktion ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ in seinem Nachsatz gestützt¹⁰⁴. Deren Funktion besteht nämlich darin, „eine bleibende Verfassung des Subjekts zum Ausdruck zu bringen“¹⁰⁵. Dann aber lautet die immanente Logik des Gottesspruchs: Weil der Geist auf Jesus herabsteigt, um auf ihm zu *bleiben*, zeichnet Jesus (fortan) das

7,39; 14,16.26; 16,(7).15; 20,21f; 1 Joh 4,2; 4,13f. Hinzu kommen noch 3,34f und 4,10–15.20–26. Vgl. auch noch *J. Giblet*, La sainte trinité selon l'évangile de saint Jean, in: LV(L) 29 (1956) 671–702. Dem folgenden Satz von Wainwright wird man zustimmen: „The supreme biblical pattern of trinitarian thought is found in the Fourth Gospel. Other writers touched on parts of the problem but the fourth Evangelist sees it in its threefoldness“ (260). Unter pneumatologischem Gesichtspunkt wichtig *F. Porsch*, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (FIS 16), Frankfurt 1974; *G. M. Burge*, The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition, Grand Rapids 1987.

¹⁰² Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22.

¹⁰³ Mk 1,8; Mt 3,11; Lk 3,16. Ursprünglich lautete die prophetische Ankündigung des Täufers wohl: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν ὕδατι. Auf welcher Stufe ἐν πνεύματι hinzuwuchs (in Q oder Mk), muß offenbleiben. Vgl. zuletzt *M. Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA NF 23), Münster 1990, 154–157.

¹⁰⁴ Die Synoptiker formulieren verbal, so daß von einer einmaligen Taufhandlung Jesu die Rede sein könnte: βαπτίσει (ἐν) πνεύματι ἁγίῳ ... (Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16). Nach Lk erfüllte sich diese Prophetie an Pfingsten (vgl. Lk 24,49; Apg 1,4–8 mit 2,32f).

¹⁰⁵ *F. Porsch*, Pneuma (s. Anm. 101) 49, mit Hinweis auf Bl-Debr § 413.

„Merkmal“ aus, „Geisttäufer“ oder „Quelle des Geistes“ zu sein. Das ist seine „bleibende Wesensbestimmung“¹⁰⁶.

Das Neue dieses Satzes erhellt, wenn man ihn auf dem auch für Joh 1,29–34 maßgebenden Hintergrund frühjüdischer prophetisch-königlicher Messianologie liest, die in Jes 11,2; 42,1 b und 61,1 a ihre Basistexte¹⁰⁷ besitzt: Nach ihren Traditionen sollte der Messias für die ihm obliegende Aufgabe, das Recht auf Erden durchzusetzen, mit dem Geist Gottes ausgerüstet werden¹⁰⁸; daß er dann aber auch *selbst* diesen Geist ausgießen und dadurch zur „*Quelle des Lebens*“ würde, ist vorchristlich nicht belegt¹⁰⁹. Das verwundert auch nicht, denn ein solcher Zug ließe sich mit der Einzigkeit Gottes nur schwer versöhnen. Dessen Privileg bleibt es, die Menschen durch seinen „heiligen Geist von allen gottlosen Taten zu reinigen“, wie es 1 QS 4,21 heißt, und „über sie den Geist der Wahrheit (zu) sprengen wie Reinigungswasser von allen Greueln der Lüge“¹¹⁰. Demgegenüber bindet nun Joh 1,33 das Pneuma Gottes an die Person Jesu und schafft so gleichsam das „Prinzip“¹¹¹ der johanneischen Pneumatologie, dessen inhaltliche Füllung dann das Evangelium als ganzes leisten wird.

Auf eine Aporie des Textes sei eigens hingewiesen. Der Gedanke, daß *Jesus Geisttäufer* ist, weil er von Gott den Geist zu bleibendem Besitz empfangen hat, ist die „immanente Logik“ des Satzes. Sie findet im Evangelium verschiedentlich ihr Echo, etwa in 3,34, wo es sinngemäß heißt: der Gesandte verkündet deshalb Gottes Worte, weil

¹⁰⁶ Ebd. 49. F. Stier, Das Neue Testament, München/Düsseldorf 1989, 201, übersetzt parallel zu der Wendung „in Wasser taufen“ βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ mit „in heiligem Geist taufen“. Dann wäre dessen Bindung an Jesus lockerer; doch für die johanneische Interpretation der überlieferten Wendung vgl. Joh 7,37–39, wo die Metapher der Quelle vom Evangelisten selbst benutzt wird; vgl. unten!

¹⁰⁷ Vgl. Jes 11,2: „Und es ruhte auf ihm der Geist des Herrn.“ Jes 42,1 b: „Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt.“ Jes 61,1 a: „Der Geist des Herrn JHWH ist auf mir.“ Jes 63,1 l (in bezug auf Mose).

¹⁰⁸ Vgl. PsSal 1737f; 18,7; äthHen 49,3 (Jes 11,2); 62,2; TargJes 42,1–4; 1 QSB 5,24ff; 4 QpIs^a; TestLevi 18,7 (christliche Interpolation); dazu vgl. R. Koch, Geist und Messias, Wien 1950; M.-A. Chevallier, L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament, Paris 1958; E. Sjöberg, Art. πνεῦμα κτλ. C III, in: ThWNT VI 382.

¹⁰⁹ Vgl. J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1), Gütersloh 1980, 76 Anm. zu TestJud 24,2 und ebd. 77 zu TestJud 24,4 als christlicher Redaktion. Dtn 34,9 und Num 11,25 sind hier nicht einschlägig. Vgl. auch M.-A. Chevallier, L'Évangile de Jean et le „Filioque“, in: RSR 57 (1983) 93–111, hier 103: „C'était en effet une innovation.“

¹¹⁰ E. Lohse, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, München 1964, 15. Biblischer Bezugstext: Ez 36,25–27; vgl. auch Jes 32,15–18; 44,1–5. Außerdem Jub 1,23; 4 Esr 6,26. Rabbinisches bei Bill. III 240.

¹¹¹ F. Porsch, Pneuma (s. Anm. 101) 49.

dieser ihm den Geist in Fülle (= nicht abgemessen) gegeben habe¹¹². Auch 10,36 („den der Vater *geheiligt* hat ...“) spielt wohl auf die Ausrüstung Jesu mit dem heiligen Geist anlässlich seiner Taufe an, durch die er zum vollmächtigen Boten Gottes autorisiert und befähigt wurde¹¹³. Schließlich kann man mit E. Haenchen¹¹⁴ auch den schon mehrfach zitierten Vers 5,26 als „das eigentliche johanneische Äquivalent“ zur Vorstellung von Jesus als dem Geisttäufer heranziehen: „Wie nämlich der Vater in sich Leben hat, so hat er auch dem Sohn *gegeben* (ἔδωκεν), Leben in sich zu haben.“ Dieses „er hat ihm *gegeben*“ mit seiner Geistbegabung in Verbindung zu bringen, legt sich nahe, wenn man bedenkt, daß Gottes Geist entsprechend genuin biblischer Tradition¹¹⁵ auch für den Johannesevangelisten „lebensschaffender“ Geist ist¹¹⁶. Weil Jesus mit ihm die Vollmacht über das „Leben“ erlangt hat, kann er auch der „Geisttäufer“ genannt werden.

Andererseits gilt nun aber nach der johanneischen Theologie auch, daß Jesus *in Person*, und das heißt unabhängig von jenem in den Täufererzählungen selbst ausgesparten Geschehen am Jordan, Gottes „Gabe“ an die Welt ist: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den einzigen Sohn *gegeben* hat (ἔδωκεν), damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern ewiges Leben habe“ (3,16).¹¹⁷ „Ich bin vom Himmel herabgestiegen (καταβέβηκα), nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (6,38). Wie die beiden Modelle, die κατάβασις des Menschensohnes vom Himmel herab auf diese Erde (3,13) und die κατάβασις des Geistes auf Jesus anlässlich seiner Taufe (1,33), christologisch

¹¹² Vgl. etwa R. Schnackenburg, Joh I (s. Anm. 53) 399f. Daß demgegenüber „die Propheten den Geist in verschiedenem Maße (nach Gewicht) empfingen, war rabbinische Überzeugung“: vgl. Bill. II 431. Zur engen Beziehung von Wort und Geist in Joh vgl. 6,63 b.68 sowie unten S. 76 f.

R. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 8) 390f.

¹¹⁴ Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse, Tübingen 1980, 168. Vgl. auch die übrigen, in Anm. 97 verzeichneten Stellen mit δίδωμι und Gott als Subjekt, die alle zu der vom Evangelisten freilich nicht beantworteten Frage Anlaß geben könnten, wann denn Gott seinem Sohn die in ihnen näher bezeichnete Vollmacht etc. verliehen hat. Vgl. M. Theobald, Fleischwerdung (s. Anm. 45) 304f.

¹¹⁵ Vgl. nur Ez 37,1–14. Für das hellenistische Judentum vgl. Philo, Op 30: „jenen [Lufthauch] nannte er (den Hauch) Gottes, weil der Hauch das am meisten Lebenspendende und Gott der Urheber des Lebens ist“. Auch nach der Anschauung griechischer Philosophen, insbesondere der Stoiker, ist πνεῦμα das Lebensprinzip, die Lebenskraft.

¹¹⁶ 6,63: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιούν.

¹¹⁷ Vgl. auch 6,31 f.

miteinander zu versöhnen sind, gibt der Evangelist nicht zu erkennen. Vielleicht war ihr Verhältnis, das jenem zwischen der alten, bei der Taufe am Jordan einsetzenden Jesus-Überlieferung und dem darüber gelegten kerygmatischen Grundgerüst vom Ab- und Aufstieg des Menschensohns entspricht, für ihn kein Problem. Jedenfalls denkt er vom „Wirken“ Jesu her, der Durchführung seiner Sendung in Wort und Tat, und erkennt *darin*, nicht jenseits davon, die wahre Wirklichkeit dessen, der seinen Ursprung bei Gott besitzt. Freilich bleibt die Aporie angesichts der „immanenten Logik“ des Satzes V. 33 und seiner Einfassung als Gottesstimme an den Täufer bestehen: Ist jene Herabkunft der Geist-Taube nur äußeres Zeichen, um denjenigen erkennen zu können, der *immer schon* vom Geist Gottes erfüllt ist, oder handelt es sich um ein wirkliches Geschehen, in dem *Neues* sich ereignete: die Erwählung Jesu zum Offenbarer Gottes? Schon bald haben Christen des johanneischen Kreises diese Aporie mit Hilfe ihrer dualistischen Taufchristologie im zweiten Sinne gelöst: Jesus sei durch seine Geistbegabung allererst zu dem *geworden*, der er nach seiner Taufe in Wort und Tat war, zum Offenbarer Gottes. Daß diese christologische Lösung in der letzten Fassung des Evangeliums durch den vorgeschalteten Prolog neutralisiert wird, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen¹¹⁸.

Halten wir fest: Joh 1,33 im Rahmen des Täuferzeugnisses zeichnet zum erstenmal im Evangelium das Bild Jesu in seiner doppelten Relation zu Gott und zum Pneuma. Was Jesus darstellt, ist er nach diesem Zeugnis nur als der von Gottes Geist Erfüllte. Dabei beinhaltet diese Relation eine einzigartige *Identifikation Gottes mit Jesus* dergestalt, daß dieser nun selbst als Quelle des (göttlichen) Geistes gedacht wird. Überschreitet das die messianologischen Vorgaben des Judentums, so scheint man diesen Überschritt, wie der nächste Text zeigen wird, doch nicht außerhalb jüdischer Denkmöglichkeiten vollzogen zu haben.

2) Katalysator für die damit angedeutete johanneische Überhöhung messianischer Tradition war die jüdische Weisheit, die personifiziert im Buch der Sprüche von sich bekennen konnte: „Wer mich findet, findet *Leben* und erlangt das Gefallen des Herrn. Doch wer mich verfehlt, der schadet sich selbst, alle, die mich hassen, lieben den

¹¹⁸ Dazu vgl. unten Anm. 178.

Tod“ (Spr 8,35 f).¹¹⁹ Im Corpus des Evangeliums ist diese Katalysator-Rolle der jüdischen Weisheit in einer impliziten Weisheitschristologie zu greifen, die auf einer bereits in der Logienquelle angebahnten und außerhalb des vierten Evangeliums noch bei Matthäus zu erschließenden Identifikation Jesu mit der göttlichen Weisheit beruht¹²⁰. Was diese Identifikation für die Vertiefung der messianischen Sicht Jesu bedeutet, kann man ermessen, wenn man sich „die überaus enge Beziehung zwischen Weisheit und Geist“¹²¹ in der biblisch-jüdischen Tradition vergegenwärtigt. Deutlich wird diese schon in Jes 11,2, einem der wichtigsten Bezugstexte von Joh 1,33: „Und auf ihm wird ruhen der *Geist* JHWHs, der *Geist der Weisheit* und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht JHWHs.“ Im Vergleich zu diesem Text und der an ihn sich anschließenden jüdischen Tradition ist dann der johanneische Jesus nicht nur der vom Geist Gottes Erfüllte, sondern darüber hinaus *als die Weisheit Gottes* selbst Quelle des Geistes. Sichtbar wird diese Identifikation nicht nur an der Übertragung von weisheitlichen Themen und Motiven auf Jesus – man denke etwa an die jüdisch-hellenistische Deutung des Manna als „Brot vom Himmel“ auf die göttliche Weisheit¹²² –, sondern auch an Jesusworten der johanneischen Überlieferung, die weisheitliche Züge tragen¹²³. Zu ihnen gehört auch Joh 7,37 b.38 a, ein Wort, das wegen seiner Kommentierung durch den Evangelisten in V. 37 a.38 b.39 von besonderem Interesse ist. Diese Kommentierung

¹¹⁹ So der nach Targum und Vulgata gelesene hebräische Text; anders die LXX (vgl. BHS 1286).

¹²⁰ *M. Hengel*, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Sagesse et Religion. Colloque de Strasbourg* (Oct. 1976), Vendôme 1979, 147–188, hier 149–162: Erlauben es die Weisheitsworte aus Q (Lk 11,31 f/Mt 12,41 f; Mt 11,25/Lk 10,21; Mt 11,16–19/Lk 7,31–35; Lk 11,49–51/Mt 23,34–36; Lk 13,34 f/Mt 23,37–39) keinesfalls „von einer voll entwickelten Weisheitschristologie... zu sprechen, das Auffallende ist ja, daß Jesus gerade nicht mit der Weisheit identifiziert wird, sondern bestenfalls – z. T. zusammen mit dem Täufer – als deren endzeitlicher Repräsentant erscheint“ (159 f), so identifiziert Matthäus „konsequenterweise die göttliche Weisheit mit Jesus selbst“ (160): vgl. 11,2/19; 11,28–30; 23,34 im Vergleich zu Lk 11,49.

¹²¹ Ebd. 167.

¹²² Zu Joh 6,31 vgl. Ex 16,4; Dtn 8,3; Weish 16,20–29; Philo, *Fug* 137 ff; *Mut* 259 („Es heißt: ‚Siehe, ich regne euch Brot vom Himmel‘ [Ex 16,4]. Von was für einer anderen Nahrung nun sagt er mit Recht, sie werde vom Himmel geregnet, als von der himmlischen Weisheit?“); Her 191 („das sogenannte Manna, die himmlische Speise der Seele, – gemeint ist die Weisheit“); All II 86. Vgl. auch *P. Borgen*, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Conception of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NT.S 10), Leiden 1965.

¹²³ Vgl. z. B. 7,33 f (die Abschied nehmende Weisheit: dazu *J. Becker*, *Joh I* [s. Anm. 54] 265. 269).

besitzt nämlich eine „trinitarische“ Struktur, wenn sie mit Hilfe des *passivum divinum* ἑδοξάσθη – das letzte Wort des Kommentars in V. 39 – das Aufbrechen der Geistquelle in Jesus („Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen“) an seine Verherrlichung durch Gott zurückbindet. Eine solche Rückbindung an Gott als den entscheidenden Akteur im ganzen Heilsgeschehen ist an dem vom Evangelisten rezipierten Jesus-Wort selbst noch nicht erkenntlich. Dieses Wort lautet:

„Wenn jemand dürstet,
komme er zu mir,
und es trinke,
wer an mich glaubt (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ).
(Wie die Schrift sprach:
Aus seinem Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen.)“¹²⁴

Die jüngste, äußerst sorgfältige Analyse des schwierigen Textes durch G. Bienaimé hat die Option für die syntaktische und semantische Zugehörigkeit der Partizipialwendung ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ zur vorangehenden Wendung V. 37 b sowie die christologische Deutung des angehängten Schriftwortes nachhaltig gestützt¹²⁵. Die Diskussion dieser beiden Fragen wie der nach Herkunft und Hermeneutik des Schriftwortes braucht uns deshalb hier nicht weiter zu beschäftigen. Wichtiger ist ein Hinweis auf das weisheitliche Profil des „Werberufs“¹²⁶ 7,37 b.38 a, in dem ich mit F. Hahn, J. Becker und Jens-W. Taeger ein Wort der johanneischen Überlieferung sehen möchte¹²⁷,

¹²⁴ Weil der Evangelist in 7,39 mit τοῦτο δὲ εἶπεν sich auf ἔκραξεν λέγων V. 37 a zurückbezieht, sind die dadurch eingefassten Worte als Rede *Jesus* zu bestimmen. Auf die Schrift bezieht sich der johanneische Jesus auch in 6,45; 10,34; 13,18 und 15,25. Deshalb ist in 38 b nicht unbedingt ein Personalpronomen der 1. Person zu erwarten; die dritte Person (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ) erklärt sich vom Zitat her. Wenn oben im Text die beiden letzten Zeilen eingeklammert sind, dann soll damit angedeutet werden, daß diese wahrscheinlich ein Zusatz des Evangelisten zum vorgegebenen Spruch sind (vgl. Anm. 127 sowie die nächste Seite!).

¹²⁵ L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7,37–39, in: RTL 21 (1990) 281–310.417–454.

¹²⁶ K. Berger, Formgeschichte (s. Anm. 62) 265 f.

¹²⁷ J. Becker, Joh I (s. Anm. 54) 274 f. Anders R. Schnackenburg, Tradition und Interpretation im Spruchgut des Johannesevangeliums, in: ders., Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK IV/4), 72–89, hier 88f. F. Hahn, Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13 f; 6,35; 7,37–39, in: God's Christ and His People (FS N.A. Dahl), Oslo 1977, 51–70, hier 62 f, und J.-W. Taeger, Johannesapokalypse und Johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik (BZNW 51), Berlin 1989, 80f, rechnen damit, daß das „Traditionsstück“ auch das Schriftzitat mitumfaßt habe. Für V. 37 b38 a als Überlieferung (ohne Schriftzitat) sprechen aber formale Abrundung und Gattung des Weisheitsspruchs so-

das vielleicht ursprünglich als ein „Wort des Erhöhten“ gedacht war, als „geistgewirkte Rede, durch die der Erhöhte spricht“¹²⁸. Gattung und Motivik rücken den Spruch neben die Einladungen der Weisheit, zu ihr zu kommen¹²⁹, um es sich an ihrem Tisch gut gehen zu lassen (Spr 9,5f; Sir 51,23–26) bzw. sie selbst zu genießen oder zu trinken (Sir 24,19–21)¹³⁰. Auch in anderen Zusammenhängen figuriert das Motiv des Wassers als Metapher der Weisheit¹³¹, und der tannaitische Midrasch¹³² kann es, insbesondere unter Bezugnahme auf Jes 55,1¹³³, auf die Tora beziehen. Dementsprechend präsentiert sich in unserem „Werbespruch“ der zu Gott erhöhte Jesus als die wahre Weisheit, die ewiges Leben vermittelt, als das Wasser, das allen Durst stillt¹³⁴. Durch das wahrscheinlich erst vom Evangelisten im Blick auf die Szene des letzten Sukkot-Festtages (7,37a) in den Spruch eingebrachte Schriftzitat V. 38b¹³⁵ erhält dieser dann noch

wie seine mutmaßliche nicht über das Johannesevangelium vermittelte Nachgeschichte in Apk 21,6; 22,17 (Kriterium der unabhängigen Mehrfachbezeugung!). Daß das im Schriftzitat auftauchende Motiv von den „Strömen lebendigen Wassers“ (ποταμοὶ ... ὕδατος ζῶντος) auch in Apk 22,1 (ποταμὸν ὕδατος ζῶντος) begegnet, spricht nicht unbedingt für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von „Werbespruch“ und Schriftzitat. Denn zum einen stammt das Motiv in Apk 22,1 aus Gen 2,10 und zum anderen begegnet es hier nicht im Kontakt mit dem 21,6 und 22,17 überlieferten Spruch. – Wichtig für die Abhebung von V. 39 vom vorgegebenen Spruch ist die traditionsgeschichtliche Erkenntnis, „daß die Gleichsetzung (lebendiges) Wasser–Geist im AT und Spätjudentum keineswegs so selbstverständlich war, wie weithin vorausgesetzt wird“ (F. Porsch, *Pneuma* [s. Anm. 101] 65); G. Bienaimé, *L'annonce* (s. Anm. 125) 309 Anm. 95: „nous ne voyons pas que l'eau à boire ait été un symbole de l'Ésprit ni dans l'Ancien Testament ni dans la tradition juive“. Das aber deutet auf eine nachträgliche Deutung des „Werbespruchs“ auf den Geist in V. 39 hin. Weitere überlieferungskritische Überlegungen zu 37b.38a siehe in Anm. 141.

¹²⁸ J. Becker; Joh I (s. Anm. 54) 276. Zu Fragen des „Sitzes im Leben“ vgl. noch F. Hahn, *Worte* (s. Anm. 127) 63 f.

¹²⁹ Spr 9,5 (ἔλθατε); Sir 24,19 (προσέλθετε πρὸς με); Sir 51,23 (ἐγγίσατε πρὸς με); Jes 55,1 (πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ); Mt 11,28 (δεῦτε πρὸς με); OdSal 30,2 („kommt alle, die ihr Durst habt“); vgl. auch 33,6–13. Demgegenüber bevorzugen die joh. Sprüche den Impt. Sg. der 3. Person (vgl. aber auch Spr 9,4.16 u. ö.).

¹³⁰ Sir 24,21: οἱ ἐσθιοντές με/οἱ πίνοντές με.

¹³¹ Sir 15,3; 24,23–31.

¹³² G. Bienaimé, *L'annonce* (s. Anm. 125) 308 mit Anm. 92. Zur Wasser-Metaphorik vgl. auch ders., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash* (AnBib 98), Rom 1984; F. Manns, *Le symbole eau-Ésprit dans le judaïsme ancien* (SBFA 19), Jerusalem 1983; F. Porsch, *Pneuma* (s. Anm. 101) 61–65.

¹³³ „Auf! Alle Durstigen, kommt zum Wasser ...“ Skepsis an einer Erklärung der Sprachform von V. 1–5 als „Einladung der Weisheit zum Gastmahl“ (Begrich) äußert C. Westermann, *Das Buch Jesaja*. Kap. 40–66 (ATD 19), Göttingen²1970, 226f.

¹³⁴ Vgl. 4,14a; 6,35.

¹³⁵ Dazu vgl. vor allem die Untersuchungen von P. Grelot, der ein targumartiges Zitat vermutet, das gemäß rabbinischer Tradition zum Sukkotfest (TSuk 3,3–18) die beiden Themen von der endzeitlichen Wasserspende aus dem Tempel-Felsen (vgl. Anm. 136) und vom Wasser aus dem Felsen der Wüste (vgl. Ex 17,6; Num 20,7–11; Ps 78,16) mit-

einen neuen Akzent: Jesus als der wahre Tempel (2,19.21) spendet „lebendiges Wasser“, nicht die Zions-Tempelquelle, die nach verbreiteter Erwartung am Ende der Tage reichlich sprudeln soll¹³⁶. Der Jerusalemer Kult hat in Jesus sein Ende gefunden¹³⁷.

Die Intention, die der Evangelist mit seinem Kommentar V. 39 verbunden hat, geht wohl dahin, den ins Leben Jesu zurückprojizierten Spruch an das in soteriologischer Hinsicht entscheidende Geschehen anzubinden: an Jesu „Verherrlichung“ im Tod, die ihn erst zur Quelle des Lebens in aller Todesfinsternis werden ließ für diejenigen, die an ihn glauben. Das meint V. 39b, wenn es dort heißt: „Denn noch war Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“ Dasein des Geistes meint Wirksamkeit des Geistes, und Wirksamkeit des Geistes zeigt sich nach dem „Werbespruch“ V. 37b.38a in der Stillung des menschlichen Durstes nach Leben. Diese Stillung aber vollzieht sich im Glauben an den Verherrlichten.

Ob der Evangelist die hiermit möglicherweise gegebene Spannung zwischen dem einladenden Ruf des *irdischen* Jesus zum Glauben und dessen *österlicher Inkraftsetzung* reflektiert hat, wie F. Porsch meinte¹³⁸, bleibt ungewiß. Wie der erste Teil des Kommentars V. 39a zeigt, bezog¹³⁹ er die „Ströme lebendigen Wassers“ auf den Geist und deutete dementsprechend den „Werbespruch“, der jetzt doppelbödig erscheint¹⁴⁰, seinem eigentlichen Sinn nach als eine österliche Verheißung¹⁴¹, ohne sich über den soteriologischen

einander verschmolzen habe: De son ventre couleront des fleuves d'eau, in: RB 66 (1959) 369–374; *ders.*, A propos de Jean 7,38, in: RB 67 (1960) 224f; *ders.*, Jean 7,38: Eau du rocher ou source du temple?, in: RB 70 (1963) 43–51. Vgl. die Problemskizze bei J. Becker; Joh I (s. Anm. 54) 275, sowie zuletzt G. Bienaimé, L'annonce (s. Anm. 125) 417–447.

¹³⁶ Vgl. Ez 47,1–12; Joel 4,18; Sach 13,1; 14,8; Offb 22,1f.

¹³⁷ 4,21.23.

¹³⁸ A. a. O. (s. Anm. 101) 67–72, u. a. mit Hinweis auf die Differenz zwischen der Metaphorik in V. 37b.38 und der Deutung in V. 39. Doch zeigt sich darin nur die überlieferungsgeschichtliche Schichtung der Verse (vgl. oben Anm. 127).

¹³⁹ V. 39a: „dieses *bezog*er auf den Geist, den die empfangen sollten, die an ihn zum Glauben gekommen waren.“

¹⁴⁰ Ein wenig erinnert damit V. 37f/39 an andere doppeldeutige Worte Jesu, die der Evangelist nachträglich richtigstellt: 2,19f/21 (ähnliche Formulierung wie 7,39).

¹⁴¹ In diesem Sinn wird das Futur $\rho\epsilon\upsilon\sigma\sigma\upsilon\sigma\iota\nu$ V. 38b zu verstehen sein. Außerdem könnte von daher die Wendung $\pi\iota\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\ \delta\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\lambda\zeta\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}$ gedeutet werden, der es nach Bienaimé an „cohérence interne“ mangelt (L'annonce [s. Anm. 125] 303: „celui qui croit est déjà en train de boire; l'impératif *pinetâ*, compris comme une invitation adressée au croyant, perd sa pertinence“); doch entspricht dem strukturell V. 39a: Die schon zum Glauben gelangt sind, werden den Geist empfangen. Nicht auszuschließen ist (doch bleibt das reine Vermutung), daß die Wendung $\delta\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\lambda\zeta\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}$ vom Evangelisten an den vorgegebenen Spruch angehängt wurde. Vielleicht gehörte ursprüng-

°Gehalt eines möglichen vorösterlichen Glaubens in der Nachfolge des irdischen Jesus Gedanken zu machen.

Seine Intention zielte eher in eine andere Richtung: Er wollte die im Wort des Erhöhten zum Ausdruck kommende hohe Weisheitschristologie theozentrisch zurückbinden an die entscheidende Heilstat Gottes in der Verherrlichung seines Sohnes, um klarzustellen, daß dieser nicht in eigener Vollmacht, sondern allein aufgrund der umfassenden Heilswirksamkeit Gottes Quelle des Geistes ist¹⁴².

3) Derselbe theozentrische Impuls hat auch die beiden *Paraklet-Sprüche* der ersten Abschiedsrede Jesu (14,16f; 14,26) geprägt. Mit den drei entsprechenden Sprüchen der redaktionell nachgetragenen Kapitel 15f (15,26; 16,7–11; 16,13–15) gehören sie zu den Texten des Evangeliums, die im Blick auf das entscheidende Heilsereignis, Jesu Hingang zum Vater, die aus diesem Geschehen erwachsenden Bezüge zwischen Gott, erhöhtem Christus und Geist am eindringlichsten reflektieren. Dabei fällt jeweils dem ersten Spruch der beiden literarischen Schichten, also 14,16f und 15,26, eine führende Rolle zu.

14,16f:

„und *ich* (καγώ) werde den *Vater* bitten,
und *einen anderen Parakleten* wird er euch geben,
auf daß er mit euch sei in Ewigkeit,
der Geist der Wahrheit,
den die Welt nicht empfangen kann,
denn sie sieht ihn nicht
' und erkennt ihn nicht.
Ihr erkennt ihn,
denn bei euch bleibt er,
und in euch wird er sein.“

lich zu diesem Spruch aber auch noch ein anderes Glied wie das schon in 6,35c überlieferte (vgl. auch 4,14a), das an unserer Stelle wegen des angehängten Zitats fehlen und vorgezogen sein könnte:

„(Wer dürstet,
komme zu mir und trinke.)
Wer an mich glaubt,
den wird nie mehr dürsten.“

¹⁴² Anders J. Becker, Joh I (s. Anm. 54) 274, nach dem V. 39 „eine Festlegung auf Gott oder Christus als Geber“ des Geistes umgehe, wohingegen das Zitat 7,38b Jesus „als Quelle des Geistes“ voraussetzt. Weil aber „nach E der Vater der Spender des Parakleten (14,16f.26)“ sei, bleibe „der Verdacht auf Mehrschichtigkeit in V. 37–39 erhalten“, auch wenn eine „schlüssige Verifikation“ fehle (Becker denkt bei 38b oder 39 an eine nachträgliche „Redaktorenhand“; vgl. auch schon R. Bultmann, Joh [s. Anm. 41] 229 Anm. 2).

„Wenn der Paraklet kommt,
den *ich* (ἐγώ) euch senden werden vom Vater (παρά τοῦ πατρός),
der Geist der Wahrheit,
der vom Vater (παρά τοῦ πατρός) herkommt,
(dann) wird jener Zeugnis für mich ablegen;
und auch ihr legt Zeugnis ab,
denn von Anfang an seid ihr mit mir.“

Der erste Spruch kündigt den Parakleten lediglich an, indem er ihn als Gabe Gottes präsentiert, die auf Bitte des Erhöhten hin den Glaubenden zuteil werden wird; von einer bestimmten Funktion des Parakleten läßt er noch nichts verlauten. Der erste Spruch der redaktionellen Schicht, 15,26, spricht zwar konkret vom Zeugnis-Ablegen des Geistes und der Jünger, doch konzentriert er sich zunächst in dem vorausgeschickten Temporalsatz, dessen Länge das Gleichgewicht des ganzen Spruches zu gefährden droht, auf eine umständlich anmutende Beschreibung der Relationen zwischen dem erhöhten Christus, dem Vater und dem Parakleten¹⁴³. Beide Sprüche haben mit ihrer jeweils eigenständigen Darstellung jener Bezüge Leitfunktion für die ihnen folgenden Sprüche und bestätigen damit auf ihre Weise, daß die erste und zweite Abschiedsrede verschiedenen literarischen Schichten angehören¹⁴⁴. Zeigen sich die Differenzen zwischen beiden Reden auch an ihren unterschiedlichen eschatologischen und ekklesiologischen Akzentsetzungen, so kommt es uns hier nur auf mögliche Verschiebungen in ihrem „trinitarischen“ Gefüge an.

Nach den beiden Paraklet-Sprüchen der ersten Abschiedsrede ist es der „Vater“, der auf Bitten des erhöhten Jesus hin (14,16) bzw. „in seinem Namen“ (14,26) den Jüngern den „Geist der Wahrheit“, d. h. den „anderen Parakleten“, „geben“ (14,16) bzw. „senden wird“ (14,26)¹⁴⁵. Das entspricht der für die Anlage der Rede zentralen Ankündigung Jesu, „zum Vater zu gehen“ (V. 28; vgl. 14,2), weil dieser „größer“ ist als er selbst (14,28). Gottes Entschlossenheit zum Heil aller, die glauben, wird durch Jesu Hingang zu ihm endgültig besiegelt werden. So ist Jesu Sterben kein Sterben in die Ausweglosigkeit, sondern im Gegenteil die Eröffnung eines Weges, auf dem er selbst

¹⁴³ Vgl. das zweimalige παρά τοῦ πατρός, die beiden in den Temporalsatz integrierten parallelen Relativsätze sowie die beiden Bezeichnungen für den Geist! Die Protasis umfaßt 20 Wörter, die Apodosis nur 4.

¹⁴⁴ So zuerst J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 78 f.

¹⁴⁵ Wie das πέμψει ὁ πατήρ (V. 26), das sich an τοῦ πέμψαντός με πατρός V. 24 anschließt, das δώσει V. 16 aufnimmt, so greift die Wendung ἐν ὀνόματί μου V. 26 die angekündigte Fürbitte des Erhöhten (vgl. das Futur!) V. 16 auf.

sich als „himmlischer Quartiermeister“ (J. Blank)¹⁴⁶ betätigen wird: den Seinen beim Vater „Wohnungen“ zu bereiten, in denen sie – mitten in der Finsternis dieser Erde – jetzt schon ihr Zuhause, das Leben haben können. Dieses In-Gott-gegründet-Werden aber ist Gabe des *Vaters*, die er den Jüngern auf Bitten des Sohnes zuteil werden läßt¹⁴⁷. So prägt die *Theozentrik* nicht nur den Botenweg Jesu auf Erden, sondern auch die Gegenwart des „Geistes“, der als „Nachfolger“ Jesu und Fortsetzer seines Werkes¹⁴⁸ wie dieser selbst von Gott gesandt wird¹⁴⁹.

Weiterführend ist die Beobachtung, daß die erste Abschiedsrede (und darin unterscheidet sie sich von Joh 15f) vom Parakleten nirgends sagt, *er werde kommen*. Der erste Spruch bedient sich vielmehr der traditionellen Terminologie vom „Geben“ bzw. „Empfangen“ des Geistes¹⁵⁰, zu der die gleichfalls traditionelle Wendung im zweiten Spruch, der Vater werde den heiligen Geist senden (14,26)¹⁵¹, sich gut fügt. Trotz der personalen Konnotationen, die vor allem mit dem Paraklet-Titel verbunden sind¹⁵², geht die überlieferte biblische Sicht vom Geist als der inwendig die Glaubenden bewohnenden Wirkkraft Gottes nicht verloren. Sie drängt sogar an die Oberfläche, wenn in V. 17 die Ankündigung, der „Geist der Wahrheit“¹⁵³ werde „bei euch bleiben“, vertieft wird zur Verheißung: „er wird *in euch* sein“¹⁵⁴. Der Grund, weshalb beim „Geist“ nicht von seinem „Kommen“ gesprochen wird, obwohl das auf der Linie der personifizierenden Rede vom Parakleten

¹⁴⁶ Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung IV/2), Düsseldorf 1977, 75.

¹⁴⁷ Nach Joh 17 besitzt der Weg Jesu in den Tod schon den Sinn einer großen Fürbitte. Vgl. das Nebeneinander von 17,19 und 20: „für sie (ὕπερ αὐτῶν) heilige ich mich selbst, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien. Aber nicht nur für diese (περὶ τούτων) bitte ich, sondern auch für die, die auf ihr Wort hin an mich glauben, damit alle eins seien ...“ Quelle des Lebens ist Jesus als Beter, dessen Fürbitte in Wort und Lebensersatz von der Erhöhung Gottes umfassen ist.

¹⁴⁸ Vgl. U. B. Müller, Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium, in: ZThK 71 (1974) 31–77, hier 52–65.

¹⁴⁹ Man beachte, daß ὁ πέμψει ὁ πατήρ V. 26 bewußt in Aufnahme von V. 24 τοῦ πέμψαντός με πατρός formuliert ist!

¹⁵⁰ Vgl. die Belege aus der frühchristlichen Literatur bei R. Schnackenburg, Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung, in: ders., Joh IV (s. Anm. 127) 33–58, hier 40. Im Johannesevangelium λαμβάνειν noch in 7,39 und 20,22 („Empfangt heiligen Geist!“).

¹⁵¹ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [bei Joh sonst nur in 20,22: Tradition], ὁ πέμψει ὁ πατήρ vgl. Weish 9,17 b (καὶ ἐπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων).

¹⁵² „Geist der Wahrheit“ ist der traditionelle Term der johanneischen Gemeinde: vgl. 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6 (5,6). Personale Konnotationen: μεθ’ ὑμῶν εἶναι (V. 16), παρ’ ὑμῶν μένειν (V. 17). Vgl. außerdem die Verben „lehren“ und „erinnern“ (V. 26). Engel Gottes kommen zu den Menschen, um „mit ihnen“ zu sein (vgl. Tob 5,5.6.9; 12,12f; Dan 3,49f etc.), aber auch die Weisheit (Weish 9,10).

¹⁵³ Der syntaktische Bezugspunkt in V. 17 ist auch durchgehend τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (vgl. neben dem Relativpronomen ὃ auch das zweimalige anaphorische Pronomen αὐτό), nicht der Paraklet (wie einige Textzeugen meinen, die αὐτόν lesen).

¹⁵⁴ ἐν ὑμῖν: Röm 8,9; 1 Kor 3,16; Ez 36,26f (πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν ὑμῖν); Ez 37,14 (δώσω τὸ πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς).

nahegelegen hätte, ist wohl darin zu suchen, daß diese Kategorie in der ersten Abschiedsrede Jesus vorbehalten wird: *Er*, der seine Jünger nicht verwaist zurückläßt, wird wiederkommen (14,18)¹⁵⁵, um mit seinem Vater bei denen, die ihn im österlichen Glauben „schauen“ werden (14,19)¹⁵⁶, Wohnung zu nehmen. Damit wird dann auch die Perspektive der Eröffnung der Rede von 14,2f, nach der die „Wohnungen“ (μοναί) des Lebens in der jenseitigen Welt Gottes liegen, umgekehrt: Die Glaubenden wandern nicht aus, sondern Vater und Sohn kommen zu ihnen, um bei ihnen „Wohnung“ (μονή, vgl. 14,17: μένειν) zu nehmen.

Von einem „dreifältigen“ Kommen des Vaters, des Sohnes und des Geistes zu den Glaubenden kann man demnach nicht sprechen. Die Relationen sind anders gewichtet. Man begreift sie erst – und das ist der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis von 14,18–26 –, wenn man den Bezugspunkt der Rede vom Kommen des Erhöhten und seines Vaters realisiert: Es sind die „Weisungen“ Jesu (14,21; vgl. V. 15), seine „Worte“ (14,24a.24b), die, von den Jüngern nach Ostern bewahrt, alles andere als tote Worthülsen sind, vielmehr das lebendige Vermächtnis Jesu und darüber hinaus *die* Weise, in der er nach seiner Erhöhung bei den Seinen präsent sein wird¹⁵⁷. Das ist der Sinn der merkwürdigen Verflechtung der Verse 21a.23a und 24, die vom Bewahren der Worte Jesu handeln, mit der anderen Aussagenreihe vom Kommen, Erscheinen und Wohnungnehmen des Vaters und des Sohnes bei den Glaubenden (18–20.21b.23b): In den Worten, die der Glaubende von Jesus zur Verwahrung erhält, wird er nachösterlich dessen bleibender Gegenwart inne. Es sind die Worte, in denen Jesus selbst, auch wenn er nicht mehr leibhaftig unter den Seinen weilt, ständig sein „Ich“ spricht, in denen er zu ihnen kommt und sich ihnen eröffnet, so die überlieferten Worte mit Leben füllend. Dabei bleibt auch nachösterlich die Theozentrik ausdrücklich gewahrt. Auch wenn es in V. 23b gemeinschaftlich von Vater und Sohn heißt: „*wir werden kommen und Wohnung nehmen*“, so präzisiert V. 24b unverzüglich: „das Wort, das ihr hört, ist nicht meines, sondern dessen, der mich gesandt hat: des Vaters.“

Erfährt der Glaubende an den Worten Jesu, wenn er sie in Liebe zu ihm (14,21.23) verwahrt, die Liebe von Vater und Sohn zu ihm¹⁵⁸, so entspricht das zutiefst dem Wesen des lebendigen Wortes, das ja Ausdruck der persönlichen Selbstmitteilung dessen ist, der es spricht. Bezeichnenderweise fallen

¹⁵⁵ Vgl. 14,3; 14,28.

¹⁵⁶ Dieses „österliche“ Schauen und Erkennen (vgl. die Wendung „an jenem Tag“ V. 20) ist freilich im Kontext nichts Punktuell (die nur wenigen Jüngern vorbehaltenen Visionen des Auferstandenen [Joh 20f] sind nicht gemeint), sondern bezeichnet einen Grundzug des nachösterlichen Glaubens *überhaupt*: der Wahrheit des Christus innezuwerden, dem wahres, auch durch den Tod nicht zu besiegendes Leben eigen ist (vgl. das aus der Perspektive des scheidenden Jesus im Präsens gesprochene ζῶ V. 19 – im Unterschied zum auf die Jünger bezogenen Futur ζήσετε!).

¹⁵⁷ Vgl. C. Dietzfelbinger, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82 (1985) 389–408.

¹⁵⁸ Dabei ist die Liebe des Vaters der des Sohnes immer *vorgeordnet*: V. 21 b.23.

aber nun diese personalen Kategorien der Liebe bzw. des Geliebtwerdens in der Rede vom Pneuma aus, was aufschlußreich ist. So trifft die erste Abschiedsrede zwar Aussagen vom Geist, die sie auch vom wiederkommenden Christus macht: daß beide bei den Jüngern und in ihnen sein werden¹⁵⁹ oder die Jünger den Geist wie auch den Erhöhten „sehen“ werden¹⁶⁰. Das bedingt dann die eigentümliche Schwebelage, die zwischen beiden besteht, so daß man deuten könnte: für den Evangelisten kommt Jesus als der Paraklet wieder!¹⁶¹ Doch fehlt eine ausdrückliche Identifizierung der beiden¹⁶², und angesichts der entscheidenden Differenz, daß nämlich die Sprache der Liebe der Beziehung Jesu und des Vaters zu den Glaubenden vorbehalten wird, scheint der rhetorische Charakter der Personifikation in der Rede vom Geist-Parakleten¹⁶³ offensichtlich zu sein. So weist der Text, vor allem 14,26, in eine andere Richtung: Der Geist ist die produktive Kraft der „Er-Innerung“ an die Worte Jesu, das sie vergegenwärtigende Gedächtnis, das den Abstand zwischen einst und jetzt, zwischen den äußeren, überlieferten Worten und den Hörern im Glauben aufhebt. Er ist die Kraft des vermittelnden Verstehens und trägt somit seine Bezeichnung „Geist der Wahrheit“ zu Recht. *Kommen* Vater und Sohn zu den Glaubenden hin und nehmen Wohnung bei ihnen, so ist der Geist die Dimension der *Verinnerlichung* an diesem Geschehen. Darin aber ist er zutiefst die Gabe des Vaters, der ihn gesandt hat.

Demgegenüber bieten nun die Paraklet-Sprüche der zweiten Abschiedsrede in einigen Punkten charakteristische Verschiebungen, die zur Profilierung des bislang Gesagten noch kurz genannt werden sollen, ohne daß die Problematik erschöpft werden kann. Zunächst fällt auf, daß der merkwürdige gegenseitige Schwebelzustand, in dem der zu den Jüngern zurückkehrende erhöhte Christus und der ihnen geschenkte Geist sich nach dem Zeugnis der ersten Abschiedsrede befinden, in der zweiten Rede in eine eindeutige Relation überführt ist. Das hängt damit zusammen, daß es eine Konkurrenz des Wiederkommens zwischen beiden nicht geben kann. Jetzt heißt es vom *Geist*, daß er kommen wird¹⁶⁴, wenn Jesus gegangen ist, wohingegen die Rede vom Wiederkommen Jesu durch die vom „Wiedersehen“ mit ihm¹⁶⁵ ersetzt ist. Sind damit die österlichen Erscheinungen gemeint¹⁶⁶, so ist

¹⁵⁹ 14,17; vgl. 14,20 Ende.

¹⁶⁰ 14,17/19.

¹⁶¹ So z. B. R. Bultmann, Joh (s. Anm. 41) 477: „Eben im Kommen des Geistes kommt er selbst; eben in der geistgetragenen Wortverkündigung der Gemeinde wirkt er selbst als der Offenbarer.“

¹⁶² So R. Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 13) 87f.

¹⁶³ „Der Evangelist hat aus besonderen Gründen den Paraklet-Titel aufgenommen und mit dem ‚Geist der Wahrheit‘ verknüpft. Der Hauptgrund dürfte darin zu suchen sein, daß der wie eine Person erscheinende ‚Paraklet‘ (welche Vorstellungen auch immer dahinter liegen) sich gut dazu eignete, den heiligen Geist als ‚Nachfolger‘ Jesu und Fortsetzer seines Werkes zu bezeichnen“ (R. Schnackenburg, Gemeinde [s. Anm. 150] 47).

¹⁶⁴ 15,26; 16,7.8.13.

¹⁶⁵ ὄψεσθε με: 16,16.17.19; πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς: 16,22 (vgl. 14,3: πάλιν ἔρχομαι).

¹⁶⁶ 20,18.20.25.29.

das Schweigen hinsichtlich seiner Wiederkunft doch wohl als Zeichen dafür zu werten, daß man diese im Unterschied zu Joh 14 als ein *ausstehendes* Ereignis am Ende der Geschichte noch erwartete. Geklärt scheint sodann das Verhältnis zwischen dem Erhöhten im Himmel und dem Parakleten auf Erden in dem Sinne, daß der Erhöhte es jetzt ist, der den Parakleten sendet. Zwischen beiden besteht die eindeutige Beziehung von Auftraggeber und Boten. Dabei ist es bezeichnend, daß die personalen Konnotationen in der Rede vom Geist-Parakleten sich gegenüber der ersten Abschiedsrede verstärkt haben¹⁶⁷. Ohne daß durch die besondere Rolle des Erhöhten die Herkunft des Geistes vom Vater verdunkelt würde (zweimal heißt es in V. 26, er käme „vom Vater“¹⁶⁸), so verrät diese andere Konstellation doch ein neues Bewußtsein: *Der Sohn als derjenige, der den Geist-Parakleten aussendet, steht in großer Hoheit neben dem Vater!* Was der Paraklet (vom Erhöhten) „hören wird, das wird er sprechen, und Zukünftiges wird er verkünden“ (16,13). Den Erhöhten wird er „verherrlichen“ und aus seinem Besitz nehmen (16,14). Ist Freunden alles gemeinsam, wie schon das Sprichwort sagt: „Das Eigentum von Freunden gehört ihnen gemeinsam“ (Platon)¹⁶⁹, so gilt das auch in der Freundschaft von Vater und Sohn: „Alles, was der Vater hat, ist mein; deshalb habe ich gesagt: Aus dem Meinen nimmt er [der Paraklet] und wird es euch kundtun“ (16,15)¹⁷⁰.

Eine weitere Beschreibung und theologische Wertung der soweit angedeuteten Transformationen müssen wir uns hier versagen. Man hat aber den Eindruck, daß die aus der Auseinandersetzung mit dem Judentum stammende Spannkraft der Theozentrik, die für das Denken des Evangelisten kennzeichnend ist, in diesen redaktionellen Passagen nachgelassen hat¹⁷¹. Auffällig bleibt die Aussage, daß der Geist-Paraklet Dinge kundtun wird,

¹⁶⁷ Vgl. insbesondere die vom „Parakleten“ ausgesagten Tätigkeiten: Er kommt (15,26 etc.), legt Zeugnis ab (15,26), überführt (16,8), geleitet (16,13), hört (16,13), spricht (16,13) und verkündet (16,13–15). Sein „Hineinführen in alle Wahrheit“ lehnt sich an die entsprechende „Funktion der jüdischen Weisheit (vgl. Weish 9,11; 10,10,17) oder des heiligen Geistes (Ps 142,10) [an], der auch mit der Weisheit in eins gesehen ist (Weish 9,17)“ (J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* [ÖTK 4/2], Gütersloh/Würzburg 1981, 499).

¹⁶⁸ Zu dieser Aussage vgl. M. A. Chevallier, *L'Évangile* (s. Anm. 109) 98–104.

¹⁶⁹ Vgl. Philo, *VitMos* I 156: „Und das ist vielleicht gar nicht zu verwundern, denn wenn nach dem Sprichwort ‚das Eigentum von Freunden ihnen gemeinsam gehört‘ (Plato, *Phaidros* 279c), der Prophet aber ein Freund Gottes genannt wird (Ex 33,11), so muß er wohl folgerichtig auch an dessen Besitz teilhaben, soweit es ihm von Nutzen ist ...“

¹⁷⁰ Vgl. auch 17,10: „Und all das Meine ist dein und das Deine mein ...“, sowie 15,15. Vgl. auch die Worte des gütigen Vaters im Gleichnis zu seinem ältesten Sohn, den er wie einen Freund behandelt: „Kind, du bist allezeit bei mir und *all das Meine ist dein*“ (Lk 15,31).

¹⁷¹ Aber vielleicht müßte man statt „nachgelassen“ eher sagen: Die auch außer johan-nisch belegte Vorstellung vom Erhöhten als Spender des Geistes (vgl. Lk 21,15; 24,49; Apg 2,33: *παρά τοῦ πατρὸς*) verdrängt hier als Gemeindeüberlieferung die ursprünglichen Intentionen des Evangelisten (vgl. auch 20,22 als Teil der alten Passions- und Osterüberlieferung des Evangelisten). Die in Kap. 15f selten gewordene Sendungsterminologie hat fast schon stereotypen Charakter: 15,21; 16,5.

die er aus dem Mund des *erhöhten* Christus vernimmt, ihm also eine prophetisch-innovative Rolle zugewachsen ist¹⁷², die über seine Aufgabe in der ersten Abschiedsrede hinausreicht. Dort hatte er lediglich die Worte des *irdischen* Jesus zu vergegenwärtigen. Ob man deshalb schon mit *J. Beckers* sagen muß, daß jetzt der Paraklet „quantifizierbare Lehre des Erhöhten“ präsentiert bzw. „kirchliche Offenbarungslehre“ in „geschichtlicher Fortentwicklung“ „sanktioniert“¹⁷³, bleibe dahingestellt. Aber daß die Eigenständigkeit, die der Erhöhte als Inspirationsquelle für den Geist-Parakleten an der Seite Gottes und neben diesem erlangt hat¹⁷⁴, zu einer Entwicklung christlicher Gotteslehre beitragen konnte, die eine wachsende Entfremdung vom jüdischen Mutterboden mit sich brachte, sollte in jedem Fall ernsthaft bedacht werden.

Halten wir fest: Der repräsentative Durchgang durch Texte aus dem Anfang, der Mitte und dem Ende des Evangeliums hat eine Dynamik in der Rede von Gottes Wirken in Jesus durch den Geist zutage gefördert, die vom Zeugnis des Täufers an auf das entscheidende Heilsgeschehen am Kreuz, die Erhöhung Jesu zum Vater, als den Quellort des Lebens hinweist. Bei aller formalen Betrachtung der in den Texten sich aufbauenden und entwickelnden Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist sollte man aber nicht vergessen – und das ist der genuine Beitrag der Abschiedsreden –, an welchem Ort und aus welcher Perspektive sich der Reichtum jener Beziehungen allein zu erschließen vermag: Es ist der Glauben, der das Wort Jesu bewahrt, in das hinein Gott seine im Tod Jesu offenbarte Liebe zu den Menschen geborgen hat; es ist zuletzt diese Liebe selbst, die den Glaubenden ergreift und im Geist für das Leben öffnet: „die Worte, die ich zu euch gesagt: Geist sind sie und Leben“ (6,63).

4. Der Logos des Johannesprologs

Eigentlich sollte man meinen, der Schritt von jener johanneischen „Mystik des Wortes“, die die Erfahrbarkeit des Gottes Jesu im Geist für die Gemeinschaft der Glaubenden auf den Punkt bringt, hin zum Logos des Prologs sei nur sehr klein. Doch in Wahrheit betritt man mit dem Prolog eine neue Welt. Der Logos ist nicht mehr jenes vom

¹⁷² Möglich ist, daß τὰ ἐρχόμενα die im Evangelium nachgetragene futurisch-eschatologische Perspektive im Blick hat und sanktionieren möchte. Zu denken ist vielleicht aber auch an das Auftreten der „Antichriste“ 1 Joh 2,18ff; 4,1ff als Phänomen der „letzten Stunde“.

¹⁷³ Joh II (s. Anm. 167) 499.

¹⁷⁴ 16,13–15 geht noch über die in Anm. 171 genannten lukanischen Parallelen hinaus.

Boten zu *unterscheidende* Wort, das dieser im Auftrag eines anderen auszurichten hatte, sondern ist nun mit dem Boten selbst als dem fleischgewordenen Logos identisch. Daß dieser Logos zudem in seiner vorgeschichtlichen Existenzweise als Schöpfungsmittler in den Blick kommt, deutet auf einen anders gelagerten religionsgeschichtlichen Boden hin: Lebte das Evangelium theologisch stärker vom Kontakt mit dem werdenden rabbinischen Judentum der Javne-Periode – seine Kenntnis mancher Auslegungstraditionen zur Schrift belegt das –¹⁷⁵, so führt uns der Prolog eher in die geistige Atmosphäre der jüdisch-hellenistischen Weisheits- und Logospekulationen, deren bedeutendster Zeuge Philo von Alexandrien ist¹⁷⁶. Nach wie vor bin ich der Meinung, daß der Prolog entgegen seiner literarischen Funktion als Eröffnungstext nicht die Wurzel der johanneischen Theologie repräsentiert, aus der diese hervorgewachsen ist, sondern zum literarischen Endstadium des Buches gehört, was Folgen für seine Interpretation hat. Gewiß bildet er als Eröffnungstext, der seiner Gattung gemäß Motive des Buches zur Einstimmung der Hörer antizipiert, mit der Überbietung des Mose durch Jesus bzw. der Tora durch die in Christus verwirklichte „Gnade und Wahrheit“ das Gegenüber von Judentum und christlicher Gemeinde ab (1,17)¹⁷⁷. Die Stoßkraft seiner Aussageabsicht bezieht er aber nicht aus deren Streit um den wahren Ort der Gottesverehrung, sondern aus einem innergemeindlichen Konflikt. So erhält das Bekenntnis, der Logos sei *Fleisch* geworden, seine besondere Kontur erst im Horizont des alternativen christologischen Modells von der Einwohnung des himmlischen „Gottessohnes“ oder Logos in Jesus von Nazaret bei seiner Taufe, das die Gegner des 1. Johannesbriefs vertreten haben¹⁷⁸. Diese Gesprächssituation des Prologs wird viel-

¹⁷⁵ Vgl. die Literaturangaben bei *J. Becker*, in: ThR 51 (1986) 61 f.

¹⁷⁶ Vgl. zuletzt *T. H. Tobin*, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, in: CBQ 52 (1990) 252–269. Freilich darf man diesen Gegensatz nicht überziehen, zumal dem Prolog mit seinen 18 Versen (!) ein Buch mit 21 Kapiteln gegenübersteht!

¹⁷⁷ Vgl. jüngst *W. Carter*, *The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and the definitive Word*, in: JSNT 39 (1990) 35–58. Ob in 1,11 mit εἰς τὰ ἴδια bzw. οἱ ἴδιοι Israel bzw. die Juden oder aber die Welt als Eigentum des Logos gemeint ist, ist nach wie vor umstritten. Im ersten Sinn zuletzt: *J. W. Pryor*, *Jesus and Israel in the Fourth Gospel – John 1:11*, in: NT 32 (1990) 201–218.

¹⁷⁸ Zu diesem von den Gegnern des 1. Johannesbriefs verfochtenen Modell vgl. jetzt auch *U. B. Müller*, *Menschwerdung* (s. Anm. 59) 84–101, bes. 89: „Der himmlische Gottessohn hat sich bei der Taufe Jesu irdisch offenbart, d. h., er hat sich in der Weise mit dem irdischen Jesus verbunden, daß er bei der Taufe auf ihn herabgestiegen ist.“ Vgl. bereits oben unter 3.1. Zum Prolog als Antwort auf diese Konzeption vgl. *M. Theobald*, *Geist- und Inkarnationschristologie. Zur Pragmatik des Johannesprologs* (Joh 1,1–18), in: ZKTh 112 (1990) 129–149.

leicht deutlicher, wenn im folgenden zwei Aspekte des Textes, die für unser Thema relevant sind, im Licht des jüdisch-hellenistischen Hintergrunds des Prologs ein wenig profiliert werden.

Die *erste* Frage betrifft den prä-existenten Logos in seiner Relation zu Gott und zur Schöpfung. Jüngst hat T. Tobin in einer dem Prolog gewidmeten Studie darauf hingewiesen, daß der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft des Logos (V. 4.10b) in biblisch-frühjüdischen Weisheitstexten zwar vorgebildet sei, die Präposition *διὰ* in diesen Texten aber nicht benutzt werde¹⁷⁹, vielmehr erst bei Philo von Alexandrien, und bei ihm recht breit zu belegen sei¹⁸⁰. Diese unscheinbare sprachliche Beobachtung deckt den geistesgeschichtlichen Horizont jener Prologaussagen auf¹⁸¹, deren eigenes Profil aber dadurch nicht verwischt werden darf. Für Philo, der darin mittelplatonisches Gedankengut ererbt hat, ist der Logos unter anderem diejenige metaphysische Realität, die zwischen Gott als dem transzendenten, von keinem Schatten der Veränderung getrüben, höchsten Sein und der Materialität des Universums, das nach biblischer Überlieferung Gottes Schöpfung ist und bleibt, vermittelt¹⁸². Der Logos vermag das, weil einerseits Gott ihn als den Inbegriff seiner Vernunft¹⁸³ schöpferisch aus sich selbst heraus freigesetzt hat, er andererseits aber, platonisch gesprochen, als „Idee der Ideen“ der Welt ihre geistige Ordnung einstiftet¹⁸⁴. So gesehen, signalisiert das *διὰ* das philosophische Problem der Vermittlung, das sich für Philo aber auch als kulturgeschichtliches Problem stellte, nämlich als Frage der Vermittlung seines biblischen Bildes von einem Gott, der sich um seine Schöpfung besorgt zeigt, mit dem philosophisch konsensfähigen Wissen der Zeit um ein absolut transzendentes göttliches Sein. Schaut man von dieser Warte aus auf den Prolog, dann muß man zugeben, daß das auch hier zugrunde liegende jüdisch-hellenistische Muster einer Schöpfungsmittlerschaft des Logos nicht von einem philosophischen Stand-

¹⁷⁹ Dort befindet sich regelmäßig nur ein Dativus instrumentalis: T. Tobin, Prologue (s. Anm. 176) 254 Anm. 9 f.

¹⁸⁰ T. Tobin, Prologue (s. Anm. 176) 258.

¹⁸¹ Vgl. aber auch 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2.

¹⁸² T. Tobin, Prologue (s. Anm. 176) 266; ebd. 257: „While Philo could use the Stoic concept of the logos as the principle of rationality that pervades the universe (Her 188; Fug 110), his *logos* primarily fits into pattern of the intermediate figures found in most Middle Platonic systems.“ Die Bezeichnung *logos* für „intermediate figures“ begegnet interessanterweise in Texten, die mit Alexandrien in Verbindung stehen: außer Philo vgl. Eudorus von Alexandrien, Plut, De Is et Os. 53 f.; Poimandres 4–10) (ebd. 257 Anm. 16).

¹⁸³ Conf 41 f.

¹⁸⁴ Vgl. D. Zeller, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart 1990, 44.

punkt aus rezipiert wurde. Einen Wink gibt die Wiederaufnahme des $\delta\acute{\iota}\alpha$ von V. 4 und 10 in V. 17: „die Tora wurde *durch Mose* geschenkt, die Gnade und die Wahrheit wurden *durch Jesus Christus* Wirklichkeit.“ Der Standort dieses Satzes ist die gläubige Erfahrung der Geschichte, und die Kategorie der Vermittlung erscheint gebunden an die der Offenbarung Gottes in ihr. Dabei zeigt der Kontext, insbesondere V. 18, daß die Vermittlung der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus exklusiv gedacht wird, d. h., sie schließt jedes anderweitig erworbene Wissen um Gott als ein nur scheinbares Wissen aus. Solcher Ausschließlichkeit der geschichtlichen Vermittlung Gottes durch Jesus Christus entspricht nun andererseits die Ausschließlichkeit der Schöpfungsmittlerschaft des Logos, wobei sich die Frage einstellt, warum der Prolog, von der möglichen Vorgabe hymnischer Überlieferung einmal abgesehen, diese Schöpfungsmittlerschaft des Logos in V. 4 und 10f so pointiert fest schreibt. Es scheint, daß dies im Blick auf innergemeindliche Entwicklungen geschah, nämlich um einer latenten Gefahr der Abwertung der Schöpfung angesichts der behaupteten exklusiven Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu wehren: Auch wenn die Welt ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) kein Quellort authentischer Gotteserkenntnis ist und sie sich zudem der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus verschlossen hat (1,10), ihr Ursprung in Gott und seinem Logos darf nicht verdunkelt werden.

Der Organisationspunkt des Prologs ist demnach an seinem Ende festzumachen, in der „Definition“ Jesu als der einzig authentischen Offenbarung Gottes (V. 18). Wenn von ihm bekannt wird, daß er allein Gott „ausgelegt“ hat ($\acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\omicron$), dann erklärt sich von hier aus auch in sachlicher Hinsicht die Entscheidung für den Logos als Bezeichnung für den Präexistenten¹⁸⁵. Daß der Prolog auf den Bahnen hymnischer Sprache überhaupt den Rückgriff in die Vorzeitigkeit der Präexistenz des Logos wagt, ist der mythische Ausdruck für seinen tiefsten Aussagewillen: *Jesus ist keine zufällige, überholbare „Äußerung“ Gottes, sondern sein einziges Wort, in dem er sich von Ewigkeit her ausgesagt hat.* Dabei wäre es zu einfach, die personale Gestalt des präexistenten Logos lediglich als Projektion vom irdischen Jesus her zu erklären, weil sie im Rahmen der jüdisch-hellenistischen Spekulation zum Logos ja doch schon vorgegeben ist. So stellt Philo sich den Logos, dem eine Fülle von Namen eignet, auch

¹⁸⁵ Abgesehen davon, daß der Logos dem Prolog-Autor (bzw. dem Hymnendichter) durch die jüdisch-hellenistischen-Logospekulationen schon vertraut war: vgl. *T. Tobin*, Prologue (s. Anm. 176) 255 f mit Anm. 12 (dort weitere Erklärungen).

als den „Ältesten unter den Engeln, ihren Herrscher“ vor, als Gottes „Erstgeborenen“¹⁸⁶, den „Leiter und Verwalter aller Dinge“¹⁸⁷. In Quaest in Ex II 14 scheint Philo ihn mit dem Engel zu identifizieren, der nach Ex 23,20f Israel durch die Wüste begleitete¹⁸⁸. Ist also die Personifizierung des Logos vorgedacht, dann schließt das doch keineswegs aus, daß insbesondere die im „Vorspiel im Himmel“ (E. Haenchen) Joh 1,1f beschriebene Gemeinschaft des Logos im Ur-anfang mit Gott von der geschichtlichen Erfahrung Jesu her ihre eindeutigen Konturen empfangen hat. Trotz der binitarischen Zumutung, die Joh 1,1f für jüdisches Empfinden darstellt, wird man bei einer sorgfältigen Exegese des Prologs wohl doch zu dem Ergebnis kommen, daß die Einzigkeit Gottes durch ihn nicht angetastet wird. Selbst die „Gleichursprünglichkeit“ des Logos mit Gott, wenn sie denn in Joh 1,1f behauptet wird¹⁸⁹, ließe sich auf dem Hintergrund philonischer Aussagen zum Logos als der zwar nachgeordneten, so aber dennoch „unvergänglichen“ göttlichen Vernunft annäherungsweise nachvollziehen¹⁹⁰.

Ein *zweiter* Punkt, der zumindest mit einigen Anmerkungen beachtet werden muß, betrifft den anderen Brennpunkt der Ellipse, die der Prolog darstellt: die Aussage vom Logos, der Fleisch geworden ist und dessen Herrlichkeit die Menschen geschaut haben (1,14). Vom philonischen Logos her ergeben sich kaum Brücken zu diesem Spitzensatz¹⁹¹, nach welchem der Logos, ohne seine Identität zu verlieren, in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist, und zwar so radikal und ausschließlich, daß jede idealistische Deutung, die im 19. Jahrhundert gang und gäbe war¹⁹², am Prolog scheitern muß. Wie die deutschen Idealisten und ihre exegetischen Nachfahren eine „Fleischwerdung des *ganzen* Logos“, der doch Gottes Vernunft und der Welt geistiger Grund sei, ausschließlich in Jesus von Nazaret gedanklich

¹⁸⁶ Conf. 146. Ebd. die Aussage, der Logos sei „vielnamig“. All I 43 sagt dasselbe von der Weisheit.

¹⁸⁷ Quaest in Gn IV 110–111.

¹⁸⁸ Ex 23,20f: „Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe ... in ihm ist mein Name gegenwärtig.“ Philo nennt hier den Logos auch Mittler (μεσίτης). Vgl. L. W. Hurtado, *God* (s. Anm. 27) 45.

¹⁸⁹ Siehe die ausführliche Diskussion dieser Frage in *Fleischwerdung* (s. Anm. 45) 219ff.

¹⁹⁰ Vgl. Conf 146.

¹⁹¹ T. Tobin, *Prologue* (s. Anm. 176) 267. Sein von C. H. Dodd inspirierter Versuch der Verhältnisbestimmung befriedigt nicht. Vgl. die Darstellung der Prologauslegung von C. H. Dodd in *Fleischwerdung* (s. Anm. 45) 128–132.

¹⁹² Vgl. *Fleischwerdung*, a. a. O. 50–52.

kaum nachvollziehen konnten¹⁹³ – H. J. Holtzmann sprach von einem „von der Fleischwerdung unberührt gebliebenen Residuum“ des Logos¹⁹⁴ –, so wäre dieser Gedanke auch dem platonisch denkenden Philo höchst fremd erschienen. Hinzu kommt eine Differenz, die schon K. R. Köstlin 1843 mit aller wünschenswerten Klarheit festgestellt hat: Die „Unbegreiflichkeit“ Gottes, der sich nach Philo selbst den Patriarchen als den Gottschauenden in seinem wahren Geheimnis noch entzogen habe, hat der Prolog „vom Wesen Gottes ganz entfernt“. „Wie sein Logos kein bloß jenseitiger, sondern auch ins Diesseits wirklich eingehender ist“, so hat der Prolog „von dem alexandrinischen Gottesbegriffe sich vollkommen losgesagt“¹⁹⁵.

Wenn Philo einmal angesichts des Selbstvergottungswahns des Kaisers Gaius Caligula in LegGai 118 schreiben kann: „Den Versuch, die geschaffene, vergängliche Menschennatur in die ungeschaffene, unvergängliche Natur Gottes nach eigenem Belieben umzuformen, hält das jüdische Volk für die schauerlichste Blasphemie. *Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott*“¹⁹⁶, dann scheint die erste Alternative für den Juden Philo doch mehr eine rhetorische und polemische Zuspitzung zu sein als eine Möglichkeit, mit der er ernsthaft gerechnet hat¹⁹⁷.

Und dennoch wird man, über einen Vergleich des Prologs mit Philo hinaus, die Präformationen von Joh 1,14 in jüdischen Konzeptionen der Deszendenz Gottes¹⁹⁸ sowie des Verweilens der Sophia auf Erden, etwa in Gestalt der Tora, exegetisch zu bedenken haben, um den vom Prolog ja selbst nach Ausweis seines Verses 17 festgehaltenen Zusammenhang mit der Tora auch theologisch zu gewichten¹⁹⁹. Doch scheint der Prolog selbst ein solches Gespräch nicht zu führen. Seine Rede vom fleischgewordenen Logos gewinnt ihre Prägnanz im Gegenüber zu einer pneumatologischen Sicht Jesu, die ihn

¹⁹³ So C. F. von Ammon (1800), zit. in Fleischwerdung, a. a. O. 11 Anm. 20.

¹⁹⁴ Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Bd. II, Tübingen 1911, 463.

¹⁹⁵ Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843, 83 (dazu Fleischwerdung, a. a. O. 15–18).

¹⁹⁶ Θάπτον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν ἢ εἰς θεὸν ἄνθρωπον μεταβαλεῖν. Denkt hier Philo an die im hellenistischen Raum verbreitete Vorstellung, daß Götter in Menschengestalt auf Erden erscheinen können (vgl. μεταβαλεῖν = sich verwandeln)?

¹⁹⁷ Vgl. auch Justin, Dial 48,1: Hier erklärt sein jüdischer Gesprächspartner die Vorstellung von der Menschwerdung Christi für παράδοξον und μωρόν.

¹⁹⁸ Siehe dazu die wichtigen Arbeiten von P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (StANT 17), München 1968; ders., Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (AGAJU 13), Leiden 1978.

¹⁹⁹ Dazu vgl. etwa C. Thoma, Theologie (s. Anm. 71) 196–201 („Die Menschwerdung Gottes – eine Umkehrung jüdischen Glaubens?“).

nicht radikal in seinem *Menschsein*, sondern nur begrenzt in seinem geistgewirkten *Offenbarerwirken* christologisch zu würdigen weiß, und ist demnach von innergemeindlicher Reflexion bestimmt.

5. „Kommt und seht!“ (Joh 1,39). Das Johannesevangelium als Anleitung zu wahrer Gotteserkenntnis

1) Anstelle einer Zusammenfassung empfiehlt es sich zum Schluß, ein einzelnes, sehr wesentliches Strukturmoment der „trinitarischen“ Rede von Gott im Johannesevangelium, aus dessen Perspektive das Ganze noch einmal vor Augen treten kann, ins Gedächtnis zu rufen. Quellort der theologischen Rede im Johannesevangelium ist das „mysterium paschale“. Dabei zeichnet es das vierte Evangelium aus, daß es den Tod Jesu und seine Erhöhung zum Vater grundsätzlich nur in ihrer Heilsrelevanz für die Glaubenden bedenkt; eine Ablösung der christologischen von den soteriologischen Aspekten ist dem Denken des vierten Evangelisten (wie den Theologen der frühen Kirche überhaupt) völlig fremd. So beschreibt er zwar in seiner Erzählung vom Wirken und Sterben Jesu, wie die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist im Tod Jesu und seiner Erhöhung ihre Aufgipfelung erfahren, tut das aber gleichsam nicht von einem Standpunkt „außerhalb“ her, als ob es sich dabei um ein objektiv beschreibbares „Beziehungsgeflecht“ handeln würde, sondern verfährt dabei sehr engagiert: *tua res agitur!* Die Gründe dafür liegen in der soteriologischen Relevanz dieses „Beziehungsgeflechts“, das seinen Sinn darin hat, daß jeder, der glaubt, in das zwischen Vater und Sohn im Geist waltende Leben der Liebe einbezogen wird. So besteht die österliche „Aufgipfelung“ der Beziehung zwischen Vater und Sohn im Geist zutiefst in ihrer „Fruchtbarkeit“ für die Menschen (12,23 f), die jetzt im Glauben an Jesus im Geist ihr Leben auf Gott gründen können. Solche wesenhafte Bezogenheit des österlichen Geschehens auf das Heil der Menschen wird exemplarisch sichtbar im johanneischen Wort des Auferstandenen: „Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (20,17). „Man hat z. T. die Unterscheidung von ‚meinem Vater‘ und ‚eurem Vater‘, ‚meinem Gott‘ und ‚eurem Gott‘ dahin ausgelegt, daß Jesus hervorheben wolle, wie verschieden sein Verhältnis zu Gott von dem der Jünger sei. Damit verfehlt man gerade die Absicht des Evangelisten. Er will in Wirklichkeit sagen, daß nun Jesu Gott auch der Gott der Jünger, Jesu Vater auch derjenige der Jünger

sei. Der Unterschied im Gottesverhältnis Jesu und der Jünger ist nun gerade aufgehoben.“²⁰⁰ Nicht die Absonderung der in Einsamkeit entrückten Beziehung Jesu zu seinem Vater bestimmt demnach dieses Wort, sondern im Gegenteil die Überzeugung, daß durch die Erhöhung Jesu zum Vater die Glaubenden in sein Gottesverhältnis mithineingenommen und in ihm geborgen werden. Wenn in der ersten Abschiedsrede die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist an den Erfahrungen der Gemeinde mit dem Wort Jesu festgemacht werden, in dem sich dieser in geistgewirkter Erinnerung als zu Gott Erhöhter den Glaubenden zuspricht, dann ist das kennzeichnend für die johanneische Denkform, die alle theologische Reflexion an die Erfahrung des Glaubens zurückbindet²⁰¹. Damit kommen wir zu einem letzten Gesichtspunkt.

2) Bei aller hohen Theologie, die das vierte Evangelium treibt, sollte man nicht vergessen, daß es zunächst einmal Erzählung ist und dieser sein Charakter als Erzählung trotz aller gegenläufigen Kräfte nie gesprengt wird²⁰². Erzählt wird vom Wirken Jesu, seinen Gesten, Taten und Zeichen, von seinen Worten und Reden, aber auch von seinem Prozeß und seinem Tod. Dabei finden sich in einem merkwürdigen Kontrast Entwicklung und innerer Wandel nur auf seiten der Nebenfiguren, wohingegen der Hauptakteur Gewißheit über seine Sendung wie ihren Ausgang von Anfang an ausstrahlt. Kein Evangelium hat indessen so ausgeprägte Nebenfiguren wie das des Johannes: Nikodemus, die samaritanische Frau, der Blindgeborene, Martha, aber auch Judas und der geliebte Jünger. Biographien des Glaubens, geglückte und mißglückte Kommunikationen, in Mißverständnissen zerrinnende Gespräche: In vielen szenischen Verdichtungen, zum Teil meisterhaft erzählt, erfährt der Hörer von Menschen, die alle auf ihre Weise in der Begegnung mit Jesus eine tiefgreifende Veränderung an sich selbst erfahren haben. Gewiß hat sich dem Buch, das man mit gutem Grund ein „Gemeindebuch“ nennen kann, in seinen Gestalten wie dem geliebten Jünger oder dem Verräter oder den Pharisäern auch kollektive Geschichte aufgeprägt, leid- und trostvolle Erfahrungen der johanneischen Ge-

²⁰⁰ E. Haenchen, Joh (s. Anm. 114) 571.

²⁰¹ Vgl. 1,39.46ff; 4,42.

²⁰² Vgl. G. Lohfink, Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur des Evangeliums, in: ders., Studien (s. Anm. 33) 11–25, hier 19 f. Zum Johannesevangelium vgl. R. A. Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1983.

meinde selbst. Doch wird das Erscheinungsbild des Buches ganz wesentlich auch von jenen individuellen Berufungsgeschichten bestimmt²⁰³, die einen Eindruck davon vermitteln, welch lange Wege der Enttäuschung eigener Hoffnungen, der Aufgabe liebgegener Vorstellungen, der Entdeckung neuen, ungeahnten Sinnes die Menschen zurücklegen müssen, die Jesus begegnen. Das eindringlichste Beispiel ist vielleicht das der beiden Schwestern Maria und Martha. Insbesondere Marthas Gespräch mit Jesus (11,21–27), das im Unterschied zu vielen mißlingenden Gesprächen im Evangelium wirklich den Namen „Dialog“ verdient, zeigt, wie hier ein Mensch Schritt für Schritt zu neuer Gotteserfahrung geführt wird²⁰⁴. Auf dem Boden ihrer Enttäuschung („Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben“) keimt neue Hoffnung („aber ich weiß jetzt: was du Gott bitten wirst, wird er dir geben!“). Freilich ist das eine Hoffnung, die sie in eine falsche Richtung lenkt. Bestimmt von ihrem überkommenen religiösen Wissen („*ich weiß*, mein Bruder wird auferstehen am letzten Tag“), schaut sie in eine ferne Zukunft und übersieht dabei, wo Gott wirklich Ereignis wird. Doch bietet ihre Hoffnung auf zukünftige Auferstehung als Ausdruck ihres unbeirrbaren Sehns nach Leben auch den Anknüpfungspunkt für Jesu entscheidendes Wort, in dem er ihr offenbart, wo Gott Ereignis wird: „*Ich bin* die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du das?“ (11,25 f). In einer solchen „Mystagogie“, die in aller Bedrängnis durch den Tod und seine täglichen Unheilsboten zur Erfahrung des Lebens anleiten will, verdichtet sich, was das Evangelium als ganzes für seine Hörer leisten will: In ihrem Bekenntnis zu Jesus möchten auch sie im Umgang mit dem Wort des Evangeliums, das Jesus ihnen zu jeder Zeit neu zuspricht, immer tiefer des Lebens gewiß und darin der Erkenntnis Gottes teilhaftig werden (20,31).

²⁰³ Vgl. H.-J. Klauck, *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften*, in: *ders.*, *Gemeinde–Amt– Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 195–222, hier 206.

²⁰⁴ Freilich wird man bei Marthas Gespräch mit Jesus auch das folgende bedenken müssen: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Worte Marthas auch die Klage und das Vertrauen von Christen ausdrücken, die über den Tod von Mitchristen vor der Parusie trauern (vgl. 1 Thess 4,13 f)“ (J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung*, Stuttgart 1985, 65). Dann würde im Gespräch Marthas mit Jesus auch ein kollektiver Lernprozeß mit allen seinen Enttäuschungen (Naherwartung etc.) und weiterführenden Aufarbeitungen transparent.