

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

INKARNATION UND PASCHA

Die Geschichte Jesu im Spiegel des Johannesevangeliums

1. Präexistenz und Inkarnation

Der Glaube an die Präexistenz und die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus ist keine späte Erfindung der Theologie, sondern ein frühes Bekenntnis der Urkirche (vgl. 2 Kor 8,9; Phil 2,6-11). Es ist zwar anfangs noch nicht überall verbreitet. Aber schon vor Paulus ist es in den Missionsgemeinden Kleinasiens, Griechenlands und Italiens so bekannt, dass der Apostel es nicht zu verteidigen oder zu festigen braucht, sondern sicher mit ihm rechnen und gut mit ihm argumentieren kann (vgl. Gal 4,4ff; Röm 8,1ff).¹ Die traditionsgeschichtlichen Quellen der Präexistenzchristologie liegen in der Weisheitstheologie Israels, die bereits von der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft, der heilsgeschichtlichen Offenbarung, der Ablehnung und der verborgenen Gegenwart der Sophia gesprochen hat (Spr 8f; Sir 24; Bar 3,9-4,4; Weish 7ff). Der Weg, auf dem die ersten Christen zum Glauben an die Gottessohnschaft Jesu vor aller Zeit gefunden haben, ist der des Nachdenkens über den Sinn der Sendung Jesu, über die Einheit von Person und Werk, über die Voraussetzungen und Konsequenzen seines Heilstodes und seiner Auferstehung (1 Kor 15,3-5). Durch die Präexistenzchristologie kommt vor allem zum Ausdruck, dass Jesus sich nicht etwa mühsam erst seine Gottessohnschaft hätte erarbeiten müssen, sondern dass er von allem Anfang an immer schon der Gottessohn ist, weil Gott seinem Wesen nach der Vater Jesu ist; damit klärt sich auch, dass die Frohe Botschaft, die Jesus verkündet und personifiziert, nicht einer Augenblickseingebung Gottes entspricht, sondern seinem ewigen Plan und also nicht reversibel ist, sondern fest steht in alle Ewigkeit. So betrachtet, erweist sich die Präexistenzvorstellung nicht als unnötige Komplizierung, sondern als zwingende Konsequenz einer Christologie, die ganz auf den Zusammenhang zwischen

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Gesamthochschule Wuppertal

Schöpfung und Vollendung setzt, ganz auf die Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ganz auf die Gnade und Gerechtigkeit Gottes, auf die Treue zu seinen Verheißungen und auf den endgültigen Sieg der Liebe über den Tod.

Allerdings ist auch ein zentrales Problem sehr früh präsent: Wie kann unter den Bedingungen der Präexistenzchristologie das Menschsein Jesu unverkürzt zur Sprache kommen? Bleibt im Verständnis und in der Darstellung der Geschichte Jesu nicht doch ein Rest von göttlichem Allwissen, göttlicher Allmacht und Herrlichkeit, der das Leben und Sterben Jesu bestenfalls zu einem heiligen Schauspiel, nicht aber zu einer wahren Lebens- und Leidensgeschichte machte? Von Anfang an suchen die neutestamentlichen Hymnen nach Worten, um die Rückhaltlosigkeit der Menschwerdung Jesu ausdrücken zu können. Der Philipperbrief redet von der «Entäußerung» und «Erniedrigung» Jesu bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,6–9), der Zweite Korintherbrief von der Armut Jesu, die er gegen seinen Reichtum eingetauscht habe (2 Kor 8,9), der Römerbrief von der Sendung Jesu «in der Gestalt des Fleisches» (Röm 8,3), der Galaterbrief von der Geburt «durch eine Frau» (Gal 4,4f), der Hebräerbrief davon, der Gottessohn habe «Fleisch und Blut angenommen» (Hebr 2,14) und sei «in allem wie wir versucht worden» (Hebr 4,15) und habe «durch Leiden den Gehorsam gelernt» (Hebr 5,8).

Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, ob und wie unter den Bedingungen der Präexistenz auch die Geschichte Jesu als Geschichte des menschengewordenen Gottessohnes *erzählt* werden kann. Eine Antwort kann sich nur bei einem Blick auf das Johannesevangelium ergeben; denn nur der Vierte Evangelist vertritt eine explizite Präexistenzchristologie (1,1–18,30; 8,58). Gerade dieser Ansatz hat in der Antike die Gnosis dazu geführt, das Johannesevangelium doketistisch zu lesen, während in der Moderne mit starkem Echo die These vertreten worden ist, der johanneische Jesus sei ein «über die Erde wandelnder Gott», nicht aber ein echter Mensch.² Die Reserve gegenüber der Christologie des Johannes ist weit verbreitet, weil ihr sowohl die historische Basis als auch die Erdung in der Geschichte Jesu fehle. Andererseits ist das Johannesevangelium der Schlüsseltext für die spätere Dogmenentwicklung der Christologie, die gegen den Doketismus die ewige Gottessohnschaft Jesu mit seinem wahren Menschsein zu vermitteln wusste.³ Gegenwärtig zieht das Johannesevangelium als Erzählung der Geschichte Jesu und Abschluss der kanonisch gewordenen Jesustradition neue Aufmerksamkeit der Exegese auf sich. Gleichzeitig wächst in weiten Kreisen das Interesse an Johannes als dem «geistlichen Evangelium», als das es schon *Clemens Alexandrinus* beschrieben hat (nach Eusebius, H.E. VI 14,7). Am Vierten Evangelium entscheidet sich, ob eine «Christologie von oben» nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist; es

entscheidet sich zugleich, ob und wie sie sich narrativ ausdrücken kann, ohne zum Mythos zu werden.

2. Der Prolog im Himmel – und auf Erden

Anders als die Synoptiker stellt Johannes seiner Jesusgeschichte einen Prolog voran (1,1-18). Er verwendet ein altes Christus-Logos-Lied, das bereits von der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, von der heilsgeschichtlichen Offenbarung und der Inkarnation, von der schuldhaften Ablehnung und der heilsamen Aufnahme des Wortes Gottes gesprochen und als diesen Logos Jesus Christus verkündet hat.⁴ Johannes baut die Vorlage aus, indem er sie mit seinem Evangelium vernetzt. Er verweist bereits auf den Täufer (1,6-8.15), der als erster sowohl die Präexistenz als auch den stellvertretenden Sühnetod des Gottessohnes verkündet (Joh 1,29-34; vgl. 3,22-36). Vor allem aber nimmt der Evangelist die Aussage des ihm vorgegebenen Liedes auf, um von vornherein klarzustellen, unter welchem Vorzeichen die Jesusgeschichte sich ereignet hat und in welcher Perspektive sie also gesehen werden kann.

Joh 1,1-18 ist ein hermeneutisch-christologischer Metatext des ganzen Evangeliums. Er klärt zum einen das johanneische Verständnis der Präexistenz Jesu. Den Evangelisten interessiert vor allem der offenbarungstheologische Aspekt: Wäre Jesus nicht von Anfang an Gottes Sohn, bliebe seine Geschichte eine – wenn auch noch so bedeutende – Episode in der Geschichte Gottes mit seinem Volk und der ganzen Welt, hätte aber nicht jene eschatologische, universale und kosmische Dimension, die sie haben muss, wenn sie *vollendetes* Heil vermittelt, das *ewige* Leben (vgl. 5,26) und die *vollkommene* Fülle der Gnade (vgl. 10,10) in der Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. 17,20-26). Von Gott kann nur der authentisch sprechen, der ihn von Anfang an gesehen hat und ihn in dieser uranfänglichen, unzerstörbaren Verbindung fortwährend sieht (vgl. 5,19); dies gilt allein für den einen Sohn des einen Vaters, der als Logos schon «im Anfang» bei Gott, dem Vater, war und in der relationalen Einheit mit dem Vater (vgl. 10,30) selbst als «Gott» zu präzisieren ist (1,18; vgl. 20,28).⁵

Der Prolog klärt zum anderen den Kontext und das genaue Verständnis der Menschwerdung Jesu, indem er zugleich die Härte der Inkarnation und die Herrlichkeit dessen herausarbeitet, der Gottes Liebe offenbart (1,14). Der Prolog spielt nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden. Er analysiert die Beziehungen zwischen Himmel und Erde, indem er vom Handeln Gottes und der Reaktion der Menschen auf Gott und der Reaktion Gottes auf die Reaktion der Menschen spricht. Am Ende erhellt, weshalb Jesu Inkarnation und Pascha heilsnotwendig sind. Joh 1,1-18 lässt das Grund-

gesetz göttlicher Gnade erkennen: Es herrscht das Prinzip der Steigerung, wie es die Liebe vorgibt (3,16). Der Prolog beginnt (1,1–4) mit einer christologischen Rekapitulation der Genesis; er unterstreicht, dass Gottes Schöpfung tatsächlich «gut» ist, er besagt zugleich, dass der tiefste Grund dafür in der Schöpfungsmittlerschaft des Logos liegt, weil gerade dadurch deutlich wird, dass und wie die Schöpfung dem Gottsein Gottes entspricht.

Der Prolog fährt fort mit einer Rekapitulation der Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel (1,5–13). Die Reaktion der Israeliten ist aber gespalten. Während die einen (die meisten) den ablehnen, der in sein Eigentum kommt (so wie sie Jesus ablehnen werden), gibt es doch welche, die das Wort Gottes aufnehmen – und dann das Recht erhalten, Kinder Gottes zu *werden*⁶, wie der Auferstandene nach Joh 11,51f auch aus den Völkern diejenigen zu gläubigen Gotteskindern machen wird, die nach Gottes Heilsratschluss dafür bestimmt *sind*.⁷

Der Prolog schließt mit der Antwort Gottes auf beides, sowohl die Ablehnung als auch die proleptische Annahme des Gotteswortes. Diese Antwort ist die Inkarnation des Logos. Weder gehorcht sie der Not noch belohnt sie das Gute. Sie ist und bleibt so sehr freie Tat Gottes wie die Schöpfung und die Offenbarung in der Geschichte. Es wird ein und dasselbe Wort Gottes «Fleisch», durch das die Welt erschaffen wird und in dessen Licht es Leben gibt; aber erst diese Fleischwerdung ermöglicht die definitive Offenbarung aller Gnade und Wahrheit in der Welt (1,14.16), an der die vollendete Rettung hängt. Denn erst die Inkarnation schafft die geschichtliche Präsenz der Gnade und Wahrheit Gottes *in persona* (14,6) und damit das Schauen seiner heilbringenden Herrlichkeit.

Dass der Logos *Fleisch* geworden ist, bringt auf johanneische Art die Radikalität der Menschwerdung zur Sprache. Denn «Fleisch» ist der Mensch unter dem Aspekt seiner Endlichkeit, Verletzlichkeit und Kontingenz, letztlich seiner Sterblichkeit (vgl. 1,13; 3,6; 6,63; 8,15; 17,2).⁸ Dass er Fleisch *geworden* ist, signalisiert die Geschichtlichkeit (vgl. 1 Joh 4,2; 2 Joh 7) und damit zugleich die Echtheit dieses epochalen Ereignisses.⁹ In der starken Formulierung, dass Jesus nicht nur einen Leib angenommen hat, sondern «Fleisch geworden» ist, deutet sich bereits seine ganze Geschichte bis zu seinem Tod an. Inkarnation und Pascha gehören schon von 1,14 her zusammen.

Weil aber in Jesus der ewige Sohn Gottes Mensch geworden ist, erscheint durch ihn mitten in der Menschenwelt Gottes Herrlichkeit. Die Herrlichkeit Jesu ist die des Präexistenten (12,41; 17,5) und Erhöhten (7,39; 12,16.23; 17,5), die auch im Wunderwirken (11,4) und im Sterben (13,31f) des Irdischen (vgl. 17,4) erstrahlt. Sie ist die Herrlichkeit Jesu Christi «beim Vater» (1,14), d.h. in der Relation zu ihm, so wie der Logos «Gott» ist in der Relation «bei Gott», dem Vater (1,1). Die Herrlichkeit Jesu ist mithin

die Herrlichkeit Gottes, des Vaters, die ihm, dem Sohn, zuteil wird. Gottes Herrlichkeit aber ist für Johannes nicht nur die Aura seiner Transzendenz, die Majestät seiner Heiligkeit und das Strahlen seiner Schöpferkraft, sondern vor allem das Leuchten seiner Liebe zur Welt, der Glanz seiner Wahrheit, die Kraft seiner Erlösung.¹⁰

Deshalb stehen die Inkarnation und die Herrlichkeit Jesu nicht im Widerspruch zueinander, sondern bestärken und steigern einander. Die Inkarnation führt nicht zum Verlust der Herrlichkeit Jesu, sondern zum Aufstrahlen der Herrlichkeit Gottes im Leben und Sterben Jesu. Dies erweist sich – scheinbar paradox – darin, dass Jesus nicht seine eigene «Ehre» (*doxa*) sucht, sondern allein die Gottes, des Vaters (7,40; 8,50.54); denn die Offenbarung der Herrlichkeit steht von vornherein im Zeichen des Kreuzes. Jesus kann Gottes Herrlichkeit nur deshalb auf Erden anschaulich machen, weil er als Mensch unter Menschen gelebt hat; denn dies ist nicht nur die Voraussetzung dafür, dass er überhaupt durch sein Leben und Sterben Gott offenbaren kann; die Menschwerdung selbst ist das eschatologische Ereignis der Liebe Gottes zur Rettung der Welt, in der seine Herrlichkeit besteht. Umgekehrt kann von der Menschwerdung nur dessen gesprochen werden, der schon vor aller Zeit an Gottes Herrlichkeit vollkommenen Anteil hatte (vgl. 17,5), und dessen Pascha in Konsequenz der Inkarnation deshalb Hinübergang zu Gott (13,1f) und Verherrlichung durch Gott bedeutet (12,23–28; 13,31). Die Kreuzigung ist schon Erhöhung (3,14f; 8,28; 12,32), weil sie die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn besiegelt und die Größe der Liebe Gottes zur Welt offenbart. Die Erhöhung fügt der Herrlichkeit Gottes nichts hinzu, sondern lässt Jesus in die zurückkehren, die er bei Gott «hatte, bevor die Welt war» (17,5).

In ihrer theologischen Zusammengehörigkeit geben die Prologverse 14a und 14b, die von der Fleischwerdung Jesu und von der Epiphanie der Herrlichkeit Gottes in Jesus sprechen, den hermeneutischen Schlüssel zur Christologie des Johannesevangeliums an die Hand. Die Frage ist allerdings, wie ernst die Inkarnation genommen (resp. wie sie ernst genommen) wird und wie das Ansichtigwerden der Herrlichkeit Gottes in der erzählten Jesugeschichte zur Sprache kommt.

3. «... und das Wort ist Fleisch geworden ...» (Joh 1,14a)

Johannes hat eine eigene Weise, das Menschsein Jesu zu betonen. Der johanneische Jesus wirkt viel unnahbarer, viel transzendenter, entrückter als der synoptische. Johannes berichtet als einziger Evangelist nicht von einer Versuchung Jesu. Dass er seine Wunder aus *Mitleid* getan habe, ist ein synoptisches, kein johanneisches Motiv; Jesus redet und wirkt, lebt und stirbt im Wissen, mit dem Vater «eins» zu sein (10,30). Das hat zum Eindruck

geführt, Jesus agiere nach Johannes nur *wie* ein Mensch, aber nicht *als* ein Mensch.

Doch dieser Eindruck täuscht. Jesus wäscht seinen Jüngern nicht nur symbolisch, sondern tatsächlich die Füße (13,1-20). Johannes hat eigene Formen entwickelt, die ungeteilte Anteilnahme Jesu am Leben der Menschen zum Ausdruck zu bringen. Dass er eine Mutter und Brüder hatte (2,12 u.ö.), wird eigens erwähnt und nicht als Widerspruch zu seiner Inkarnation gesehen. Nur bei Johannes steht, dass Jesus – in Lazarus – einen Freund hatte (11,3.11) und dass ihm seine Jünger «Freunde» gewesen sind (15,13ff). Dass Jesus ein großer Beter war, kommt durch das «hohepriesterliche Gebet» Joh 17 besonders klar zum Ausdruck. Die Emotionen Jesu sind bei Johannes stärker als bei den Synoptikern modelliert: Er ist im Innersten erschüttert und «weint» beim Tode des Lazarus (11,33-36); er ist gleichfalls erschüttert, da er seines bevorstehenden Leidens inne wird (12,27) und als er den Verrat des Judas prophezeit (13,21). Der «Eifer» für Gottes Haus, der ihn «verzehrt», leitet ihn zu seiner spektakulären Tempelaktion (2,13-22) mit einer Geißel aus Stricken und dem Umstürzen der Wechseltische – eine Szene, die wegen ihrer Dramatik und Menschlichkeit die Künstler aller Zeiten viel stärker als die synoptischen Varianten geprägt hat. Johannes pointiert Jesu «Emotionen», um seine Proexistenz und seine Theozentrik farbig hervortreten zu lassen, an der seine eschatologische Heilswirksamkeit hängt.

Ein wesentliches Moment ist der Nachdruck, mit dem der Vierte Evangelist das Judesein Jesu betont.¹¹ Die Polemik gegen «die Juden» darf nicht täuschen. Johannes inszeniert ein ironisches Spiel um die messianische Geburt Jesu in Bethlehem und seinen messianischen Auftritt aus Nazareth in Galiläa (7,40ff.52; vgl. 4,42), woher angeblich nichts Gutes kommen kann (1,46). Im Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen offenbart Jesus sich als Jude, der als solcher (4,22) der «Retter der Welt» ist (4,42). In der Passionsgeschichte leidet und stirbt er, von Pilatus abschätzig, aber zutreffend identifiziert, als Jude für das Volk, dessen Hohepriester ihn zu Tode bringen (19,35; vgl. 11,47-52). Mehr noch als die Synoptiker hat Johannes das «König der Juden» betont (18,33.39; 19,3.12), das seinem Bericht zufolge «hebräisch, lateinisch und griechisch» über dem Kreuz geschrieben stand (19,19f). Das Judesein Jesu ist von Johannes nicht nur deshalb betont, weil es galt, einen wesentlichen Zug seiner Geschichte zu betonen, der gegen Ende des neutestamentlichen Jahrhunderts schon hier und da in Vergessenheit zu geraten drohte, sondern auch aus dem theologischen Grund, die Einheit der Offenbarung zu betonen: Wie der Prolog vom Wirken des *Logos asarkos* im Gottesvolk Israel handelt, so das Evangeliencorpus vom Wirken Jesu als Jude.¹² Die gemeinsame Perspektive ist die der Theozentrik: Der Gott, der «durch Mose das Gesetz gegeben» hat, ist derselbe, der «Gnade und Wahrheit» durch den inkarnierten Jesus hat werden lassen (1,17).

Am intensivsten sind die Menschheit Jesu, sein Leid und seine Erniedrigung in der Passionsgeschichte betont. Dass Johannes – insbesondere im Pilatusprozess – immer auch die Hoheit Jesu hervortreten lässt, ist der Kontrast, der auch sein Leid und seine Erniedrigung besonders deutlich zur Sprache bringt. Noch stärker als die Tempelaustreibung hat das *ecce homo* die Kunst inspiriert, in immer neuen Perspektiven und Farben das Elend des geschundenen Menschen und aber auch die unzerstörbare Würde des unschuldigen Opfers Jesus ins Bild zu setzen. Das ist ganz im Sinne des Johannes. Er berichtet die Szene (19,4f) als grausame Travestie einer Königspräsentation vor dem Volk. Das Erzähltempo verlangsamt sich. Dass Jesus den Purpurmantel trägt und die Dornenkrone, wird erwähnt. Alles Gewicht liegt auf dem Satz des Pilatus: «Seht, der Mensch». Die Mehrdeutigkeit ist gewollt. Zum einen wird – auf wiederum hintergründig ironische Weise – das wahre Menschsein Jesu betont, und zwar gerade im Anblick seiner Qualen nach der Geißelung (19,1ff) und im gebrochenen Spiegel seiner königlichen Messianität. Zum anderen wird – in der typisch johanneischen Realsymbolik – durch die öffentliche Vorführung und Demütigung Jesu seine radikale Identifizierung mit den Menschen vor Augen gestellt, die er durch seine stellvertretende Lebenshingabe besiegelt; einerseits wird Jesus als der hingestellt, in dem Gott bis ins Äußerste die Gottesebenbildlichkeit gerade der leidenden, unschuldig verfolgten, grausam getöteten Menschen erhellt, andererseits wird Jesus als der sichtbar gemacht, der den Menschen gerade durch sein Leiden und Sterben das ewige Leben vermittelt. Nur weil er, wahrer Mensch, in der Konsequenz seiner Sendung den Tod am Kreuz stirbt, kann er offenbaren, wie sehr «Gott die Welt geliebt» hat, sodass er «seinen eingeborenen Sohn gegeben hat» (Joh 3,16). Dass nach dem Lanzenstich – auch eine Ikone des Gekreuzigten – aus der Seite «Blut und Wasser» treten (19,34), ist ein (nach damaligen medizinischen Kenntnissen) untrügliches Zeichen seines Todes und zugleich ein Symbol für die Gabe des Geistes, der nach dem Wort der Schrift (vgl. Ez 47,1; Sach 14,8) wie «Ströme lebendigen Wassers» aus dem Körper Jesu fließen wird (7,37f).

Johannes lässt sich nicht vorwerfen, er habe das Menschsein Jesu nicht ernst genommen. Er geht nur vielfach andere Wege als die Synoptiker, es auszudrücken. Dadurch macht er besonders deutlich, nicht nur *dass* Jesus Mensch geworden ist, sondern auch *dass* und *wie dieser Mensch Gottes Sohn* ist, eins mit dem Vater (10,30). Deshalb ist Jesu Menschsein auch ein großes Thema in der johanneischen Osterbotschaft: Der Auferstandene trägt noch die Wundmale des Gekreuzigten (20,20.27) und hält mit ihnen Mahl, wie es der Irdische getan hat (21,12ff). Die Inkarnation Jesu zielt von vornherein auf das Pascha, weil Jesus erst am Kreuz sein Offenbarungswerk, das *eo ipso* sein eschatologischer Heildienst ist, «vollbracht» hat (19,30). Die

Auferstehung begründet kraft des Geistes die Erinnerung an den, der zum Vater «hinübergangen» ist (13,1).

4. «... und wir haben seine Herrlichkeit geschaut ...»

Jesus macht in seinem Wirken, aber auch in seinem Sterben die Herrlichkeit Gottes sichtbar. Die eigene Doxa, die er offenbart, ist die Gottes, des Vaters. Die deutlichsten Zeichen sind die Machttaten Jesu, angefangen beim Weinwunder zu Kana (2,11) und endend in der Auferweckung des Lazarus (11,4.40). Zeichen der Herrlichkeit sind diese Wunder, weil sie nicht nur Krankheit und Not überwinden, sondern, dies weit übertreffend, Anteil geben an der überströmenden Gnade Gottes, die das ewige Leben bereitet. Die Offenbarung dieser Herrlichkeit führt zum Glauben (2,11; 11,40 vgl. 20,30f). Zwar hat Johannes einen kritischen Blick für diejenigen, die nur wegen der Wunder an Jesus glauben (2,23ff; 4,48; 6,12-15.26). Aber dies hindert ihn nicht, deren Offenbarungscharakter und Glaubwürdigkeit zu unterstreichen. Die Wunder müssen freilich im Gesamtzusammenhang der Sendung und der Person Jesu gesehen werden. Der Erweis der Herrlichkeit in den Wundern lässt sich bei Johannes nicht an miraculösen Phänomenen, metaphysischen Einbrüchen oder göttlichen Interventionen festmachen, sondern an der Präsenz Jesu, des menschengewordenen Gottessohnes. Es ist allein sein aufforderndes (2,7f; 5,8; 6,10.20), verheißendes (4,40), konstatierendes (6,20) und betendes (6,11) Wort, das heilt, und es sind allein die ganz elementaren Handlungen des Fragens (5,6; 6,5) und Aufforderns (2,7f; 4,40), des Zuspruchs (4,40), aber auch des Sehens (9,1) und des Teilens (6,11), in denen das Wunder sich vollzieht; auch die thaumaturgischen Hilfsmittel, der sich Jesus ein einziges Mal (viel seltener als bei den Synoptikern) bedient, Staub und Speichel (9,6), bleiben ganz im Bereich des Natürlichen. Die johanneischen Gattungen – Heilungen, Totenerweckung und Geschenk Wunder – entsprechen den synoptischen (nur dass die Exorzismen fehlen). Johannes betont das Wunderwirken Jesu – bei allen Unterschieden, die hier zurücktreten müssen – nicht wesentlich stärker als die Synoptiker. Ähnlich wie diese wird er ein historisches Faktum festgehalten haben: Jesus war ein außergewöhnlich erfolgreicher Therapeut und Exorzist. Auch die sogenannten Naturwunder erklärt Johannes – wie die Synoptiker – im Rahmen der Schöpfungsordnung. Weder die Art noch die Zahl, weder die Größe noch die Wirkung der johanneischen Wundergeschichten relativieren das Menschsein Jesu; sie qualifizieren es aber in spezifischer Weise, und zwar grundsätzlich ähnlich wie in der synoptischen Tradition. Der Neuzeit leuchtet der Wundertäter als Charismatiker ein, den Evangelien erscheint er als Mann Gottes, der in göttlicher Vollmacht handelt. Dieses Moment nimmt Johannes auf und führt es auf seine Wurzel

zurück: auf Gott und die uranfängliche, alles bestimmende Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Dadurch kann er zeigen, dass Jesu Vollmacht nicht ein Eigenschaft ist, die ihm zukommt, sondern das Wesen seiner Person, das in seiner Gottessohnschaft gründet. Jesu Wunder offenbaren zugleich mit der Herrlichkeit Gottes Jesu eigene, ihm von Gott, dem Vater, verliehene Herrlichkeit. Sie kommentieren und exemplifizieren damit die christologisch-soteriologische Basisaussage, dass der Sohn vom Vater «Leben in sich hat» (Joh 5,26), damit er – wie der Vater – «lebendig macht, wen er will» (5,23; vgl. 3,15; 6,39f; 10,10.28; 17,2). Der Zeichen-Charakter der Wunder setzt nicht nur die Auferstehung und Erhöhung, sondern auch die Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Inkarnation des Gottessohnes voraus; umgekehrt offenbaren die Wunder-Zeichen Jesu in ihrer (von Johannes stark betonten) materiellen Konkretion die Realität der Inkarnation¹³ – bis in die eucharistische Deutung hinein (6,51c-58).

Den Widerschein göttlicher Herrlichkeit geben auch die Reden Jesu wider. Einerseits betont Johannes das Wissen Jesu um die Zukunft nicht nur der eigenen Person, sondern auch der Menschen, der Welt und der ganzen Geschichte. Was im Kleinen anfängt, beim Blick auf Natanaël unter dem Feigenbaum (1,47f) und auf die Frau am Jakobsbrunnen mit ihrer bewegten Vergangenheit (4,16-19), weitet sich ins Große, wenn Jesus die Zerstörung des Tempels (2,18-22) und die Sammlung der Kirche aus Juden und Heiden voraussagt (12,20-36; vgl. 10,11-21). Dass Jesus um die Heilsnotwendigkeit seines Leidens weiß und seine Auferstehung und Erhöhung erwartet, entspricht der synoptischen Tradition. Auch wenn die historisch-kritische Exegese (vielleicht zu undifferenziert) mit *vaticinia ex eventu* aus nachösterlicher Perspektive rechnet, bleibt das Phänomen, dass die Evangelien es dem *Propheten* Jesus zutrauen, aus dem sicheren Wissen heraus zu reden, das ihm über die Zukunft und Gegenwart der Basileia, über seine Vollmacht, seine Sendung und sein Geschick geoffenbart worden ist (Mt 11,25-30 par. Lk 10,21f). Johannes macht hier keine Ausnahme, steigert aber das Motiv des Prophetischen (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17), um noch über die synoptische Tradition hinaus mit Herrenworten zu verdeutlichen, dass und wie Jesu Passion und Auferstehung das eschatologische Heilsereignis sind. Das prophetische Wissen Jesu, wann seine «Stunde noch nicht» (2,4; vgl. 7,30; 8,20) und wann sie dann «gekommen» ist (12,23.27; 13,1; 17,1; vgl. 4,21ff; 5,26), strukturiert die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu im Zeichen von Karfreitag und Ostern. Durch dieses prophetische Wissen kommt die Pascha-Dimension der drei Tage zum Ausdruck: Jesu Weg ans Kreuz ist ein Hinübergang zum Vater, weil er ein Durchgang durch den Tod zurück in seine vollendete Herrlichkeit beim Vater ist (13,1ff; 17,1.5.24).

Anders als die Synoptiker sagt Johannes, dass Jesu Prophetenworte sich auch auf die Zeit vor seinem irdischen Kommen zurückbeziehen. Die

Stellen sind nicht sehr zahlreich, aber sehr betont. Johannes denkt das prophetische Charisma Jesu weniger in den Strukturen innergeschichtlicher Zukunftsvoraussagen als vielmehr im Koordinatensystem von Transzendenz und Immanenz. Deshalb sieht er offensichtlich keinen Qualitätssprung darin, dass derselbe Jesus, der in der Perspektive Gottes die eschatologische Vollendung schaut, auch von seiner Existenz beim Vater vor aller Zeit spricht – so wie nach Joh 12,41 Jesaja bereits die «Herrlichkeit» Jesu gesehen hat. Johannes nimmt auf, was nach alttestamentlicher und frühjüdischer Auffassung der Weisheit offen steht. Aus ihrer präexistenten Verbindung mit Gott heraus erklärt sie nicht nur den Lauf der Geschichte, sondern offenbart auch diesen Ursprung als Quelle ihres Wissens und als Urgrund allen Handelns Gottes. Dieser Ansatz ist im Johannesevangelium aufgenommen und qualitativ gesteigert, weil Jesus – anders als die Sophia – nicht auf die Seite der Schöpfung, sondern auf die des Schöpfers gehört und nicht die Hypostase des offenbarungstheologischen Postulates ist, dass der «ganz andere» Gott ein Medium brauche, um in der Welt anzukommen, sondern der Mensch Jesus in seiner ewigen Zugehörigkeit zu Gott, dem Vater, und seiner Teilnahme am Leben der Menschen bis zum Tod...

Durchweg geht es Jesu Präexistenzworten nicht darum, die Heilsbedeutung des Pascha zu relativieren, sondern im Gegenteil darum, die präexistenzchristologischen Voraussetzungen zu verdeutlichen, die das Pascha-geschehen als eschatologisches Heilsgeschehen hat. Wie nach der synoptischen Tradition redet Jesus davon, dass er «gekommen»¹⁴ und «ausgesandt» worden sei¹⁵. Im Johannesevangelium verfolgen die retrospektiven Prophetien Jesu diese Linie zurück bis zu ihrem Ursprung, dem lebendigen Gott (8,14.42).

Damit wird die Pointe sichtbar: Johannes führt auch protologisch aus, was in der synoptischen Tradition eschatologisch gedacht und gesagt worden war. Entscheidend ist die unzerstörbare Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn.¹⁶ Sie ist zwar eine, die sich bewährt, aber keine, die entsteht, sondern eine, die immer schon ist und nie verloren geht. Die Inkarnation führt nicht heraus aus der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn, sondern nimmt sie wahr und ist die Voraussetzung dafür, dass die Glaubenden an der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn teilnehmen können.

5. *Das Buch des Glaubens*

Die entscheidende Frage richtet sich nicht an den Verfasser des Evangeliums, ob er die Geschichte Jesu als Geschichte wahrgenommen und richtig dargestellt hat, sondern an seine Leser, ob sie glauben können, dass der, von dessen Wundern und Reden auch Johannes berichtet, tatsächlich der Mensch gewordene, für unsere Sünden gestorbene und von den Toten

auferstandene Gottessohn ist. Dies greift Johannes selbst zum (ursprünglichen) Schluss seines Evangeliums auf. Als letzte Figur in der erzählten Welt taucht Thomas auf, der ein letztes Mal – die Wundmale – Jesu sehen kann und dadurch zum Glauben kommt (24,24–29), damit aber Anlass zur Seligpreisung derer gibt, die «nicht sehen und doch glauben» (20,28). Daran knüpft Johannes die Schlussnotiz an, in der er das literarische und theologische Programm seines Evangeliums beschreibt: den Glauben (der Christen) an Jesus neu zu begründen, zu vertiefen, zu klären (20,30). In der Zeit, in der Jesus nicht mehr leiblich gesehen werden kann, gibt es immerhin noch das Buch, das von seinen «Zeichen» berichtet und sich auf diejenigen konzentriert, die Jesu Messianität und Gottessohnschaft erkennen lassen.

Dem Evangelisten selbst ist die Provokation seines Buches deutlich. Er sieht sie aber als Voraussetzung, das Glaubensverstehen so zu entwickeln, dass Jesus genauer als derjenige gesehen werden kann, der er ist. Verben des Sehens sind im Johannesevangelium von großer Bedeutung. Die Schule des Sehens, die durchläuft, wer das Johannesevangelium genau genug liest, führt im Sinne des Evangelisten dazu, nicht irgendwelche Illusionen über Jesus zu entwickeln, sondern im Gegenteil genauer hinzusehen. Was Zug um Zug deutlicher vor Augen tritt, macht Johannes in den idealtypischen Begegnungsgeschichten seines Evangeliums deutlich. Die ersten Jünger Jesu gelangen von der Wassertaufe des Johannes durch den Glauben an seine Predigt zur Nachfolge Jesu, indem sie sehen, wo Jesus wohnt und wohin er geht (1,29–51). Nikodemus, der jüdische Ratsherr, gelangt von der Faszination durch die Wunder Jesu über die Irritation durch die Heilsverkündigung zur Verheißung, in der Kreuz-Erhöhung das Licht des ewigen Lebens zu sehen (3,1–21), der er im Hohen Rat (7,50) und beim Begräbnis Jesu gerecht zu werden beginnt (189,39). Die Samariterin am Jakobsbrunnen kommt von der Irritation über die Kontaktaufnahme des Juden Jesus mit ihr über die Faszination durch seine Prophetie zum Glauben an die Messianität Jesu, der dann von ihren Landsleuten geteilt wird (4,1–42). Der Blindgeborene gelangt von der Erfahrung der Heilung über das Festhalten an der Wahrheit des Wunders zum Gespräch mit Jesus, der ihm zum vollen Glauben führt (9,1–41). Der Lieblingsjünger, der unter dem Kreuz steht, sieht ganz genau, bis in die letzten physiologischen Einzelheiten hinein, dass und wie Jesus wahrhaftig stirbt und schaut so genau, dass er dieses Sterben dieses Menschen als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, als radikale Konsequenz der Inkarnation und als Durchgang zur Verherrlichung wahrnimmt (19,35). Das Zeugnis dieses Lieblingsjüngers ist die Keimzelle des johanneischen Evangelienbuches (vgl. 21,24f), indem das Pascha die Radikalität der Inkarnation und die Inkarnation die eschatologische Heilsbedeutung der ganzen Geschichte Jesu erkennen lässt, einschließlich seines Todes und seiner Auferstehung.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Th. Söding*, Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen, in: Rudolf Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi in der Diskussion, Paderborn 1997, 57-93.

² *Ernst Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980 (¹1966), 17.

³ Vgl. *Titus Nagel*, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (ABG 2), Leipzig 2000.

⁴ Die Einzelheiten der Analyse sind allerdings stark umstritten. Einen hervorragenden Diskussionsüberblick verschafft *Klaus Scholtissek*, Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung ausgewiesen am Prolog 1,1-18 und der ersten Abschiedsrede 13,31-14,31, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 1-29: 9-13.

⁵ Vgl. *Ulrich Wilkens*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 32-36.

⁶ Die übliche Deutung von 1,12f auf Christen (für die gute Gründe sprechen) vertritt *Joachim Kügler*, «Denen aber, die ihn aufnahmen ...» (Joh 1,12). Die Würde der Gotteskinder in der johanneischen Theologie, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie: Jahrbuch für Biblische Theologie* 17 (2002) 163-179.

⁷ Die erheblichen Interpretationsschwierigkeiten lösen sich, wenn das hoch differenzierte johanneische Zeitverständnis im Blick steht, das nicht auf der physikalischen Zeitachse abgebildet werden kann, sondern diese ihrerseits als Abbildung eines Zeitverlaufs zu erkennen gäbe, der durchgehend von Gottes Transzendenz bestimmt und seiner ständigen Hervorbringung der Geschichte geprägt ist; entscheidend ist der Primat der Eschatologie, der nicht nur eine starke Dialektik von Heilszukunft und Heilsgegenwart aufbaut, sondern von hier aus auch Heilsvergangenheit und den Heilsursprung erhellt. Zum johanneischen Zeitverständnis vgl. *Jörg Frey*, Die johanneische Eschatologie I-III (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997-2000.

⁸ Vgl. *Udo Schnelle*, Neutestamentliche Anthropologie (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 135.

⁹ Deshalb hat *Ignatius* Recht, wenn er das Motiv der *Fleischwerdung* antidoketisch verwendet (Eph 7,2; 20,2; Magn 1,2; Trall 8,1; Philad 5,1; Smyrn 1,1f).

¹⁰ Johannes setzt den theozentrischen Begriff *doxa* aus dem Alten Testament voraus (Ex 33,20-23; 34,29ff; vgl. Joh 5,44f) und verbindet ihn assoziativ mit der Einzigkeit Gottes (5,44) und seiner Vaterschaft (Joh 8,54), mit der Sendung des Sohnes (7,18) und seinem Gericht (8,50), vor allem aber mit dessen totenerweckender Kraft (11,4) und der Lebensfülle der eschatologischen Vollen- dung (11,40).

¹¹ Einzelnachweise bei *Th. Söding*, «Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?» (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium, in: *New Testament Studies* 46 (2000) 21-41.

¹² Auch Paulus betont ausdrücklich das Judesein Jesu, sowohl in Gal 4,4f als auch in Röm 9,4f.

¹³ Betont von *Hans Weder*, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, 128-145.

¹⁴ 5,24.42; 8,14.42; 9,39; 10,10, 18,37; vgl. 1,11; 3,19.31; 4,25; 6,14; 7,31; 11,27; 12,13 (Ps 118,25f). 15 (Sach 9,9); 1 Joh 4,2; 5,6.

¹⁵ 3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21; vgl. 3,34; 1 Joh 5,1.

¹⁶ Aufgearbeitet von *Klaus Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21); Freiburg - Basel - Wien 2000.