

Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium

Von Michael Waldstein

Der Begriff ›Sendung‹ spielt im Johannesevangelium eine zentrale Rolle. In einer Zusammenfassung, die als Schlüssel zum Verständnis dessen dienen kann, um was es in dem Evangelium eigentlich geht, wird er parallel zu dem Begriff ›Geben‹ eingesetzt:

»So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, auf daß er die Welt richte, sondern auf daß die Welt durch ihn gerettet werde« (2,16-17).

Sendung wird oft gebraucht, um Jesus zu kennzeichnen als »der, den der Vater (oder Gott) gesandt hat«¹ und entsprechend, um den Vater zu kennzeichnen als »der Vater, der mich gesandt hat«, oder, noch dichter, »der, der mich gesandt hat.«² Der reife Glaube der Jünger besteht im Wissen um dieses eine, »daß du mich gesandt hast.«³ Diese Stellen lassen darauf schließen, daß Sendung die »zentrale Anschauung« und »Grundkonzeption« bei Johannes ist⁴, »grundlegende Hermeneutik oder Leitmotiv« des Evangeliums.⁵

1 Im Munde Jesu immer als Relativsatz mit »apostello« als finitem Verb: 2,34; 5,38; 6,29; 10,36; 17,3.

2 Im Munde Jesu immer mit »pempo« in einem Partizipialsatz: 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.18; 28,23; 8,16.18.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5.

3 »Sie haben wirklich erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie sind zu dem Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast« (17,8). »Sie haben erkannt, daß du mich gesandt hast« (17,25). Indem sie diesen Glauben errungen haben, haben die Jünger die wahre Bedeutung der Werke Jesu erkannt: »Die Werke, die mein Vater mir übertragen hat, damit ich sie zu Ende führe, diese Werke ... legen Zeugnis dafür ab, daß mich der Vater gesandt hat« (5,36). Die Erweckung des Lazarus im besonderen hat diesen Zweck: »sie sollen glauben, daß du mich gesandt hast« (11,42).

4 Vgl. R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: ZNW 24 (1925), S. 100-146; wieder gedruckt bei E. Dinkler (Hrsg.), Exegetica. Tübingen 1967, S. 55-104, hier S. 57.

5 Vgl. T. Okure, The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4,1-41 (WUNT 2,31). Tübingen 1988, S. 285. — Studien zur »Sendung« bei Johannes aus einer vorwiegend christologischen Perspektive: J.A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT 2,2). Tübingen 1977; J.P. Miranda, Der Vater, der mich gesandt hat: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie. Bern/Frankfurt 1972; ders., Die Sendung Jesu im vierten Evangelium: Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln (SBS 87). Stuttgart 1977; M. Waldstein, The Mission of Jesus in John: Probes into the Apocryphon of John and the Gospel of John. Harvard 1990. Aus einer soteriologisch-ekkesiologischen Perspektive: T. Okure, ebd.; J. Kuhl, Die Sendung Jesu und

Die ersten Worte des auferstandenen Jesus an seine Jünger ergeben einen guten Ausgangspunkt für die Erforschung einiger Dimensionen dieses ergiebigen Themas: »Friede sei mit euch! Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch« (20,21). Drei Bereiche bieten sich für die Forschung an: Zum einen der Ursprung der Sendung Jesu, der Vater; weiterhin die Sendung Jesu, symbolisiert durch seine Wunden (20,20) und erfüllt in der Gabe des Heiligen Geistes an die Jünger (20,22); und zuletzt die Fortsetzung der Sendung Jesu in seinen Jüngern.

DER VATER

Begegnung mit Jesus ist bei Johannes niemals der Endpunkt. »Die Gestalt Jesu ... erhält ihren Sinn, wenn man durch seine Worte den Vater hört, wenn man bei seinem Anblick den Vater sieht und ihn verehrt.«⁶

Der Evangelist entfaltet diese Offenbarung des Vaters vorwiegend auf erzählende Art, wobei im Zentrum die gehorsame Selbsthingabe in »der Stunde« des Leidens und der Auferstehung steht.⁷ Jedoch gibt bereits der Prolog eine theologische Begründung für diese Erzählungen, indem er darlegt, daß das Wort »am Anfang« war und daß es »Gott war« (1,1). Viele Predigten Jesu enthalten Reflexionen zu der radikalen Veränderung des Gottesbildes, die diese Begründung mit sich bringt.

5,19-20 ist ein besonders auffälliges Beispiel für diese Reflexionen. Das Thema der Rede wird angeschlagen durch Jesu Antwort an die Juden, die ihn angreifen, weil er einen Gelähmten am Sabbath geheilt hat.⁸ »Jesus aber entgegnete ihnen: »Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk« (5,17). Diese rätselhafte Aussage wird verständlich, wenn man sich klarmacht, daß nach jüdischer Lehre Gott allein am Sabbath arbeiten darf; sein Schöpfer-

der Kirche nach dem Johannesevangelium. St. Augustin 1967; M.R. Ruiz, Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie (Forschungen zur Bibel 55). Würzburg 1987.

6 C.K. Barrett, Christozentrisch oder Theozentrisch? Bemerkungen zur theologischen Methode des vierten Evangeliums, in: ders., Essays on John. Philadelphia 1982, S. 1-18, hier S. 16; zur Kritik von Interpretationen, die den anthropologischen (z.B. Bultmann) oder christologischen (z.B. Käsemann) Aspekt übermäßig betonen, ebd., S. 1-3, vor allem S. 3: »Es scheint mir völlig eindeutig, daß wir von nun an, ohne Anthropologie oder Christologie völlig aufzugeben, von Theologie im engsten Sinne des Wortes sprechen müssen. Johannes schreibt über Gott und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf ihn.«

7 Vgl. G. MacRae, Review of Käsemann's The Testament of Jesus, in: JAmAR 58 (1970), S. 328-332, besonders S. 320.

8 Die Erzählung von der Heilung und die Kontroverse über den Sabbath ist den Synoptischen Erzählungen in vieler Hinsicht ähnlich; die folgende Rede jedoch ist, im Gegensatz dazu, charakteristisch für Johannes; vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThKNT 1-4). Freiburg 1968-1984, hier 2, S. 221-222.

werk geht ununterbrochen weiter, auch am Sabbath.⁹ »Denn für die Juden war das Privileg, am Sabbath zu arbeiten, nur Gott eigen, und niemand war Gott gleich (Ex 15,11; Is 46,5; Ps 89,8). Indem er für sich das Recht in Anspruch nahm, am Werk zu sein wie sein Vater, beanspruchte er ein göttliches Vorrecht.«¹⁰

Die Juden verstanden sofort, was damit gemeint war: »Darum waren die Juden noch mehr darauf aus, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich damit Gott gleichstellte« (5,18; vgl. 10,23). Sie empfinden Jesu Anspruch als eine gotteslästerliche Verletzung der Einmaligkeit Gottes. »In den Augen der Juden verkündeten die johanneischen Christen einen zweiten Gott und verletzten damit das grundlegende Prinzip israelitischen Selbstverständnisses: ›Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig‹ (Dt 6,4).«¹¹

Die sorgfältig aufgebaute Rede 5,19-30 nimmt diese Anklage zum Ausgangspunkt, um das johanneische Gottesbild zu entfalten.¹²

A : *Der Sohn* kann nichts von sich aus tun,

B : sondern nur, wenn er *den Vater* etwas tun sieht.

B* : Was nämlich *der Vater* tut,

A* : das tut in gleicher Weise *der Sohn* (5,19).

Die erste Hälfte dieses Verses¹³ entspricht genau der Anklage: »er stellt sich Gott gleich«. Im Gegensatz zur Anklage jedoch maß sich Jesus nichts an, er ist kein zweiter Gott, vom Vater unabhängig und in Konkurrenz zu ihm; nein, im Gegenteil, er bleibt bei all seinen Handlungen dem Vater völlig untergeordnet. »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht.« »Sie (die Juden) können die Gottgleichheit nur verstehen als Unabhängigkeit von Gott, während sie für Jesus das Gegenteil bedeutet, wie V. 19 sofort ausführt.«¹⁴

5,19b bildet das Gegengewicht zu dieser Unterwerfung, indem es den Anspruch auf eine ausschließlich göttliche Tätigkeit (Werke am Sonntag), wie er in 5,17 gestellt worden ist, verallgemeinert: »Was nämlich der Vater tut, das tut

9 Vgl. Philo, De Cher. 86-90; Leg. All, 1,5-6; Exod. Rabb. 30,9; weitere Textstellen bei Strack/Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München 1924-1928, hier 2, S. 461-462.

10 R. Brown, The Gospel according to John (AB 29-29A). Garden City 1966/1970, hier 1, S. 217.

11 Ders., The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times. New York 1979, S. 49; ebenso J.L. Martyn, History and Theology in the Fourth Gospel. Nashville ²1979, S. 72.

12 Über die literarische Einheit von 5,19-30, besonders zu seiner symmetrischen Struktur, mit der 5,19-24 eng korrespondiert, vgl. A. Vanhoye, La composition de Jn 5,19-30, in: A. Descamps (Hrsg.), Melanges bibliques en hommage au R.P. Beda Rigaux. Gembloux 1970, S. 259-274.

13 Zur Untersuchung seiner symmetrischen Struktur A-B-B*-A* vgl. ebd., S. 262-263.

14 R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Tübingen ²1986, S. 182.

in gleicher Weise der Sohn.« Eine ähnliche Aussage wird im Prolog über das »Wort« gemacht: »Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist« (1,2). Während jedoch der Prolog nur auf die schöpferische Handlung des Wortes in der Einheit mit Gott eingeht (»durch ihn«), stellt 5,19 einen viel umfassenderen Anspruch: Es gibt keine Handlung des Vaters, die nicht auch eine des Sohnes ist.

Zwar gibt es einen gewissen Gegensatz zwischen den beiden Hälften des Verses, Unterordnung (5,19a) und Gleichheit (5,19b), doch sind sie eng miteinander verknüpft durch eine Kausalverbindung. Die alles umfassende Handlungsgleichheit zwischen Vater und Sohn ist der Grund dafür, daß die Tätigkeit des Sohnes nicht unabhängig und getrennt ist. Er kann nichts aus sich selbst tun, »denn (griechisch *gar*) was der Vater auch tut, das tut in gleicher Weise der Sohn.«

5,20a führt die kausale Gedankenverbindung noch einen Schritt weiter (das zweite *gar*): Der Grund für die umfassende Einheit der Tätigkeit zwischen Vater und Sohn ist die Liebe des Vaters: Denn (*gar*) der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut (5,20a).¹⁵

Um herauszustellen, worauf hier – gemäß 5,19-20a – objektiv gegründet ist, kann man die Schritte umkehren: Die »Liebe« (5,20a) des Vaters steht am Anfang.¹⁶ Sie ist der Grund dafür, daß der Vater dem Sohn seine Werke gibt oder »zeigt«. Aufgrund dieser Gabe und ihrer Vollständigkeit ist die Handlung von Vater und Sohn ein untrennbares, auf sich bezogenes Ganzes. Und weil ihr Wirken solch ein Ganzes ist, handelt Jesus nicht aus »sich selbst« – im Gegensatz zu dem Vorwurf, daß er sich Gott »gleichstelle«.

Die erste Hälfte der Rede (5,19-24) schließt, indem sie sich den eschatologischen Werken zuwendet, nämlich den Toten das Leben zu geben und zu richten. In einer Weise, die für Johannes sehr charakteristisch ist, wird die Gabe des ewigen Lebens als in der Gegenwart stattfindend betrachtet. Das Eschaton ist bereits Wirklichkeit: »Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen« (5,24).

In dieser Aussage kann man erfassen, wie Leben begründet ist in der Vater-Sohn-Theologie, die in 5,19-20 entfaltet wird; Kontakt und *Communio* mit

15 Andere Texte drücken einen ähnlichen Sachverhalt aus durch den Begriff »geben« anstelle von »zeigen«: »Die Werke, die der Vater mir zu vollenden gegeben hat« (5,36); »das Werk, das du mir zu tun gegeben hast« (17,4).

16 Dieser Punkt muß gegen E. Käsemann gehalten werden, der ihn als »erbaulich« abtut. »Wir pflegen an dieser Stelle die Frage erbaulich aufzuweichen, indem wir Einheit auf das reduzieren, was wir Liebe nennen ... Sollte Liebe die konkrete Äußerung der Einheit sein, so bleibt diese doch ihr Ursprung und Grund.« Vgl. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen 1971, S. 122-123. – E. Käsemanns Auffassung von dem Verhältnis zwischen Liebe und Einheit ist eine der tragenden Säulen seiner gnostizierenden Interpretation von Johannes. Sie wird direkt widerlegt durch die Gedankenführung in 5,19-20a.

Jesus ist Kontakt und Communio nicht mit etwas Vorläufigem, sondern mit dem endgültigen und bestimmten Leben, mit dem göttlichen Leben selbst.¹⁷

Die zweite Hälfte der Rede (5,25-30) beginnt mit einer sorgfältig gegliederten Passage, die die Verbindung zwischen der Eschatologie und der erhöhten Identität Jesu noch genauer herausarbeitet.¹⁸

A : *Verwirklichte Eschatologie:*

(25) Amen, amen, ich sage euch: Die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und alle, die sie hören, werden leben.

B : *Die Begründung der eschatologischen Macht Jesu:*

(26) *Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben.*

(27) Und er hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist.

A* : *Künftige Eschatologie:*

(28) Wundert euch nicht darüber! Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören

(29) und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht.

Im Rahmen dieser literarischen Einheit (5,25.28-29) stehen sich verwirklichte und künftige Eschatologie in komplementärem Parallelismus gegenüber: Durch das Wirken des Sohnes geschieht es, daß Leben gegeben und gerichtet wird, sowohl jetzt wie in Zukunft.¹⁹ Im Mittelstück (5,26-27) finden wir den Grund für diese umfassende Macht.

5,26 ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig: »Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben« (5,26). Der Ausdruck »Leben in sich« kann aufgefaßt werden als Ge-

17 Eine ähnliche Verbindung zwischen Leben und theologischer Überlegung läßt sich in der trinitarischen Theologie der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts beobachten. »Dies aber war von Anfang an der Glaube und die Erfahrung der Kirche: daß die Gabe des Hl. Geistes, die dem Gläubigen zuteil wird, die Gabe Gottes selber ist; daß die Gemeinschaft mit Jesus Christus Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Die Kirchenväter des 4. Jh. drücken dies in ihrer Sprache aus, wenn sie sagen: die Gabe des Heils, die wir im Hl. Geist von Christus empfangen, ist unsere Vergöttlichung. Sohn und Geist können uns aber nur vergöttlichen, wenn sie selber Gott sind. Man kann die Bedeutung dieser ›christlichen Grunderfahrung‹ kaum überschätzen. Es geht im Kampf um den Trinitätsglauben nicht um orientalische Spekulierlust, sondern um die Lebenswirklichkeit dieser christlichen Erfahrung«, vgl. Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone: Eine theologische Hinführung. Schaffhausen 1984, S. 36.

18 Zu der chiasmatischen Struktur dieser Verse (A-B-A*) siehe A. Vanhoye, a.a.O., S. 272-273.

19 Nach R. Bultmanns stark existentialistischer Lesart von Johannes ist 5,28-29 eine spätere ekklesiastische Interpolation; eine Besprechung davon bei R. Schnackenburg, 2, a.a.O., S. 144-149 und S. 520-544.

gensatz zu der Art, wie die Gläubigen das Leben haben, nämlich nicht »in sich«, sondern »in seinem Namen« (20,31). Dem zugrunde liegt das Prinzip, daß Gott als der Schöpfer, von dem alles Leben ausgeht, Leben »in sich« und nicht abgeleitet hat.²⁰ Es ist also paradox, wenn der Text sagt, daß der Vater dem Sohn gegeben hat, das Leben in sich zu haben: Als Geschenk hängt das Leben des Sohnes vom Vater ab; und doch ist das Leben des Sohnes dasselbe schöpferische Leben – im Gegensatz zu geschaffenem Leben –, das den Vater auszeichnet.

Diese Spannung zwischen Unterordnung und Gleichheit erinnert stark an die Spannung zwischen den beiden Hälften von 5,19. 5,19a behauptet die völlige Abhängigkeit des Sohnes vom Vater im Bereich des Wirkens; 5,19b bestätigt seine völlige Gleichheit in diesem Bereich. 5,26 geht noch einen Schritt weiter, nämlich zum Leben des Sohnes, der Wurzel seines Wirkens: Der Sohn ist dem Vater untergeordnet, weil er das Leben als Geschenk von ihm erhält; und doch ist er dem Vater gleich, weil er dieselbe Art des Lebens hat, »Leben in sich«.

Wie 5,20a nimmt 5,26 einen Grad von Einheit an, von dem aus beide Seiten dieser Spannung als notwendig und einander bedingend erkannt werden können, nämlich die Vollständigkeit des Geschenkes vom Vater. Nach 5,20a liebt der Vater den Sohn und zeigt ihm daher alles (griech. *panta*), was er tut. 5,26 führt das noch einen Schritt tiefer in dieselbe Richtung: Der Vater gibt dem Sohn sein eigenes Leben, und diese Gabe ist so vollständig, daß der Sohn »Leben« hat. So zum Beispiel: »Alles, was der Vater hat, ist mein« (16,15). »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« (17,10). Als vollständiges *Geschenk* sind Leben und Wirken des Sohnes dem des Vaters untergeordnet; als *vollständige* Gabe sind sie dem des Vaters gleich.

Der Abschluß der Rede kehrt zum Anfang zurück mit besonderer Betonung der »Sendung«: »Von mir selbst aus kann ich nichts tun; (vgl. 5,19a: Der Sohn kann nichts von sich aus tun) ich richte, ... und mein Gericht ist gerecht, weil es mir nicht um meinen Willen geht, sondern um den Willen dessen, der mich gesandt hat« (5,30). Jesus ist kein zweiter Gott in Konkurrenz mit dem Vater. Er empfängt sein Wirken und Leben vom Vater, und diese Abhängigkeit findet Ausdruck in dem Suchen nicht seines eigenen Willens, sondern nach »dem Willen dessen, der mich gesandt hat«.

Die Rede 5,19-20 zeigt nicht nur das Entstehen des johanneischen Bildes vom Sohn, sondern gleichzeitig und damit eng verbunden das des Vaters. Sie betritt Neuland im Vergleich zum traditionellen jüdischen Gottesbild, und zwar nicht nur, indem sie dem Sohn einen eindeutig göttlichen Status zuweist. Sie betritt Neuland auch darin, daß sie den Vater radikal »auf den Sohn« bezo-

²⁰ Vgl. R. Bultmann, Johannes, a.a.O., S. 195, Anm. 2; R. Schnackenburg, ebd., S. 142.

gen sieht, d.h. indem sie ihn in den Begriffen einer Liebe darstellt, nach der er dem Sohn all sein Wirken übergibt, noch radikaler, sein eigenes Leben, »Leben in sich«.²¹

DI E SENDUNG DES SOHNES

Sendung und Sohnschaft

Es gehört zum Wesentlichen bei jeder Sendung, auch der Sendung bloß durch einen Menschen, daß der Gesandte nicht seinem eigenen Willen folgt, sondern dem des Senders, und daß er nicht in seinem Namen spricht oder handelt, sondern einen anderen repräsentiert.²² Dieses Wesentliche der Sendung, das im jüdischen Genossenschaftsgesetz ausgestaltet wurde,²³ stellt den allumfassenden Rahmen für Jesu Reden und Handeln dar. »Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat« (6,38). »Wer im eigenen Namen spricht, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist glaubwürdig, und in ihm ist keine Falschheit« (7,18). »Denn was ich gesagt habe, habe ich nicht aus mir selbst, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir aufgetragen, was ich sagen und reden soll« (12,49; vgl. auch 5,30; 8,50-54).

Daß jedoch die Sendungsstruktur Jesu Worten und Wirken durchgehend zugrundeliegt, sollte nicht zu dem Fehlschluß verleiten, daß man Jesu Sein auf

21 Einige Exegesen übersehen diesen Punkt. Nach Ernst Haenchen z.B. gibt der jüdische Monotheismus den statischen Rahmen ab für 5,19-20. In der Gleichung, die die jeweiligen Ansprüche für Jesus und für Gott bestimmt, ist »der Vater« die bekannte Größe (Gott) und Jesus ist die Unbekannte, die bestimmt werden muß. Da die bekannte Größe unendlich (göttlich) ist, muß die Unbekannte Null sein (nicht göttlich). Jesus kann daher dem Vater nicht gleich sein. Was an ihm bedeutend ist, ist nicht sein eigenes Leben (»Leben in sich«), sondern seine Funktion als Ausgesandter oder Vermittler, der den Vater repräsentiert: »Wir lassen uns (ebenso wie die Juden im JE) so leicht dazu verführen, in Jesus den zu sehen, der das Seine sucht und der eigentlich ein über die Erde schreitender Gott ist. Für den Evangelisten wäre das eine Gotteslästerung. Nur weil Jesus lediglich für Gott da ist, keinen eigenen Anspruch erhebt, wird er ganz zum unverzerrten Bild des Vaters. Die Juden meinten: Jesus macht sich Gott gleich. Er stellt sich ebenbürtig neben ihn, und da es nur einen Gott gibt, verdrängt er ihn. Ein solches Mißverständnis ist auch in mancherlei Formen christlicher Frömmigkeit vorgekommen. Aber der Evangelist denkt anders. Indem Jesus das, und nur das, tut, was er »den Vater tun sieht«, kann der Glaubende in ihm »den Vater sehen«. So gilt: »Ich und der Vater sind eins« (10,30), und »der Vater ist größer als ich«. Das ist die Dialektik der Johanneischen Christologie.« Vgl. E. Haenchen, Das Johannesevangelium: Ein Kommentar, hrsg. v. U. Busse. Tübingen 1980, S. 281-282. E. Haenchens Vorwurf der »Blasphemie« ist gegen E. Käsemann gerichtet, der den johanneischen Jesus oft als »Gott, der über die Erde schreitet« abtut; vgl. E. Käsemann, a.a.O., S. 26, 34f., 48, 61f., 137.

22 Vgl. E. Haenchen, a.a.O., S. 372.

23 Vgl. die ausführliche Sammlung und Besprechung von Quellen bei J.A. Bühner, a.a.O., S. 118-267.

seine Rolle als Gesandten oder Bevollmächtigten des Vaters reduziert.²⁴ Jesus ist ein Bevollmächtigter, der auf einmalige Weise Sohn Gottes ist.²⁵ Seine Sendung wurzelt daher in etwas Tieferem als bloßer Auftragserfüllung in einem historischen Moment; sie ist der Ausdruck seines Lebens als Sohn. »... das menschliche Leben Jesu, seine Haltung als Sohn, seine Unterordnung unter den Vater, sind – auf der Ebene der Geschichte – Übersetzung und Bild des transzendenten und innergöttlichen Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Vater. ›Die Wahrheit‹ ist für Johannes diese Manifestation des innersten Lebens Jesu; sie ist die Transparenz und die Herrlichkeit des Christus; sie ist in dem Menschen Jesus die Klarheit der Gegenwart von Vater und Sohn.«²⁶

Sendung und Passion

Der konkrete Inhalt oder das Ziel der Sendung Jesu ist »die Stunde« von Tod und Auferstehung: »Diesen Auftrag (mein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen) habe ich von meinem Vater empfangen« (10,18). Also kann Jesus am Kreuz sagen: »Es ist vollbracht« (19,30; vgl. 13,1) im umfassenden Sinn.

Die vielleicht dichteste Reflexion über »die Stunde« ist in den ersten fünf Versen von Jesu Gebet zum Vater 17,1-5 enthalten.

A : (1) Vater, *die Stunde* ist da.

Verherrliche deinen Sohn,

B : *damit der Sohn dich verherrlicht.* (2) Denn Du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben, damit er allen ewiges Leben schenkt.

C : (3) Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.

B* : (4) *Ich habe dich auf Erden verherrlicht* und das Werk zu Ende geführt, daß du mir aufgetragen hast.

A* : (5) Vater, *verherrliche du mich jetzt* bei dir

mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war.

17,1-5 sticht hervor als eine relativ für sich stehende Einheit innerhalb von Joh 17 durch das Thema der Verherrlichung und durch den chiasmischen Aufbau.²⁷ 17,1 und 17,5 entsprechen sich als Bitten um die Verherrlichung des Soh-

24 Beispiele für diese Tendenz – zum Teil in übermäßiger Reaktion auf E. Käsemann der Gnosis verhafteten Auffassung von Johannes – finden sich bei E. Haenchen, a.a.O., S. 107f. und S. 372f.; J.A. Bühner, a.a.O., S. 195, 214f., 265 und S. 428-433; J.P. Miranda, Die Sendung Jesu, a.a.O., S. 11, 67, 90; eine ausführliche Besprechung und Kritik bei M. Waldstein, a.a.O., S. 39-71.

25 »Weil Jesus ein Bevollmächtigter ist, der Gottes Sohn ist, vertieft Johannes das rechtliche Verhältnis von Bevollmächtigtem und Aussender auf ein Verhältnis von Gleichheit der Natur (aber noch nicht in philosophischen Begriffen)«, vgl. R. Brown, The Gospel, 2, a.a.O., S. 632.

26 I. de la Potterie, La Vérité dans Saint Jean (AnBib 73-74). Rom 1977, hier 2, S. 1011f.

27 Vgl. E. Malatesta, The Literary Structure of John 17, in: Bib. 52 (1971), S. 190-214, hier S. 195-198.

nes: »Vater, verherrliche deinen Sohn ...« (17,1); »verherrliche du mich jetzt ...« (17,5). Zusätzlich entspricht »die Stunde« (17,1) dem »jetzt« (17,5). 17,2 und 17,4 sind ebenfalls eng aufeinander bezogen als Hinweise auf die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn: »damit der Sohn dich verherrlicht« (17,1); »ich habe dich auf Erden verherrlicht« (17,4). Das Mittelstück (17,3) entfaltet die Bedeutung von »ewiges Leben«: Wissen vom Vater, vermittelt durch Wissen von dem, »den du gesandt hast«.

Die beiden Teile, die in dieser symmetrischen Struktur gegeneinander gesetzt sind, deuten die Stunde in zwei entgegengesetzten Richtungen: Im ersten Teil (17,1-2) geht es um ihre Wirkung, die Gabe des ewigen Lebens; im zweiten (17,4-5) um ihre theologische Wurzel und ihr Ziel, die präexistente Herrlichkeit des Sohnes.

»Vater, verherrliche deinen Sohn« ist kein Ersuchen um eine isolierte persönliche Verherrlichung, sondern ist der Verherrlichung des Vaters zugeordnet (»damit der Sohn dich verherrliche«), die ihrerseits gleichgesetzt wird mit dem Geschenk des ewigen Lebens an alle, die der Vater ihm gegeben hat (»damit er allen ewiges Leben schenkt«). Der zweite Finalsatz greift vermutlich den ersten wieder auf und erklärt ihn: »damit der Sohn dich verherrlicht ... d.h. damit er allen ewiges Leben schenkt ...«²⁸ Ebenso aus der Perspektive von der Fortführung der Fruchtbarkeit Jesu: »Mein Vater wird dadurch verherrlicht, daß ihr reiche Frucht tragt und meine Jünger werdet« (15,8).

Der in Parenthese gesetzte Satz (»denn du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben«) bestimmt das Ausmaß der Macht genauer, die dem Sohn in der Stunde gegeben wird, durch die er die Verherrlichung des Vaters erreicht. Ebenso: »Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen. Das sagte er, um anzudeuten, auf welche Weise er sterben werde« (12,22f.).

In ähnlicher Weise wird über die Stunde Jesu Rechenschaft abgelegt in Joh 12. »Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht wird. Amen, Amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht« (12,23f.; vgl. 12,27f.).

Das Bild vom Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, um reiche Frucht zu bringen, interpretiert die Verherrlichung des Menschensohnes, auf die im vorhergehenden Vers hingewiesen wird. Wie das Weizenkorn fruchtbar wird durch seinen Tod, so auch der Menschensohn: Durch seinen Tod errichtet er seine Gemeinschaft und bleibt nicht länger allein.

Der zweite Teil von 17,1-5 interpretiert die Stunde Jesu auf entgegengesetzte Weise: Hier geht es nicht um ihre Wirksamkeit, das Leben zu geben, sondern

²⁸ Zu dieser Konstruktion und einer Besprechung anderer Konstruktionen vgl. R. Schnackenburg, a.a.O., 3, S. 193.

um ihre Wurzel und ihr Ziel, nämlich die präexistente Herrlichkeit Jesu. »Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war« (17,4f.). Die Natur dieser präexistenten Herrlichkeit erhellt sich aus dem dritten Teil des Gebetes Jesu: »Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.«

Dieser Text weist darauf hin, daß die Herrlichkeit des Sohnes in seiner Einheit mit dem Vater besteht oder darin, daß der Vater »im« Sohne ist. Diese Einheit, erkannt, weil sie den Menschen mitgeteilt wird, ist kein Abschluß, Endpunkt, Ziel in sich; der eigentliche Endpunkt ist die Liebe des Vaters: »... meine Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt« (17,24).

Eine noch engere Verbindung zwischen »Verherrlichung« und der Liebe des Vaters scheint auf in der Parallele zwischen 17,22 (»Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind«) und 17,26 (»Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht ..., damit die Liebe, mit der du mich geliebt, in ihnen ist«). Die Parallelsatzung weist darauf hin, daß die Herrlichkeit Jesu die Gegenwart der Liebe des Vaters in ihm ist. »So ist die Präexistenzherrlichkeit Jesu nicht nur in der Liebe des Vaters begründet, ist nicht nur kausal, sondern auch inhaltlich, wesensmäßig von ihr bestimmt. Wir dürfen die doxa von Joh 17,5.24 also geradezu als das Durchglühtheit bzw. Durchstrahltheit von der ewigen Liebe des Vaters fassen.«²⁹

17,5 kann vor diesem Hintergrund verstanden werden: »Nun, Vater, verherrliche mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war.« Die präexistente Herrlichkeit des Sohnes besteht in seiner Einheit mit dem Vater, in der Gegenwart der Liebe des Vaters in ihm. Die Herrlichkeit, von der in 17,1-2 gesprochen wird, ist lediglich eine Fortsetzung oder eine effektive Projektion dieser Herrlichkeit.³⁰ In dieser Weise interpretiert 17,5 den Tod Jesu nicht bloß als Durchgang zu seiner präexistenten Herrlichkeit, sondern als Durchbruch dieser Herrlichkeit in dieser Stunde. Die ewige Liebe des Vaters zum Sohn wird wirksam gegenwärtig im Tode Jesu; ja, sie wird sogar transferiert in die Ökonomie der Erlösung und dort fortgeführt: »... damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich« (17,23; vgl. 15,9). »Der menschliche Werdegang Jesu ist eine Projek-

29 W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. Münster ²1970, S. 214; ebenso I. de la Potterie, a.a.O., S. 732, Anm. 247.

30 Vgl. W. Thüsing, ebd., S. 215f.

tion dieses ewigen Verhältnisses (welches die göttliche Agape ist) in das Feld der Zeit. Das ist sie nicht bloß als Spiegelung oder Darstellung der Wirklichkeit, sondern in dem Sinn, daß die Liebe, die der Vater für den Sohn hegte ›vor der Erschaffung der Welt‹ und die dieser unaufhörlich erwidert, im historischen Leben Jesu aktiv am Werk ist.«³¹

DIE AUSSENDUNG DER JÜNGER

Im Gegensatz zu den Synoptikern verwendet Johannes nicht den Begriff *apostoloi*, Apostel oder Gesandete³², sondern *mathetai*, Jünger oder Lernende, wobei die Betonung darauf liegt, daß sie sich Jesus persönlich annähern und und ihm nacheifern wollen. Trotzdem erscheint die Idee der Sendung in fünf Texten als zentrale Kategorie, um Leben und Aufgabe der Jünger zu schildern.

1. Die Jünger werden ausgesandt, um die Frucht der Stunde Jesu zu ernten: »Ich habe euch gesandt zu ernten, wofür ihr nicht gearbeitet habt« (4,38).³³
2. Zur Sendung gehört, daß man durch Jesus lebt, konkret in der Form der Eucharistie: »Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich ißt, durch mich leben« (6,57).
3. Die von Jesus Gesandten sind transparent für ihn, so wie er für den Vater transparent ist: »Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat« (13,20).
4. Johannes betont die Bedeutung des Themas »Sendung« für das Verständnis von Leben und Aufgabe der Jünger, indem er es an den Anfang der ersten Worte des auferstandenen Jesus an seine Jünger stellt: »Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.« Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: ›Empfanget den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert.« (20,21-23). Jesus deutet auf die Frucht seiner Stunde hin: Die Jünger erhalten einen Teil von seiner Sendung, einen Teil von seinem Geist und einen Teil von seiner Macht über die Sünde. Der Text hat enge Verbindungen mit der Passionserzählung: Am Kreuz »gab Jesus seinen Geist auf« (19,30) und machte sein inneres Leben zugänglich im Fließen von Wasser und Blut aus seiner Seite (19,34; Taufe und Eucharistie: vgl. 1,33; 3,5; 1 Joh 1,7; 5,6,8). Eine ähnliche Verbindung zwischen den Strömen von

31 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge 1953, S. 262; ebenso W. Thüsing, ebd.

32 Es gibt nur das Zeugnis von *apostolos* bei Johannes: »Der Sklave ist nicht größer als sein Herr, und der *apostolos* ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat« (13,16). Die Aussage dieses Textes ist ziemlich allgemein, *apostolos* parallel zu »Sklave« verwandt, sollte eher mit »Abgesandter« übersetzt werden als mit »Apostel«.

33 T. Okure, a.a.O., S. 145-168, bietet eine ausgezeichnete, ausführliche Analyse dieses Textes.

Wasser, dem Geist und der Stunde von Jesu Verherrlichung wird in 7,37-39 hergestellt: »Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.« Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (7,37-39).

5. Der fünfte ausdrückliche Hinweis auf die Sendung der Jünger findet sich in Jesu Gebet zum Vater: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (17,18). Eine genauere Untersuchung von dieser Stelle und ihrem Umfeld wirft Licht auf die Sendung der Jünger.

Jesu Gebet für die Jünger

Der Aufbau von Joh 17 ist im Großen und Ganzen durch drei Themen im Gebet Jesu bestimmt: Seine eigene Verherrlichung (17,1-8); die Jünger (17,9-19); und alle Gläubigen (17,20-26). Dieser dreigeteilte Aufbau deutet bereits auf eine fortschreitende Ausweitung hin; es beginnt mit Jesus, geht weiter zu den Jüngern und endet bei allen künftigen Gläubigen vor dem Horizont der »Welt«.

Der zweite Abschnitt, Jesu Gebet für die Jünger (17,9-19), wird mit allgemeinen Begriffen eingeleitet (17,9-11a) und dann in zwei Unterabschnitten entfaltet; der eine wird beherrscht von der Bitte »bewahre sie« (17,11b-16), der andere von »heilige sie« (17,17-19).

Bereich:

(9) Für sie bitte ich; nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast;

Innere Gründe:

denn sie gehören dir.

(10) Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein; in ihnen bin ich verherrlicht.

Äußerer Grund:

(11) Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir.

17,9a bestimmt den Bereich von Jesu Gebet in 17,9-19 genauer, »nicht für die Welt«, sondern für die Jünger, die ihm vom Vater gegeben worden sind. »Nicht für die Welt« muß zusammen mit dem entgegengesetzten Impuls interpretiert werden. In Übereinstimmung mit dem universalen Bereich der erlöserischen Macht des Sohnes (»Denn du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben«, 17,2; ebenso: »ich werde alle zu mir ziehen«, 12,32) werden die Jünger »in die Welt gesendet« (17,18) und ihre Einheit ist bestimmt, für die Welt fruchtbar zu werden, »damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast« (17,21.23).

Mit dieser alles einschließenden Bewegung steht Joh 17 in der Kontinuität von 3,16f. »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab ..., damit die Welt durch ihn gerettet wird.« Der dritte Teil des Gebetes (17,20-26) erweitert den Bereich auf die, die zum Glauben kommen durch das Wort der Jünger, d.h. die noch nicht Jünger sind, sondern immer noch Teil der »Welt«.³⁴

Eine charakteristische Bewegung wird laufend wiederholt. In seinem Sein als der verherrlichte Sohn ruht Jesus nicht in sich selbst, sondern geht über sich hinaus in die Gemeinschaft seiner Jünger. Der Vorgang wiederholt sich in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft hat ihr eigenes Sosein als die, »die du mir aus der Welt gegeben hast« (17,6.9) mit ihren sichtbaren Grenzen: »keiner von ihnen ging verloren, außer dem Sohn des Verderbens« (17,12). Jesus betet für seine Gemeinde in ihrer Abgegrenztheit, »nicht für die Welt«. Diese Abgegrenztheit ist jedoch untrennbar mit der Bewegung über sich selbst hinaus in die Welt verbunden: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (17,18). Nach 17,23f. wurzelt diese Bewegung in der Bewegung der Liebe, die den Vater im Verhältnis zum Sohn kennzeichnet.

Die beiden Gründe für das Gebet Jesu (»denn sie gehören dir ... in ihnen bin ich verherrlicht«) stellen die beiden Pole der gerade besprochenen Bewegung dar: Der Vater steht am Ursprung und die Verherrlichung des Sohnes durch die Fruchtbarkeit dieser Stunde am Ende.

Sie werden getrennt durch eine Bemerkung in Parenthese zum Verhältnis Vater – Sohn: »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« (17,10a). In 17,9 ist die Aufmerksamkeit auf einen besonderen Aspekt der Bewegung des Gebens, das vom Vater zum Sohn verläuft, gerichtet, nämlich auf das Geben der Jünger; 17,10a dagegen umschließt alles; in diesem Geben ist nichts ausgeschlossen: »Was dein ist, ist mein.« Ebenso: »Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben« (2,35; vgl. 5,20). »Alles, was der Vater hat, ist mein« (16,15). Die komplementäre Aussage, »Was mein ist, ist dein«, macht deutlich, daß die Gemeinschaft streng auf Gegenseitigkeit beruht; ebenso: »du in mir und ich in dir« (17,21).

17,11a wendet sich der äußeren Situation zu, der Situation von Jesu Abschied von der Welt. Diese Situation wird in 17,13.15 wieder aufgegriffen als Grund dafür, daß der Vater die Jünger bewahren soll.

Die Passage 17,11b-16 hat eine chiasmatische Struktur:

34 Das wird abgestritten von J. Becker, Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17, in: ZNW 60 (1969), S. 56-83, besonders S. 79f.: »Christus ist (in Joh 17) nicht mehr zur Welt gesandt (Joh 3,16), sondern ausschließlich zu den Seinen, die Gott ihm gegeben hat. Die Aussage, daß Gott die Welt liebt, ist wahrscheinlich bewußt vermieden ... Die Gemeinde lebt also in weltabgeschiedener Isolierung.« – Im Widerspruch zu dieser Auffassung steht R. Schnackenburg, Strukturanalyse von Joh 17, in: BZ 17 (1973), S. 67-78, 196-202, hier S. 200.

- A : (11b) Heiliger Vater, *bewahre sie* in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.
- B : (12) Solange ich bei ihnen war, *bewahre ich sie in deinem Namen*, den du mir gegeben hast.
Und *ich habe sie behütet*, und keiner von ihnen ging verloren außer dem Sohn des Verderbens, damit sich die Schrift erfülle.
- C : (12) Aber jetzt gehe ich zu dir.
Doch dies rede ich noch in der Welt, damit sie meine Freude in Fülle in sich haben.
- B* : (14) *Ich habe ihnen dein Wort gegeben*, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin.
- A* : (15) Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du *sie bewahrst* vor dem Bösen.
(16) Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin.

Die Gabe des Namens des Vaters an den Sohn (17,11b.12) führt nicht zu einer einfachen Identifikation von Vater und Sohn, sondern zu einem gegenseitigen Innewohnen: »Du, Vater, in mir und ich in dir« (17,22). In 17,11b bittet Jesus den Vater, die Jünger in der Sphäre dieser Communio zu bewahren, in der Sphäre »deines Namens«. Die Einheit der Jünger hat daher die gleiche Struktur wie die Einheit von Vater und Sohn; sie ist ein Teilhaben an dem Verhältnis von Vater und Sohn.

Im mittleren Teil des Bittgebetes (17,12-14) wird das »bewahre sie« noch näher erläutert und begründet. Er ist symmetrisch aufgebaut: Ein Verweis auf die Abschiedssituation wird eingerahmt von zwei zusammenfassenden Rückblicken auf das Wirken Jesu: Er bewahrte die ihm Anvertrauten (17,12), und er gab ihnen das Wort des Vaters (17,14).

17,17-19 ist ebenfalls symmetrisch aufgebaut: Die Schlüsselwörter »heilige« und »Wahrheit« beherrschen den Rahmen (17,17.19) und »senden« die Mitte (17,18).³⁵

(17) *Heilige sie in der Wahrheit.*

Dein Wort ist *Wahrheit*.

(18) Wie du mich in die Welt *gesandt hast*,
so habe auch ich sie in die Welt *gesandt*.

(19) Und ich *heilige* mich für sie,
damit auch sie in *der Wahrheit* geheiligt sind.

Am Anfang seiner ersten Bitte für die Jünger (»bewahre sie«), spricht Jesus den Vater mit »heiliger Vater« an (17,11b). Er betet, daß die Jünger in der Sphäre dieses Namens (»in deinem Namen«) bewahrt werden, um darin zu leben so wie er (»damit sie eins sind wie wir«). Die Bitte »heilige sie« stellt die Verbindung zu der Formel »heiliger Vater« wieder her. »Heilige sie« heißt: Bringe sie

35 Vgl. I. de la Potterie, a.a.O., S. 742.

in die geheiligte Sphäre, die durch »heiliger Vater« gekennzeichnet wird. Der näher bestimmende Ausdruck »in der Wahrheit«³⁶ wird erklärt durch »dein Wort ist die Wahrheit«. In 17,6 wird dieses »Wort« gleichgesetzt mit der Offenbarung des Namens des Vaters: »Ich habe deinen Namen ... offenbart ..., und sie haben an deinem Wort festgehalten.« »Heilige sie in der Wahrheit« ist daher gleichwertig mit »versetze sie in die Sphäre, die durch die Offenbarung deines Namens geöffnet wird«.

Denselben Schluß legt die Parallele zwischen »bewahre sie in deinem Namen« (17,11b) und »Heilige sie in der Wahrheit« (17,17) nahe. In beiden Bitten geht es Jesus darum, daß die Jünger in die Sphäre der Liebe des Vaters eintreten und dort bleiben, d.h. in der Sphäre der Verbundenheit, die ihm als dem Sohn zusteht.

Die Art und Weise, in der diese Sphäre für die Jünger geöffnet wird, wird in 17,19 erklärt. Die Heiligung der Jünger ist das Ergebnis der Heiligung Jesu in der Stunde. »Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind« (17,19). »Ich heilige mich« bedeutet für Jesus, daß er sein *Leben als Sohn* mit Integrität lebt; es wird »in der Wahrheit« vollendet, in der Offenbarung von des Vaters Namen an ihn ... (Dieses Leben) drückt sich konkret in der völligen Willenseinheit zwischen Vater und Sohn aus und daher auch in dem völligen Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater. In diesen Begriffen spricht Jesus selbst von seiner Sohnschaft: »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn« (5,19; vgl. 8,28f.).«³⁷

Wie oben dargelegt, drückt die Sendung des Sohnes in die Welt sein Leben als einziger Sohn aus, sein Leben in der Sphäre des Namens des Vaters. Nach 17,19 leuchtet Jesu Verherrlichung oder Leben in Sohnschaft am vollsten beim Höhepunkt seiner Sendung auf, in seiner Stunde: »Ich heilige mich für sie«, jetzt, in der Stunde.

Auf dieser Grundlage kann man verstehen, warum das Mittelstück der Einheit sich der Sendung zuwendet. »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (17,18). Das Leben in der geheiligten Sphäre vom Namen des Vaters wird für die Jünger geöffnet durch das Leben des Sohnes in dieser Sphäre, wie es in der Stunde durchbricht. Ebenso: »Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast« (17,22). Es ist kein Leben, das in sich selbst ruht, sondern es nimmt teil an der Bewegung, die den Sohn charakterisiert, der als Sohn in die Welt gesandt worden ist (17,18a; vgl. 10,36). Die eigentliche Wurzel dieser Bewegung ist die Liebe des Vaters (17,23).

36 Daß es sich um einen Lokativ und nicht um einen Instrumentalis handelt, führt ebd., S. 755f., aus.

37 Ebd., S. 768f.; Hervorhebungen vom Autor.

Das Gebet Jesu für alle Gläubigen

Die Sendung der Jünger in die Welt (17,18) vollzieht den Übergang zum dritten Teil des Gebetes, das die Ausweitung auf alle Gläubigen bringt, einschließlich der in der Zukunft. In diesem Zusammenhang ist 17,20-22 besonders wichtig. Es besteht aus zwei parallelen Stollen (17,20f. und 17,22f.), die nach dem Modell von 13,24f. aufgebaut sind.

13,34f. Ein neues Gebot gebe ich euch:	17,20f. Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben.	17,22f. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast;
<i>Liebet einander!</i>	<i>Alle sollen eins sein:</i>	<i>denn sie sollen eins sein,</i>
Wie ich euch geliebt habe,	<i>Wie</i> <i>du, Vater, in mir bist</i> <i>und ich in dir bin,</i>	<i>wie wir eins sind,</i> <i>ich in ihnen und</i> <i>du in mir,</i>
so sollt auch ihr einander <i>lieben</i> .	sollen auch sie <i>in uns</i> sein,	so sollen sie <i>vollendet sein in der Einheit,</i>
Daran werden <i>alle erkennen</i> , daß ihr meine Jünger seid: Wenn ihr einander liebt.	damit <i>die Welt glaubt</i> , daß du mich gesandt hast.	damit <i>die Welt erkenne</i> , daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.

Trotz der engen Parallelen zwischen 17,20f. und 17,22f.³⁸ gibt es einen deutlichen Unterschied. 17,20-21 ist eine Bitte an den Vater, die Frucht dieser Stunde zu geben; 17,22-23 ist dagegen eine rückschauende Tatsachenaufzählung des von Jesus in der Stunde Erreichten. Dieser Unterschied erklärt den eigenartigen Wechsel der zeitlichen Perspektiven. In 17,20f. betet Jesus für künftige Gläubige, und die ersten beiden Finalsätze erläutern seine Bitte für sie als ein

38 Vgl. ebd., S. 777.

in der Zukunft erwünschtes Ergebnis. In 17,22f. dagegen schaut er zurück auf das erreichte Ergebnis derselben Bitte. Die ersten beiden Finalsätze entfalten dieses Ergebnis.

Der Begriff ›Herrlichkeit‹ verbindet 17,20f. wieder mit dem Anfang des Gebetes, wo die Verherrlichung von Vater und Sohn in der Stunde als die Gabe des ewigen Lebens interpretiert wird (17,1f.). Diese Gabe wird nun genauer beschrieben: Die Gläubigen erreichen die Teilnahme an der Einheit und dem gegenseitigen Innewohnen von Vater und Sohn.

Das Verhältnis der beiden Begriffe ›Einheit‹ und ›Inne-Sein‹ ist bedeutsam: Sein-in wird verwendet, um »Eins« zu erläutern, nicht umgekehrt. »Eins, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir.« »Eins, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir.« Dies zeigt, daß eine besondere Art von Einheit beabsichtigt ist. Die Mitglieder, die darin vereinigt sind, sind nicht miteinander identisch; sonst könnten sie nicht in *einander* sein. Andererseits bleiben sie auch nicht abgetrennt, für sich allein, denn sonst könnten sie nicht *in* einander sein. Jedes Mitglied kann also nur in den Begriffen des Verhältnisses zum anderen beschrieben werden. Moralische Kategorien reichen nicht aus, um dieses Verhältnis auszudrücken. »... so wie das Sein des Sohnes ein Sein für den Vater ist, so muß das Sein der einzelnen Gläubigen ein Sein füreinander sein – im Band der Agape: (So wie der Vater den Sohn liebt: 17,23f.,26).«³⁹

»Ich in ihnen und du in mir« zeigt, wie die Ordnung begründet ist, in der Einheit und Inne-Sein entstehen. Sie entstehen aus dem Vater und werden durch den Sohn mitgeteilt als die Frucht der Stunde. Aus diesem Grunde erweist sich in der Einheit, die den Gläubigen mitgeteilt wird, zunächst die Sendung Jesu und schließlich die Liebe des Vaters: »damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast« (17,23).

Die engen Parallelen zwischen 13,34f. und den beiden Passagen von 17,20-23⁴⁰ lassen darauf schließen, daß 17,20-23 nach dem Vorbild von 12,34f. formuliert wurde. Es gibt jedoch Unterschiede. Der wichtigste davon ist, daß die Liebe, die in 13,34f. *geboten* wird, hier als Einheit und Inne-Sein erscheint, die die *Frucht der Stunde* ist, sowohl als etwas, das Jesus vom Vater in der Stunde erbittet (17,20f.) wie auch als seine eigene Leistung in dieser Stunde (17,22f.). Anstatt als moralisches Ideal aufgerichtet zu werden, werden Einheit und Inne-Sein als Wirklichkeit wahrgenommen, die aus der Stunde erwächst. So setzt 17,20-23 die Gedanken über die Wirksamkeit der Stunde fort, die ja das Hauptanliegen von Joh 17 als Ganzem ist.

39 R. Bultmann, Johannes, a.a.O., S. 393 mit Anm. 3: »Die Vater-Sohn-Beziehung umfaßt mehr als eine moralische Einheit; die beiden sind auf einander bezogen, weil der Vater dem Sohn Leben gibt.« Vgl. auch R. Brown, The Gospel, 2, a.a.O., S. 776.

40 Vgl. R. Schnackenburg, Johannes, 3, a.a.O., S. 317.

Aber im Vergleich mit 13,24f. ist 17,20-23 noch durch eine gegenläufige Bewegung gekennzeichnet: Nicht in die Stunde und ihre Wirkung, sondern zurück zu ihrer theologischen Wurzel, dem Vater-Sohn-Verhältnis. In 13,34 ist die gebotene Liebe eine Liebe unter den Jüngern: »Liebet einander.« Joh 17 dagegen betont den vertikalen Aspekt von Einheit und Inne-Sein: »Damit sie in uns sind« (17,21); »Ich in ihnen und du in mir« (17,23). In 13,34 ist der theologische Archetyp der Liebe die Liebe Jesu für sein Eigenes, wie es sich in seiner Stunde ausdrückt: »wie ich dich geliebt habe.« Im Gegensatz dazu ist der theologische Archetyp in Joh 17 die Einheit und das gegenseitige Inne-Sein von Vater und Sohn: »(eins) wie du, Vater in mir bist und ich in dir« (17,21); »(eins) wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir« (17,22f.). Nach 13,35 ist das, was alle aus der Liebe der Jünger untereinander erkennen werden, »daß ihr meine Jünger seid«. Nach Joh 17 dagegen wird die Welt an der Einheit und dem Inne-Sein der Gläubigen erkennen, »daß du mich gesandt hast und daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast« (17,21.22). Bei jedem Vorkommen läßt sich eine größere Konzentration auf das Vater-Sohn-Verhältnis beobachten.

Die beiden Passagen enden mit den Finalsätzen: »... damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast« (17,22). Diese Nebensätze lassen darauf schließen, daß die Einheit, von der in den vorhergehenden Sätzen gesprochen wird, als sichtbares Zeichen wirkt, durch das die Welt zum Glauben und zum Wissen über die Sendung Jesu gebracht wird. »Die Tatsache, daß die Einheit so offensichtlich sein soll, daß sie die Welt dazu herausfordert, an Jesus zu glauben (21.23), scheint einer rein spirituellen Union zu widersprechen. Wenn wir 17,21-23 im Lichte von 10,16 interpretieren mit seiner Betonung auf einer Schafherde, einem Hirten, dann wird plausibel, daß mit Einheit auch Gemeinschaft gemeint ist, obwohl diese Idee in 17 nicht ausdrücklich genannt wird ... Die koinonia oder Communio von 1 Joh 1,3.6.7 könnte ein Ausdruck der Idee des Einsseins sein, die das Evangelium durchzieht.«⁴¹

SCHLUß

Sendung ist ein zentrales Thema bei Johannes, weil es ein wesentlicher Teil der Liebedynamik ist, die das Evangelium prägt. Drei Dimensionen dieser Dynamik sind oben untersucht worden: Der Ursprung der Sendung, der Vater; die Sendung Jesu; zuletzt die Fortsetzung der Sendung Jesu durch die Jünger.

1. Der Vater: Das Johannesevangelium ist eindeutig auf den Vater konzentriert. Es ist nicht vorwiegend christozentrisch, sondern patrozentrisch. Der Vater ist Ursprung und Ziel von allem. Seine ewige Liebe für den Sohn, die den Sohn

41 R. Brown, *The Gospel*, 2, a.a.O., S. 776f.

konstituiert durch die Gabe ewiger Herrlichkeit, gibt allem die innere Logik und Dynamik.

2. Die Sendung Jesu: An erster Stelle steht die Liebe des Vaters, die die Identität und das Leben Jesu formt und bestimmt als die des Sohnes, der sich vom Vater empfängt und sich daher dem Vaters völlig unterstellt in seiner Sendung bis ans Kreuz. Die Sendung Jesu ist ein Ausdruck dieser Identität: Sie drückt sein Leben als ewiger Sohn aus, und sie ist die konkrete Form, in der die Liebe des Vaters in die Welt ausgedehnt und fortgesetzt wird. Unter diesem Aspekt ist Johannes eindeutig christozentrisch. Erst durch die Sendung Jesu wird die Liebe des Vaters wirksam gegenwärtig und wahrnehmbar.

3. Die Sendung der Jünger: Johannes ist auch in dem Sinne christozentrisch, daß die Lebenssphäre, in der die Menschen leben sollen, die Sendung des Sohnes ist. »... im Grunde kennt das Evangelium nur eine Sendung, nämlich die Sendung Jesu; alle anderen sind als Funktionen dieser einen erlösenden Sendung zu verstehen.«⁴² Diese Lebenssphäre wird geöffnet durch die »Stunde« in dem Fluß von Blut und Wasser und dem Geschenk des Geistes.

Die Sendung der Jünger ist ein wesentlicher Teil ihres Lebens in der Sphäre vom Namen des Vaters. Sendung ist mithin nicht nur ein beliebiger Zusatz zur christlichen Existenz; sie ist eines ihrer grundlegenden Elemente. Das johanneische Konzept von Sendung würde gründlich mißverstanden, wenn man es als »auswärtige Mission« auffassen würde, die von eigens dafür bestellten »Missionaren« ausgeführt wird. Nach Johannes wäre christliche Existenz ohne Sendung in die Welt überhaupt keine christliche Existenz. Sie wäre abgeschnitten von der Dynamik der Liebe, die vom Vater ausgeht und in der Sendung des Sohnes fortgeführt wird.

Spätere Generationen von Gläubigen werden in diese Dynamik hineingezogen durch die Begegnung mit einem sichtbaren Zeichen, das in ihrer Erfahrung präsent ist, nämlich der gelebten Einheit von Jesu Jüngern (17,20-23). So wie das Verhältnis der Gläubigen zum Vater nicht unmittelbar, sondern durch Jesus vermittelt ist, durch das sichtbare Zeichen seiner Sendung, so ist das Verhältnis der Gläubigen zu Christus nicht unmittelbar, sondern durch die Gemeinschaft der Jünger vermittelt, durch das sichtbare Zeichen der Einheit, der *Communio*. »Das Heilsgeschehen existiert nicht als eine abstrakte Größe, sondern als die greifbare Wirklichkeit des göttlichen Liebesgeschehens, das in der Kirche und in ihrem missionarischen Heilswerk zutage kommt.«⁴³ Daher ist *Communio* die wichtigste »Sendungsmethode«.

42 T. Okurc, a.a.O., S. 291.

43 M.R. Ruiz, *Der Missionsgedanke*, a.a.O., S. 348.