

## »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30)

### Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f)\*

von Thomas Söding

(Bergische Universität Wuppertal, D-42097 Wuppertal)

für Ulrich Wilckens

#### 1. Der Vorwurf der Gotteslästerung

Dreimal wird gegen Jesus im Johannesevangelium der Vorwurf der Blasphemie erhoben. Jedesmal geht es um den Anspruch Jesu, eins mit dem Vater zu sein und in seiner Vollmacht zu handeln. Den ersten Vorwurf löst das erste Wunder aus, das Jesus in Jerusalem wirkt: die Heilung des Gelähmten am Teich von Betesda (5,1–8). Dass Sabbat war, bildet den Aufhänger. Denn Jesus kontert die Kritik, er habe den Sabbat gebrochen, mit der Erklärung, sowenig der Vater in seinem Handeln als Schöpfer, Richter und Retter am siebenten Tage pausiere<sup>1</sup>, sowenig der Sohn (5,17). Die Sabbatheilung, mit der Jesus ein Zeichen setzt, dass und wie Gott alles gut werden lässt, wird zur christologischen Provokation. Als allwissender Erzähler informiert der Evangelist seine Leser über die Reaktion »der Juden« (5,18): »Deshalb trachten sie ihm umso erbitterter nach dem Leben, weil er nicht nur den Sabbat aufgelöst, sondern Gott seinen ureigenen Vater<sup>2</sup> genannt und sich damit Gott gleichgestellt habe.«

---

\* Ausgearbeiteter Text einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät Kiel am 6. 2. 2001 und an der Theologischen Fakultät Innsbruck am 19. 3. 2001. Den evangelischen Kollegen im Norden und den katholischen im Süden sei herzlicher Dank für zahlreiche Anregungen und Hilfen in der Diskussion gesagt. – Mit der Widmung möchte ich Ulrich Wilckens für die lehrreiche Zusammenarbeit im »Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« herzlich danken.

<sup>1</sup> Philo (Leg. All. I,3ff.16ff; Cher. 87–90; Pot. 16.181) sagt, dass die *creatio continua* selbstverständlich nicht am Sabbat unterbrochen wird (worauf eine falsche Lektüre von Gen 2,1–4a verfallen lassen könne); vgl. Aristoteles, Frgm. 5,11f. GenR 11,8c (Bill. II,461) hält fest, dass Gott am Sabbat insofern arbeite, als er gegen die Sünder zürne und die Gerechten belohne, sonst wäre der Sabbat ein Tag der Ungerechtigkeit. Vgl. auch ExR 30 (89a), wonach Gott in der Schöpfung wie in seinem Haus wirkt. Johannes setzt die Präsenz einer Kombination derartiger Gedanken im Judentum seiner Zeit und der Zeit Jesu voraus.

<sup>2</sup> Das ἰδιον unterstellt ein exklusives Gottesverhältnis. Es nimmt das ὁ πατήρ μου Jesu auf.

Derselbe Vorwurf wird zum zweitenmal laut, nachdem Jesus, wieder in Jerusalem, beim Tempelweihfest die Frage nach seiner Messianität (10,24) mit dem Hinweis auf seine »Werke« beantwortet (10,25) und aus seinen Werken seine Einheit mit dem Vater gefolgert hat (10,30). Diesmal lässt der Evangelist »die Juden« direkt zu Wort kommen (10,33): »Nicht wegen einer guten Tat wollen wir dich steinigen, sondern wegen deiner Blasphemie. Denn du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott<sup>3</sup>«.

Ein drittes- und letztesmal wird der Vorwurf an entscheidender Stelle der Passionsgeschichte erhoben. Nachdem Pilatus mehrfach versucht hat, die *causa* loszuwerden, weil er von der Unschuld Jesu überzeugt ist, lässt Johannes »die Juden«, gemeint sind die Hohenpriester, sagen (19,7): »Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat.«

Der Vorwurf der Gotteslästerung<sup>4</sup> ist in der erzählten Welt, im geschichtlichen Umfeld und im theologischen Horizont des Johannesevangeliums von großem Gewicht. Führt die Entwicklung der Christologie zur Einschränkung des Hauptgebotes? Fordert die biblische Theozentrik eine Relativierung der Christologie? Oder öffnet gerade die »hohe« Christologie des Johannes einen Zugang zum Bekenntnis des *einen* Gottes und verlangt Dtn 6,4f, den Christusglauben auf den Weg des Vierten Evangeliums zu führen?<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Im Text liest man nicht  $\acute{\omicron}$  Θεός, sondern (wie in 1,1) θεός. Die darin angelegte Differenzierung lässt sich leider im Deutschen nicht gut wiedergeben.

<sup>4</sup> Ihm zur Seite steht der Vorwurf der Sünde, den seines messianischen Anspruchs wegen die Juden Jesus nach 8,37–47 machen. Nach Joh 9 ist es der Sabbatbruch, der Jesus als Sünder hinstellen scheint.

<sup>5</sup> Grundlegende Orientierung im Problemfeld verschafft M. Theobald, Gott, Logos und Pneuma. »Trinitarische Rede von Gott im Johannesevangelium, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg u. a. 1992, 41–87 (der in der »Subordination« des Sohnes die Lösung des christologischen Grundproblems sieht [ebd. 43]). U. Schnelle (Das Evangelium nach Johannes [ThHK 4], Leipzig 1998, 22), der eine antidoketische Frontstellung voraussetzt, stellt die »Sendungs- und Wirkeinheit von Vater und Sohn«, die aus der »Menschwerdung Gottes« resultiere, in den theologischen Mittelpunkt seines Kommentars, U. Wilckens die Frage nach der Einzigkeit Gottes, des Vaters, und seiner Einheit mit dem Sohn (Das Evangelium nach Johannes [NTD 4], Göttingen 1998, 335; weitergeführt in: ders., Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: Weg und Weite. FS Karl Lehmann, Freiburg u. a. 2001, 55–70). Auf den Holzweg einer Entgegensetzung von »Wesen« und »Funktion«, wie sie nur im Horizont idealistischer Philosophie erscheinen kann, gerät hingegen Th. L. Brodie, The Gospel according to John, Oxford 1993, 376. T. Kriener (Glauben an Jesus – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? (NTDH 29), Neukirchen-Vluyn 2001) verfällt auf die Idee, Johannes könne »die Frage der Rolle Jesu – also die Christologie – zugunsten der göttlichen »Ökonomie« völlig zurücktreten lassen« [ebd. 165]). Auf derselben Linie liegt K. Wengst, Das Johannesevangelium I (ThKNT 4/1), Stuttgart 2000, 396ff u. ö. Die pneumatologischen Fragen, die im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohn

## a) Funktion und Stellenwert des Vorwurfs im Johannesevangelium

Die Vorhaltung, Jesus lästere Gott, weil er sich mit ihm auf eine Stufe stelle, steht inmitten einer Vielzahl von Einwänden und Kritiken, denen Jesus sich nach dem Johannesevangelium ausgesetzt sieht. Sie sind noch zahlreicher und schärfer als bei den Synoptikern. Sie alle drehen sich sowohl um das, was Jesus sagt und tut, als auch um das, was Jesus ist. Nach der Tempelaustreibung wird ihm gleich zu Beginn seines öffentlichen Wirkens vorgehalten (2,18): »Welches Zeichen gibst du uns, dass du solches tun darfst?« Nach dem ersten ἔγω εἰμι der zentralen Offenbarungsrede Joh 8 wird er schlicht und ergreifend voller Skepsis gefragt (8,25): »Wer bist du?«. Zwischen dem Wirken und der Person Jesu sehen seine Gegner eine unüberbrückbare Kluft. Einerseits lesen sie aus seinen Worten und Taten einen ungeheuren Anspruch heraus, so dass sich zwangsläufig die Frage nach seiner Messianität stellt (9,13–34). Andererseits ist ihres Erachtens die menschliche Geschichte Jesu ein schlagendes Argument gegen sein Auftreten: Er beansprucht, Gottes Sohn zu sein, ist aber der Sohn Josephs (6,42; 7,26f; 8,19), und er beansprucht, der Messias zu sein, der in Bethlehem geboren sein muss, kommt aber aus Nazareth (7,41f.52). Die Diskrepanz zwischen Sein und Schein, die sich in der Optik der Gegner Jesu auf tut, lässt einige an seinem Verstand zweifeln und seinen Größenwahn auf dämonische Besessenheit zurückführen (8,48f.52; 10,20), während das Synhedrion eine politisch brisante Verführung des Volkes befürchtet, der man zuvorkommen müsse (11,45–54). Woran immer jüdische Einwände gegen Jesus sich festmachen – im Kern geht es um den Vorwurf, die Selbstpräsentation als Gottessohn tangiere das Privileg Gottes.

Der Evangelist spitzt den Konflikt bewusst darauf zu. Dies ist Teil jener johanneischen Ironie, die – weitab von der modernen – den radikalen Unterschied zwischen Gott und Mensch aufdeckt, aber mehr noch die soteriologische Dramatik des Heilswerkes Jesu<sup>6</sup>. Es ist nicht eine Ironie des Schicksals, sondern des Willens Gottes, dass diejenigen, die sich Jesus verweigern, am deutlichsten den Anspruch erkennen, den er erhebt, wenn auch im flammenden Widerspruch. Die Ironie besteht darin, dass Jesus tatsächlich ein Mensch ist und tatsächlich seine Gottessohnschaft so zur Sprache bringt, dass er sich Attribute Gottes, des Vaters, zuschreibt. Seine Tempelaktion intendiert nicht eine Reform, sondern die Aufhebung des Jerusalemer Kultes (vgl. 2,13–22 mit

---

notwendig aufbrechen, aber hier nicht diskutiert werden können, untersucht L. Wehr, Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre, MThZ 47 (1996) 315–321, hier: 321 ff.

<sup>6</sup> Vgl. K. Scholtissek, Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium, ZNW 89 (1998) 235–255

4,1622)<sup>7</sup>; seine Sabbatheilungen wollen nicht auf eine liberalere Halacha hinaus, sondern entwerfen das Bild einer Heilsordnung, die nicht von dieser Welt ist (5,1–18; 9,14ff). In beiden Fällen stellt sich die Frage, wer dies wollen und vollbringen kann, wenn nicht Gott selbst.<sup>8</sup> Mit dem ἐγὼ εἶμι trifft Jesus eine so unerhörte Aussage, dass nicht nur die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit des Sprechers aufbricht (8,48.52.57), sondern nach dem Gottsein Gottes in seiner Konsequenz für die Identität Jesu und des Judentums.

Den Anspruch Jesu »Blasphemie« zu nennen (10,33; vgl. 10,36), ist vom Standpunkt seiner Gegner aus, wie Johannes ihn markiert, nur konsequent. Der Vorwurf wird von »Juden« erhoben; denn weil nur sie die Einzigkeit Gottes bekennen (Dtn 6,4f), können auch nur sie erkennen, worum es in der Christologie geht.<sup>9</sup> Im Hintergrund mag die Erinnerung an Adams Ursünde stehen, sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5).<sup>10</sup> Doch haben nach Johannes die Kritiker Jesu erkannt, dass der einzigartige Messiasanspruch in Rede steht, als Sohn Gottes nicht in einem durch Erschaffung, Adoption, Erwählung, Einsetzung oder wie immer *vermittelten*, sondern von Ewigkeit her in einem *unmittelbaren* Verhältnis zu Gott zu stehen.<sup>11</sup>

Dass Jesus den Vorwurf provoziert, die Einzigkeit Gottes zu verletzen, gehört zum kritischen Potential der Verkündigung Jesu. Im Zuge der Offenbarung Gottes als Vater in der Welt der Sünde und des Todes wird aufgedeckt, dass die Menschen, auch die Kinder Israels, die Finsternis mehr lieben als das Licht (3,19), damit hervorscheinen kann, wessen »Taten in Gott vollbracht sind« (3,21). Jesus provoziert den Widerspruch gegen seine Person und Verkündigung, weil auf diese Weise sichtbar wird, was auf dem Spiel steht und dass Jesus tatsächlich gekommen ist, »damit sie das Leben haben und es in

<sup>7</sup> Vgl. U. Schnelle, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, NTS 42 (1996) 359–373.

<sup>8</sup> Die Offenbarungsrede lenkt den Gedanken konsequent zur Auferstehung der Toten. Nach Johannes weckt »der Sohn« so wie (ὡσπερ ... οὕτως) der Vater Tote auf, »wie er will« (5,21). Nach Dtn 33,29 ist es allein an Gott, der als einziger im Vollsinn ἐγὼ εἶμι sagen kann (LXX), Herr über Leben und Tod zu sein.

<sup>9</sup> Es ist wohl auch kein Zufall, sondern erzählerisches Kalkül, dass Jesus immer in Jerusalem mit dem Vorwurf der Usurpation des göttlichen Vorrechtes konfrontiert wird: Was in Betesda an einem ungenannten »Fest der Juden« mit einem Wunder begann (5,1), das eine erste »Verfolgung« Jesu auslöste (5,16), führt über seine Offenbarungsrede in der Halle Salomos am Tempelweihfest (10,22f) und den Versuch einer Steinigung (10,31.33) schließlich nach Golgotha, wo Jesus am Kreuz stirbt, weil das Gesetz nach sadduzäischer Interpretation es angeblich verlangt (19,7).

<sup>10</sup> Vgl. Wilckens, Joh (s. Anm. 5), 116.

<sup>11</sup> Nach J. H. Neyrey (»I said: You are Gods«. Ps 82,6 and John 10, JBL 108 [1989] 647–663, hier: 651f) weist der Evangelist den jüdischen Vorwurf nicht deshalb zurück, weil er fälschlicherweise die Gleichheit Jesu mit Gott, dem Vater, behauptete, sondern weil er Jesus Eigenmächtigkeit unterstellt.

Fülle haben« (10,10). Durch die Anlage des Konfliktfeldes in seinem ganzen Evangelium arbeitet Johannes heraus, dass Jesus eins mit dem Vater als der Gekreuzigte ist, dass es aber gerade die im Tod Jesu vollkommen offenbarte Einheit mit dem Vater ist, die zum Grund allen Heils wird.

## b) Der geschichtliche Hintergrund

Das johanneische Sprachspiel, das die Kritik der Gotteslästerung einer radikalen Kritik durch den vermeintlichen Blasphemiker unterzieht, steht in einem geschichtlichen und theologischen Zusammenhang, der in den Details schwer zu rekonstruieren ist, in den Grundzügen aber das Profil der johanneischen Christologie stark geprägt hat.

Der Vorwurf der Gotteslästerung gegen Jesus hat eine Parallele in der synoptischen Tradition. Beim Verhör vor dem Hohen Rat, nachdem die Einvernahme der Zeugen keine prozessrelevanten Tatbestände zu Tage gefördert hat, fragt der Hohepriester den Angeklagten, der zu allen Vorwürfen geschwiegen hat, mit äußerstem Pathos, ob er der messianische Gottessohn sei, und Jesu bejahende Antwort führt Kaiaphas (Mt 26,57) wie das ganze Synhedrion zum Todesurteil wegen Blasphemie (Mk 14,61–64 par. Mt). Wie immer es um die Historizität dieser Szene bestellt sein mag – die Verbindung zwischen dem Selbstbekenntnis Jesu zu seiner Gottessohnschaft, dem Vorwurf der Gotteslästerung und der Verurteilung zum Tode ist keine johanneische Erfindung, sondern eine synoptische Tradition, die auf den jüdisch-christlichen Grundkonflikt in neutestamentlicher Zeit hindeutet. Johannes, der in seiner Passionsgeschichte einer eigenen Überlieferung zu folgen scheint, hat das, was nach Markus und Matthäus im Prozess gegen Jesus den Ausschlag gegeben hat, breit im öffentlichen Wirken Jesu verankert, das ein einziger Prozess des Offenbarers mit der Welt ist.

Erst durch die johanneische Zuspitzung wird deutlich, weshalb überhaupt ein Zusammenhang zwischen Christologie und Blasphemie bestehen kann. In hellenistisch-römischer Zeit stellt keineswegs jeder denkbare Messiasanspruch schon einen Verurteilungsgrund wegen Gotteslästerung dar, wohl aber der, den Markus voraussetzt und Johannes auf seine Weise expliziert. Nach alttestamentlicher und frühjüdischer Auffassung<sup>12</sup> lästert Gott, wer in eklatanter Weise gegen das Erste und Zweite Gebot verstößt<sup>13</sup>, also Gott leugnet oder verflucht oder seinen Namen entheiligt (vgl. Sifre Dtn 221 zu 21,22), indem er ihn unbedacht ausspricht (Lev 24,15f<sup>LXX</sup>), oder sich – wie z. B.

<sup>12</sup> Vgl. D. L. Bock, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus* (WUNT II/106), Tübingen 1998, 30–112; E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990, 57–67.

<sup>13</sup> An das Zweite Gebot knüpft direkt die Verurteilung des Meineids (z. B. Lev 19,2; Ps 24,4; vgl. Hos 4,2) an. Aber die Wirkungsgeschichte reicht erheblich weiter.

Antiochus IV. Epiphanes nach 2Makk 9,28 oder Herodes Agrippa nach Apg 12,19b-23 – anmaßt, selbst göttliche Kräfte, göttliche Würde und göttliche Macht zu besitzen, oder sich am Gesetz vergreift (Sifre Num 112 zu 15,30; vgl. CD 5,11f; Apg 6,11). Die Strafe für Gotteslästerung ist nach Lev 24,15f der Tod (vgl. Num 15,30f) durch Steinigung (San 7,4; Sifra Lev zu 24,11ff), nach Dtn 21,22f soll die Leiche an einem Kreuz aufgehängt werden (San 7,4; Sifre Dtn zu 21,22f). Auf dieses »Gesetz« berufen sich die Hohenpriester im Jesusprozess vor Pilatus (Joh 19,7). Die drakonischen Strafen, die der Abschreckung dienen (und eher theoretischer Natur sind), spiegeln – wie verzerrt auch immer – die überragende Bedeutung wider, die dem Bekenntnis zum *Einen* Gott für die religiöse Identität Israels zugewachsen ist. Sie sollen die Ehre Gottes wahren und das Gottesvolk von der Ursünde des Unglaubens reinigen (Dtn 15,20f).

Der Vorwurf der Gotteslästerung, gegen einen Menschen gerichtet, der im Namen Gottes spricht, verweist aber auch zurück auf die elementaren Kriterien, nach denen Israel zwischen wahrer und falscher Prophetie unterscheidet. Der Bezugspunkt ist das Hauptgebot (Dtn 6,4f). Nach Dtn 13,2–6 ist ein falscher Prophet, wer das Gottesvolk, zumal mit Zeichen und Wundern, verführt, andere Götter zu verehren (vgl. 11Q [TR] 54,8–21); nach Dtn 18,20 muss sterben, wer »im Namen fremder Götter spricht«. Genau dieser Vorwurf wird gegen Jesus gerichtet. Johannes, der das Prophetenamt Jesu – nicht ohne ironische Brechung – stark betont (4,19; 6,14; 7,40.52; vgl. 1,21f), berichtet auch vom Vorwurf, er verführe (πλανᾶω) »das ganze Volk« (7,12; vgl. 7,47). Das ist das Stichwort aus Dtn 13,6 – aber mit der Wendung, dass er das Volk nicht etwa verführen wolle, Baal oder Zeus, sondern sich selbst als Gott zu verehren<sup>14</sup>, und nicht etwa im Namen des Hermes oder Apoll, sondern im eigenen Namen spreche, der er sich Gott gleich mache (5,18).

Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt, dass Johannes den Vorwurf der Gotteslästerung, der gegen Jesus gerichtet wird, nutzt, um den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Gottessohnschaft und dem Prophetenamt Jesu Christi *e contrario* zu demonstrieren. Dies geschieht kaum ohne historischen Anlass. Johannes arbeitet mit seiner Zuspitzung der Blasphemie-Problematik nicht nur die Vergangenheit des Prozesses gegen Jesus auf, sondern greift auch in eine aktuelle Debatte ein, die Christen mit Juden zu führen haben. Aus Justins Dialog mit dem Juden Tryphon meint man ein Echo von Kontroversen zu hören, die schon zu johanneischer Zeit geführt wurden: Jesus (Dial. 69,7) gelte nicht wenigen Juden als Zauberer (μᾶγος) und »Volksverfüh-

<sup>14</sup> Noch einmal anders liegen jene rabbinischen Diskussionen, die – deutlich später – gegen apokalyptische, mystische oder gnostische Diversifizierungen Gottes streiten; vgl. A. F. Segal, Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25), Leiden 1977, 33–59.217.

rer« (λαοπλάνου), so wie auch seine Jünger (Dial. 108,2) Verführer seien (πλάνος).<sup>15</sup>

Zu vermuten steht deshalb, dass es in der jüdischen Nachbarschaft der johanneischen Gemeinden den Vorwurf gegeben hat, die Christologie stehe gegen die *Theologie* und markiere deshalb einen Glaubensdissens.<sup>16</sup> Was der Evangelist auf die Situation Jesu zurückprojiziert, ist ein Bild gegenwärtiger Vorhaltungen. »Du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott« (10,33) hieße, auf das Christusbekenntnis bezogen: »Er ist nur ein Mensch, und ihr macht ihn zu Gott.« Dieser Vorwurf trifft die sich herausbildende Theologie des Johannesevangeliums, aber er zielt nicht nur auf deren Besonderheiten, sondern auch auf das, was sie als typisch urchristlich ausweist. Im Evangelium gibt es keinen Hinweis, dass es in der johanneischen Gemeinde selbst Bedenken gegeben hätte, ob sich jene Christologie mit dem Hauptgebot vereinen lasse.<sup>17</sup> Die Diskussion wird mit »den Juden« geführt. Im Kern geht es um die Gottessohnschaft und die eschatologische Heilswirksamkeit Jesu. Sie ist von Anfang an ein zentrales Thema neutestamentlicher Theologie und wird in der johanneischen Schule auf einen Höhenweg christologischer Reflexion gelenkt.

<sup>15</sup> Dem entspricht der Einwand, die Christologie der Menschwerdung sei ein παράδοξον und μωρόν (Dial. 48,1). Diese Linie antichristologischer Kritik hat sich ins rabbinische Judentum hinein verlängert, wie Sanh 43a Bar. in Verbindung mit Sanh 107a und Sota 47a (Bill. I, 1023f) zeigt; vgl. J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82), Darmstadt 1978, 118–127.219–235. Dass der Verführer in seiner Schuld umkommt, ist der Tenor von mAv 5.18; ARN (A) 40; Sem 8,2; tJom 5,11; bJom 87a; bSot 47a; bSanh 107b.

<sup>16</sup> Ob »die Auseinandersetzung mit den Juden längst nicht mehr das Hauptthema des Werkes« ist (M. Hengel, Die johanneische Frage [WUNT 67], Tübingen 1993, 300), steht dahin. Im Evangelium spielt sie eine dominante Rolle. Das wird nicht ohne historische Resonanzen zu erklären sein.

<sup>17</sup> Anders R. E. Brown, Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften, Salzburg 1982, 59. Wie genau Joh 6,60–71 aktuelle Gemeindeprobleme widerspiegelt, bleibt zu diskutieren; dass es um die »hohe« Christologie ging, ist nicht zu erkennen. Hingegen wird der Konflikt, den der Erste Johannesbrief bearbeitet, durchaus mit der christologischen Grundaussage der johanneischen Schule in Verbindung gebracht. Nur gibt es in der Literatur – bei der unsicheren Quellenlage nicht ohne Grund – sehr verschiedene Positionsbestimmungen der Gegner. U. Wilckens (Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen/Basel 2000, 477–500) vertritt die These, »dass die Gegner ihrerseits die Gottessohnschaft Jesu bestreiten um der Wahrheit des Gottesbekenntnisses willen« (ebd. 483). Brown hingegen urteilt, es sei gerade die Heilsbedeutung des Menschseins Jesu, die in Frage gestellt werde (a.a.O. 84–92); ähnlich urteilt J. Frey, Die johanneische Eschatologie. III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen 2000, 59.62–57 (zu 2Joh 7).

## 2. Die johanneische Antwort Jesu

Die historische Herausforderung, vor die Johannes sich gestellt sieht, besteht nicht darin, angesichts jüdischer Aggressionen, die er voraussetzen scheint, der judenchristlich geprägten Gemeinschaft das Überleben zu sichern oder die negativen Folgen des Synagogausschlusses abzumildern.<sup>18</sup> Sie besteht vielmehr darin, auf den jüdischen Vorwurf der Blasphemie eine dezidiert theologische Antwort geben. Der Evangelist kann ihn nicht verdrängen; dafür ist er zu aktuell; er kann ihn nicht moralisieren; dafür ist er zu gravierend; er kann ihn in seinem »Buch« (20,30f) nur öffentlich machen und so kritisieren, dass der Kern des Evangeliums Jesu herausgeschält wird. Dem Evangelisten ist es weder erlaubt, die Theologie zu relativieren und das monotheistische Bekenntnis zu tangieren, noch die Christologie herabzuschrauben und damit das Christusbekenntnis zu dämpfen. Es ihm beides nicht erlaubt, weil ihn das eine wie das andere aus dem theologischen Horizont vertriebe, den die Heilige Schrift Israels in ihrem Zeugnis vom *einen* Gott und die urchristliche Theologiegeschichte in ihrem Zeugnis vom *einen* Kyrios als dem *einen* Sohn des Vaters (vgl. Joh 3,16.18) vorgezeichnet haben. Er muss gerade umgekehrt beides zusammen und in gleicher Weise stärken.

Deshalb sind an wichtigen Stellen auf anstößige Weise und wiederholt Theozentrik und Christozentrik gemeinsam herausgestellt. Mit besonderem Nachdruck geschieht dies gleich zu Beginn der ersten Abschiedsrede (14,1): »Euer Herz verzage nicht! Glaub an Gott und glaub an mich!« Das prekäre καί nimmt die Spannung des Blasphemievorwurfs in sich auf – und weist zugleich den Weg der Lösung: Der Glaube an Gott und der Glaube an Jesus Christus stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern bedingen einander. Das Wie geht aus Joh 5,23 hervor. Dort schlägt der Evangelist, das Hauptgebot im Sinn, den Bogen zum Christusbekenntnis.<sup>19</sup> Den ersten Vorwurf der Blasphemie (5,18) nimmt Jesus auf, indem er ihn auf die Spitze treibt<sup>20</sup>: Gott

<sup>18</sup> Die historischen Probleme um das ἀποσυνάγωγος 9,22; 12,42 und 16,2 sind bekannt. Eine unmittelbare Verbindung mit dem sog. Ketzsergen ist nicht möglich; anders L. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville <sup>2</sup>1979, 37ff. Der Prozess der kritischen Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden ist lang und in verschiedenen Regionen unterschiedlich schnell und keineswegs für jede Strömung im Urchristentum gleichermaßen und gleichzeitig bewegend. Bei Johannes dürfte die Lösung aus dem Synagogenverband nicht eine längst bewältigte Vergangenheit sein, wie Hengel (Frage [s. Anm. 16], 298) urteilt, sondern – noch einmal anders als für Matthäus – eine »leidvolle Erfahrung« (J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes I-II* [ÖTK 4/1–2], Gütersloh 1979/81 <sup>3</sup>1991, 321), ein »brandheißes Thema« (Wilckens, Joh [s. Anm. 5], 199), die »bestimmende Situation« (Wengst, Joh I [s. Anm. 5], 21–26).

<sup>19</sup> Vgl. Wilckens, Joh (s. Anm. 5), 118.

<sup>20</sup> Nach Becker (Joh<sup>1</sup> I [s. Anm. 18], 237) ist 5,23b Tradition, die nahe bei Phil 2,9ff steht; für eine nachjohanneische Redaktion hält 5,2ff E. Haenchen, *Das Johannesevangelium*. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 278.

handelt, wie Jesus es offenbart, »damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.« Das καθώς zeigt ein textpragmatisches und -semantisches Gefälle an: Gott allein die Ehre zu geben, ist das bekannte Gebot<sup>21</sup>, unter dessen Voraussetzung es gilt, in gleicher Weise, weil Gott es will, Christus zu ehren, der offenbart, worin Gottes Wille besteht. Deshalb ist in 14,1 zuerst vom Glauben an Gott, dann vom Glauben an Jesus die Rede. Der Weg, den Zusammenhang zu erhellen, führt also über das Hauptgebot zum Christusbekenntnis.

#### a) Die Einzigkeit Gottes, des Vaters

Nach Johannes formuliert das Hauptgebot (Dtn 6,4f) einen Maßstab, an dem sich jede Christologie messen lassen muss. Der Anspruch des *Schema* Israel bleibt bestehen; es verpflichtet Christen nicht weniger als Juden. Die Einzigkeit Gottes ist *das* Kriterium der Christologie.

##### (1) Der Anspruch des Hauptgebotes

Der Anspruch, den das Hauptgebot an die johanneische Christologie richtet, zeichnet sich schon in der Kulturgeschichte des Monotheismus, aber weit mehr im Zeugnis der Schrift und in der Verkündigung Jesu ab.

Das Bekenntnis zum *einen* Gott<sup>22</sup> hat sich als *der* Identitätsfaktor des Judentums herauskristallisiert.<sup>23</sup> Die makkabäischen Frommen haben es durch ihr Martyrium verifiziert. Das Hauptgebot hält die verschiedenen Strömungen im Judentum zusammen, verbindet das Stammland mit der Diaspora und schafft diesseits aller Rivalität sogar elementare Gemeinsamkeiten mit den Samaritanern. Es begründet ein hohes intellektuelles Niveau jüdischer Theologie, worüber sich Philo besonders gefreut hat, und lädt deshalb zur Begegnung mit der griechischen Philosophie ein, die in der Stoa monotheistische Tendenzen favorisiert. Es verleiht der Biblischen Geschichte im Umfeld des hellenistisch-römischen Polytheismus existentielle Dichte, die sich z. B. im Buch der Weisheit Salomos findet. Es ist ein starkes Argument der Proselytenmission und hat die

<sup>21</sup> R. Schnackenburg (Das Johannesevangelium I-IV [HThK 4/1–4], Freiburg u. a. 1965–84 = 2000, 135f) betont, dass Jesus nicht ein gegebenes Faktum anerkennt, sondern die Verehrung des Sohnes als essentielle Weise der Gottesverehrung hinstellt. Nur so erklären sich die Vorwürfe 5,44; 8,19.55; 12,43.

<sup>22</sup> Vgl. F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.

<sup>23</sup> Selbst wenn im Frühjudentum die Transzendenz Gott so stark betont wird, dass Mittlergestalten – von der Sophia und dem Logos über Mose und Henoch bis zu den Engeln und zum Menschensohn – die Distanz überbrücken müssen, bleibt das Hauptgebot ungeteilt in Geltung. Das ist eine zentrale, gegen die religionsgeschichtliche Schule gerichtete, gut belegte These von L. W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988, 22–39 (der damit zugleich die »binitarische« Tendenz des Frühchristentums – längst vor Johannes – im Kontext des frühjüdischen Monotheismus deutlich von diesen Positionen abzuheben versteht).

Attraktivität des Judentums nicht nur bei den Gottesfürchtigen erheblich gefördert, wie unter anderem »Joseph und Aseneth« illustriert.<sup>24</sup> Das alles ist einem judenchristlichen Evangelisten, der »im Anfang« den »Logos« sieht (1,1), Samaritanermission bejaht (4,27–42) und gottesfürchtige »Griechen« als interessierte Zuhörer Jesu auftreten lässt (12,20–26)<sup>25</sup>, keineswegs gleichgültig.

Dass »die γράφή nicht aufgelöst« werden kann (10,35), ist ein hermeneutischer Grundsatz, dem Johannes vollkommen zustimmt.<sup>26</sup> Er zitiert das Hauptgebot nicht explizit, aber spielt an verschiedenen Stellen deutlich genug darauf an.<sup>27</sup> Nach Joh 10,34 antwortet Jesus auf den Vorwurf der Blasphemie mit einem Schriftzitat von Ps 82,6<sup>28</sup>: »Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: ›Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?‹« Das Schriftzitat weicht den Monotheismus nicht auf, sondern interpretiert ihn ekklesiologisch und christologisch auf dem Wege eines Schlusses *a minori ad maius*.<sup>29</sup> Während der Psalm – auch in seiner Septuagintaform – von Göttern spricht, die von Gott entmachtet werden<sup>30</sup>, ist nach Johannes, da es mythische »Götter« nicht geben kann, von den Kindern Israels die Rede: Aufgrund ihrer Erwählung sind sie »Söhne des Höchsten« (Ps 82,6b), zu denen Gott sein Wort gesprochen hat; insofern können sie von Gott selbst »Götter« genannt werden.<sup>31</sup> Wenn aber die »Ekklesiologie« Israels solche Gottesrede kennt, um wieviel weniger kann sie aus der Christologie ausgeschlossen werden.<sup>32</sup> Das Psalmzitat erweist sich mithin in johanneischer Lektüre als Zeugnis messianischer Theozentrik, die Gottes

<sup>24</sup> Vgl. D. Sängler, Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte, ZNW 89 (1998) 145–172.

<sup>25</sup> 12,26 spricht dafür, dass es sich um Gottesfürchtige handelt. Vgl. J. Beutler, Greeks come to see Jesus (John 12,20f), Bib. 71 (1990) 333–347; er schlägt den Bogen zu Jes 52,15LXX.

<sup>26</sup> Vgl. H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 175ff.

<sup>27</sup> Vgl. J. Beutler, Das Hauptgebot im Johannesevangelium, in: K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg u. a. 1986, 222–236. Einschlägig ist die Wendung von 5,44: μόνος Θεός; vgl. 17,3: μόνος ἀληθινός Θεός; weiter 8,41: ἕνα πᾶτερὰ ἔχομεν τὸν Θεόν.

<sup>28</sup> Nach Becker (Joh<sup>1</sup> I [s. Anm. 18], 336) gehört der »Schriftbeweis« wahrscheinlich zur »Kirchlichen Redaktion«, weil er nicht recht zum Kontext passe.

<sup>29</sup> Vgl. A. Obermann, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II/83), Tübingen 1996, 168–185.

<sup>30</sup> Vgl. E. Zenger, in: F. L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 51–100 (HTHK.AT), Freiburg u. a. 2000, 479–492.

<sup>31</sup> Vgl. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 21), 389–390. – Anders interpretiert freilich Hübner, Theologie III (s. Anm. 26), 186–189.

<sup>32</sup> Wenn Kriener (Glaube [s. Anm. 5] 165) aus 10,35 ableitet, dass »die Bedeutung des johanneischen Jesus somit grundlegend auf derselben Ebene mit der Bedeutung Israels gesucht wird«, ist verkannt, dass der *kal-wachomer*-Schluss von Johannes qualitativ verstanden ist (während ihn quantifizieren zu wollen, fatale Folge für eine christliche Theologie des Judentums hätte).

Einzigkeit gerade mit der Erwählung Israels und mehr noch mit der Sendung des Gottessohnes als Messias verbindet.

Das Bekenntnis zum *einen* Gott in Frage stellen zu lassen, ist dem Evangelisten aber vor allem deshalb verwehrt, weil Jesus selbst sich das Hauptgebot zu eigen gemacht (Mk 12,28–34 parr.; vgl. Lk 11,42; Mt 24,12), zusammen mit der Einzigkeit Gottes seine Allgüte (Mk 10,18 parr), Allmacht (Mk 10,27 parr.) und Allwissenheit (Mk 13,32 par. Mt 24,36) – alles drei streng biblisch-theologisch, d. h. eschatologisch-soteriologisch verstanden – auf seine Fahnen geschrieben (vgl. Mt 4,10 par. Lk 4,8 [Dtn 5,9; 6,13]) und im Zuge seiner Basileiabotschaft mit dem Einsatz seines Lebens bezeugt hat. Das war Johannes wenigstens in den Grundzügen bestens vertraut.

## (2) Der eine Gott als Vater Jesu Christi

Aus seiner jüdischen Heimat, aus dem Zeugnis der Schrift und aus der Predigt Jesu gewinnt der Evangelist die Glaubensüberzeugung, dass Gott *einer* ist. In seiner eigenen Theologie hat er diese Überzeugung ungeteilt und mit größter Betonung zur Geltung gebracht. Das Johannesevangelium ist, was zu selten gewürdigt wird, ein herausragendes Zeugnis neutestamentlicher *Theologie*.<sup>33</sup> Die zahlreichen Schriftzitate<sup>34</sup> und die *theologischen* Basisaussagen von der Schöpfung bis zum Gericht und zur Vollendung zeigen, dass der Gott, dessen Einzigkeit in Rede steht, der Gott Israels ist, dessen Größe und Liebe Johannes mit stärkstem Nachdruck betont. Jesus selbst setzt sich mit Macht und Hingabe dafür ein, dass seine Jünger Gott »erkennen« (14,7; vgl. 17,3; ferner 8,19.55), Gott »glauben« (14,1; vgl. 5,24) und Gott »lieben« (vgl. 5,42).<sup>35</sup>

Im Mittelpunkt steht die Offenbarung Gottes als »Vater«. Auf ihn konzentriert sich auch die Gottesliebe, zu der Jesus die Seinen führt. Das Motiv der Vaterschaft Gottes, das tief im Alten Testament und im Frühjudentum wurzelt<sup>36</sup>, aber in neuer Prägung zum Leitmotiv der Verkündigung Jesu ge-

<sup>33</sup> Vgl. H. Ritt, »So sehr hat Gott die Welt geliebt ...« (Joh 3,16). Gotteserfahrung bei Johannes, in: »Ich will euer Gott werden«. Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 207–226. Vgl. auch C. K. Barrett, Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel, in: J. Coppens (Hg.), La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (BETHL 41), Gembloux/Leuven 1976, 361–384.

<sup>34</sup> Vgl. M. J. J. Menken, The Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in textual form (CBET 15), Kampen 1996.

<sup>35</sup> Von der Liebe zu Gott redet ausdrücklich 1Joh 4,20f; 5,1ff. In Joh 5,43 ist umstritten, ob ὀνόματι Θεοῦ nach 5,20 eher als *genitivus subjectivus* (so Wilckens, Joh [s. Anm. 5], 124) oder als *genitivus objectivus* zu verstehen ist (so Becker, Joh I<sup>1</sup> [s. Anm. 18], 257; Schnelle, Joh [s. Anm. 5], 113). Der nähere Kontext spricht für einen Rekurs auf Dtn 6,4f. Schnackenburg (Joh II [s. Anm. 21], 178) sucht nicht ohne Grund zu vermitteln.

<sup>36</sup> Vgl. A. Strotmann, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FTS 39), Frankfurt/M. 1991. Zum Vergleich mit der paganen Literatur vgl. auch K. W. Müller, König

worden ist<sup>37</sup>, begegnet mit weitem Abstand in keiner neutestamentlichen Schrift häufiger als im Johannesevangelium. In der Interpretation der Vater-schaft Gottes liegt der wesentliche Beitrag des Evangelisten zur Biblischen Theologie. Johannes entwickelt ihn, um die Intensität des Verhältnisses zwischen »dem Vater« und dem »Sohn« hervortreten zu lassen und die darin begründete Beziehung Gottes zu den »Kindern Gottes« (1,13), letztlich also zu den Jüngern (20,17). Er will dem Anspruch des Hauptgebotes gerade dadurch gerecht werden, dass er den *einen* Gott als Vater Jesu zur Sprache bringt. Das ist ein wesentlicher Teil der christologischen Provokation. Die Einzigkeit Gottes ist im Sinne des Evangelisten nicht die neutrale Bezugsgröße, auf die sich Juden wie Christen fraglos beziehen könnten, sondern zentraler Streitgegenstand. Der an der Selbstverkündigung Jesu aufbrechende Verdacht gotteslästerlichen Redens betrifft auch seine Gottesverkündigung, wenn anders Jesus Gott als »meinen Vater« und insofern als den Vater der von ihm erwähnten Kinder Gottes vorstellt.

Das aber heißt: Den *einen* Gott zu lieben im Sinne des Hauptgebotes umschließt nach Johannes um Gottes willen die Liebe zu Jesus. Von ihr handelt die Abschiedsrede (14,15–28), weil durch sie die Gottesliebe neu geprägt wird. Der Glaube an Gott führt um Gottes willen zum Glauben an Jesus, zu dem alle Welt geführt werden muss, weil er das Heil des ewigen Lebens vermittelt (20,30f). Negativ gilt, was Jesus in seiner ersten Jerusalemer Predigt sagt (5,23)<sup>38</sup>: »Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat.« Positiv gilt, was Jesus zum Abschluss seiner öffentlichen Predigt in Jerusalem sagt (12,44f): »Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat.« So wie einerseits derjenige, der Jesus die Ehre verweigert, Gott nicht als den gelten lässt, der er nach Jesu Wort und Werk sein will, so ist andererseits der Glaube an Jesus nur als Glaube an Gott, den Vater, denkbar, der ihn gesandt hat. Der Glaube an Jesus zielt auf den Glauben an Gott<sup>39</sup>, der Glaube an Gott umfasst den Glauben an Jesus.

### (3) Zusammenfassung

Der Anspruch des Hauptgebotes, wie Johannes ihn wahrgenommen und bejaht hat, liegt also in einem Doppelten. *Zum einen*: Christologie lässt sich nur treiben, wenn sie das Hauptgebot nicht nur nicht tangiert, sondern bejaht und die Einzigkeit Gottes nicht nur nicht in Frage stellt, sondern deutlicher

---

und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments, in: M. Hengel/A. Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 21–43.

<sup>37</sup> Vgl. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 41988, 67–73 (Abba).

<sup>38</sup> Eine Sachparallele ist 15,23: »Wer mich hasst, hasst auch meinen Vater.«

<sup>39</sup> Schnelle, Joh (s. Anm. 5), 209: »Der Glaube an den Sohn hat sein letztes Ziel im Glauben an den Vater.«

hervorleuchten lässt. Im Hauptgebot tritt dem Evangelisten der Anspruch Gottes selbst auf alleinige Verehrung und ungeteilte Liebe entgegen. Der jüdische Vorwurf der Blasphemie, gesetzt, er sei richtig, träfe die johanneische Christologie ins Herz. Der Evangelist müsste sich selbst der Häresie zeihen, würde seine Christusverkündigung die Theozentrik des Glaubens irritieren.

*Zum anderen:* Gott ist der Eine und Einzige als Vater Jesu. Die Vater-schaft Gottes ist nicht eine zusätzliche Bestimmung, sondern der Inbegriff seiner Einzigkeit. Gott will als Vater Jesu geliebt, erkannt und verehrt werden. Die Verkündigung Gottes setzt die Christologie voraus – in dem Sinn, dass Gott als der zur Sprache kommen muss, als den ihn Jesus verkündet, weil Gott der ist, als der er sich durch die Inkarnation, das Wirken, die Passion und die Auferstehung Jesu offenbart.

## b) Jesus Christus: Gottes Sohn

So wenig Johannes den biblischen Monotheismus aufweichen dürfte, so wenig das Bekenntnis zu Christus. Im (ursprünglichen) Schlusswort seines Evangeliums bekennt er sich ausdrücklich dazu, den Glauben an Jesus als Christus und Gottessohn neu begründen zu wollen (20,30f).

### (1) Der Anspruch des Christusbekenntnisses

Der Evangelist setzt eine vielfältige, breite und »hohe« Christologie bereits voraus, die ihm Auftrag und Verpflichtung ist. Er kennt einen Logoshymnus (vgl. 1,1–18)<sup>40</sup>, der Jesu Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft mit seiner Menschwerdung und irdischen Präsenz vermittelt; er kennt eine Reihe von Wundergeschichten<sup>41</sup>, die allesamt die Vollmacht Jesu betonen und nach Johannes Zeichencharakter haben für das ewige Leben, das Jesus bringt<sup>42</sup>; er kennt »Ich-bin-Worte, die als Kurzformeln des Christusbekenntnisses fungieren<sup>43</sup>; er

<sup>40</sup> Nach M. Theobald, der seinem Lehrer H. Zimmermann folgt, handelte es sich um einen Christushymnus: Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA 20), Münster 1988.

<sup>41</sup> Ob tatsächlich eine »Semeiaquelle«, steht auf einem anderen Blatt; zur kritischen Diskussion vgl. F. Neirynck, The Signs Source in the Fourth Gospel. A Critique of the Hypothesis (1983), in: ders., Evangelica II (BETHL 99), Leuven 1991, 651–678; G. van Belle, The Sign Source in the Fourth Gospel (BETHL 116), Leuven 1994.

<sup>42</sup> Das Johannesevangelium ist nicht das Zeugnis einer harten Wunderkritik, sondern einer differenzierten Wundertheologie, die ihren Zeichencharakter stark macht; vgl. U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987 (dessen antidoketische Interpretationsrichtung jedoch die zeitliche Priorität des Ersten Johannesbriefes voraussetzt).

<sup>43</sup> Vgl. den Diskussionsüberblick von H. Thyen, Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium, JAC 35 (1992) 19–46; ders., Art. Ich-bin-

greift eine Vielzahl von Motiven der Christologie und Soteriologie auf, die tief in der Liturgie und Katechese des hellenistischen Judenchristentums verankert sind: von der Sendung des Sohnes<sup>44</sup> bis zur Wiedergeburt der Glaubenden aus dem Geist (3,3ff)<sup>45</sup>, von der Inkarnation des Präexistenten (1,14)<sup>46</sup> bis zum Gericht des Menschensohnes (5,27)<sup>47</sup>, vom »Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt« (1,29)<sup>48</sup>, über den Propheten, der definitiv den Willen Gottes offenbart (6,14.30f)<sup>49</sup> bis zum Leidenden Gerechten, der am Kreuz stirbt<sup>50</sup>.

Auftrag und Verpflichtung ist diese Tradition für Johannes aus zwei (miteinander verbundenen) Gründen: *Zum einen* ist es der Anspruch der Wahrheit, dem er Folge leistet.<sup>51</sup> Für ihn besteht kein Zweifel, dass es der Vielfalt und Spannung der verschiedenen Jesus- und Christustraditionen bedarf, damit verstanden und bejaht werden kann, was Gott in Jesus Christus getan hat und tut. *Zum anderen* will sich Johannes, wie der Wettlauf zum leeren Grab zeigt, keineswegs von der (synoptisch geprägten) Petrustradition lossagen, sondern sich

---

Worte, RAC 17 (1996) 147–213; R. M. Ball, »I am« in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications (JSNTS.S 124), Sheffield 1996.

<sup>44</sup> Vgl. E. Schweizer, Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen »Gott sandte seinen Sohn ...«?, NTS 37 (1991) 204–224; R. Schnackenburg, »Der Vater, der mich gesandt hat«. Zur johanneischen Christologie, in: Anfänge der Christologie. FS Ferdinand Hahn, Göttingen 1991, 275–291

<sup>45</sup> Vgl. Th. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1–21), in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik, Mythos und Neues Testament (QD 126), Freiburg u. a. 1990, 168–219.

<sup>46</sup> Zum Motiv vgl. U. B. Müller, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140), Stuttgart 1990.

<sup>47</sup> Einen Überblick über den johanneischen Gebrauch gibt K. Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 156–166 (dessen Urteil eines eigenen, von den Synoptikern unabhängigen religionsgeschichtlichen Ursprungs nicht überzeugt, soweit die johanneische Menschensohnchristologie ein-dimensional von der synoptischen Tradition aus erklärt werden kann).

<sup>48</sup> Vgl. Th. Söding, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg u. a. 1998, 186f.

<sup>49</sup> Vgl. M.-E. Boismard, Moïse ou Jésus. Essai de christologie Johannique (BETHL 84), Leuven 1988 (dessen Schichtenmodell jedoch kritisch zu diskutieren bleibt).

<sup>50</sup> Ob Johannes Kreuzestheologe ist, hängt wesentlich von einer Definition ab. Er ist es gewiss nicht im paulinischen Sinn von 1 Kor 1,18–25. Dennoch ist der Tod Jesu mehr als nur ein Durchgangsstadium auf dem Weg zur Erhöhung. Eine ausgewogene Sicht findet sich bei U. Wilckens, Christus traditus, se ipsum tradens. Zum johanneischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Gemeinschaft am Evangelium. FS Wiard Popkes, Leipzig 1996, 363–383.

<sup>51</sup> Vgl. H. Schlier, Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit (1959), in: ders., Besinnung auf das Neue Testament. Gesammelte Aufsätze II, Freiburg u. a. 1964, 272–278; H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments. I. Prolegomena, Göttingen 1990, 188–197.

mit ihr verbinden, wenn er gleichwohl vom Lieblingsjünger her den Anspruch vertritt, schneller zu sein, genauer hinzusehen und tiefer zu verstehen (20,3–9).<sup>52</sup>

## (2) Die Gottessohnschaft Jesu

Indem Johannes die sehr verschiedenen Motive, Bilder, Positionen und Perspektiven auf ingeniöse Weise zu einem farbigen Gesamtbild verbindet, das die neutestamentliche Christologie in starkem Glanz erstrahlen (aber auch tiefe Schatten werfen) lässt<sup>53</sup>, baut er einen christologischen Spannungsbogen auf, der zusammenhält, was mit gewaltiger Kraft auseinanderstrebt und auf natürliche Weise nie und nimmer zusammengehen kann.

Auf der einen Seite steigert Johannes die christologischen Hoheitstitel seiner Tradition bis zu der Aussage, dass Jesus Christus »Gott« ist. Es beginnt mit dem Prädikat θεός für den präexistenten Logos (1,1c): Das uranfängliche »Wort«, kein anderer als der präexistente Gottessohn<sup>54</sup>, ist kein δεύτερος θεός, so wie es der Logos bei Philo ist (Leg. All. II,86; Quaest. in Gen II,62)<sup>55</sup>, er ist weder nur »göttlicher Art«<sup>56</sup> noch »gottgleich«<sup>57</sup> (sonst wäre wohl θεῖος

<sup>52</sup> Diese »kirchenpolitische Pointe« ist (selbstverständlich) umstritten. Ähnlich bestimmt sie Wilckens, Joh (s. Anm. 5), 306f. Nach Becker (Joh<sup>1</sup> II [s. Anm. 18], 611f.614f) verdankt sie sich der »Kirchlichen Redaktion«, die den »Lieblingsjünger eingeführt habe. Nach Schnelle (Joh [s. Anm. 5], 301) hingegen, der an eine ursprüngliche Evangelienepisode denkt, geht es (vor allem?) um den besonderen Anspruch des johanneischen Kreises. Auch Brown stellt die Behauptung johanneischer Überlegenheit gegenüber den »Apostelgemeinden« heraus (Ringens [s. Anm. 17] 65–72); vor allem die Präexistenzchristologie sei als theologisches Plus reklamiert worden. Aber auch wenn die Synoptiker keine Präexistenzchristologie haben, ist sie doch nicht nur schon in der vorpaulinischen Christologie, sondern auch im Ersten Petrusbrief und im Hebräerbrief bezeugt.

<sup>53</sup> Zur differenzierten Würdigung (die hier nicht erfolgen kann) vgl. die weitreichenden Impulse von W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1998, 282–312.

<sup>54</sup> Die von Wengst (Joh I [s. Anm. 5], 75) versuchte Differenzierung zwischen dem ewigen Wort Gottes und Jesus Christus, dem Sohn Gottes, ist künstlich, aber äußerst folgenreich für die gesamte Exegese des Kommentators.

<sup>55</sup> In dieser Richtung deuten aber Haenchen, Joh [s. Anm. 20], 117f; M. Theobald, Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog (SBS 106), Stuttgart 1983, 42ff.

<sup>56</sup> So Becker, Joh<sup>1</sup> I [s. Anm. 18], 72: »Im Verhältnis zu dem einzigen, wahren Gott steht er auf untergeordneter Stufe.« Aber so gewiss Statusfragen in Joh 1,1–18 präsent sind, steht das Gottsein Gottes so klar außerhalb jeder Diskussion, dass es einer abgrenzenden Unterordnung des Logos nicht bedarf; Ziel der Verse ist vielmehr, zu sagen, dass er in uneingeschränkter Weise zu Gott gehört. Zum Unterschied gegenüber Philo, der aus der Identität des Logos mit Jesus folgt, vgl. J. Kügler, Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178), Stuttgart 1999, 157–161.

<sup>57</sup> Wengst, Joh I (s. Anm. 5), 47.

zu lesen). So wenig der Logos ὁ Θεός ist, der Gott und Vater Jesu, so sehr hat der Logos an seiner Gottheit teil.<sup>58</sup> Er ist und bleibt πρὸς τὸν Θεόν, also auf den Vater ausgerichtet, aber er ist und bleibt als solcher θεός, zu Gott gehörig, in allem von ihm bestimmt. Das Prädikatsnomen θεός bringt beides zum Ausdruck: die radikale Unterscheidung zwischen Gott und dem Logos und die radikale Partizipation des Logos am Gottsein Gottes.<sup>59</sup> Darauf läuft auch Joh 1,18 hinaus.<sup>60</sup> Der Logos ist μονογενής (1,14), also der *eine* Sohn (3,16.18) des *einen* Gottes<sup>61</sup> – und insofern θεός, also eins mit dem Vater.<sup>62</sup> Am Schluss seines Evangeliums greift Johannes diese Qualifikation Jesu wieder auf. Thomas, dem der Auferstandene seine Wundmale zeigt, bekennt (20,28): »Mein Herr und mein Gott!« Dieses Bekenntnis trägt im Johannesevangelium ein »Achtergewicht«. Es ist in der Sprache des Psalters und der jüdisch-christlichen Liturgie gehalten.<sup>64</sup> Die Anrede als Kyrios ist der synoptischen wie der

<sup>58</sup> Vgl. O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18 (1987), in: ders./H. Chr. Kammler, Johannesstudien (WUNT 88), Tübingen 1996, 1–23, hier: 15f. Allerdings bedarf der Rekurs auf die *Wesenseinheit* einer historisch-kritischen Differenzierung (nicht Relativierung) des Wesensbegriffs.

<sup>59</sup> Vgl. Schnelle, Joh (s. Anm. 5), 31; Wilckens, Joh (s. Anm. 5), 27f; S. Schreiber, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Traditionen (BZNW 105), Berlin/New York 2000, 453f. Um dieses Verständnis ringt R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes (KEK 2), Göttingen 21986, 16f. – R. E. Brown (The Gospel according to John I [AncB 29], New York 1966, 24f) differenziert, dass der johanneische Sprachgebrauch jüdischen Lesern klarmache, Jesus sei nicht der »Vater«, heidnischen, er sei nicht »a second God in any Hellenistic sense«.

<sup>60</sup> Der Handschriftenbefund, getragen von P<sup>66</sup>, vom Sinaiticus und Alexandrinus, überdies von P<sup>75</sup>, spricht für θεός; Nestle-Aland<sup>27</sup> entscheidet sich für diese *lectio difficilior*, so auch Brown, Joh I (s. Anm. 59), 17; Becker, Joh I<sup>3</sup> (s. Anm. 18), 103; Schnelle, Joh (s. Anm. 5), 43f; Wilckens, Joh (s. Anm. 5), 36; Wengst, Joh I (s. Anm. 5), 73f. Die Lesart *υἱός*, für die vor allem der Alexandrinus zeugt, erklärt sich als Angleichung an Joh 3,16 und aus der Korrespondenz zu πατήρ. Anders urteilen freilich Schnackenburg, Joh I (s. Anm. 21), 255 (der indes keinen wesentlichen Sinnunterschied erkennt) und Haenchen, Joh (s. Anm. 20), 132.

<sup>61</sup> Im μονογενής, das in 1,14 vor allem auf Sap 7,22 verweist, verbindet sich die Einzigkeit des Sohnes (Joh 3,16.18), die der Einzigkeit des Vaters entspricht (vgl. 1,18), mit der unvordenklichen Liebe des Vaters zum Sohn, die sich in der Sendung zum Heil der Welt eschatologisch manifestiert (vgl. 1Joh 4,8).

<sup>62</sup> Vgl. O. Hofius, »Der in des Vaters Schoß ist« (Joh 1,18), in: ders./Kammler, Johannesstudien (s. Anm. 58) 24–32, hier: 27ff. Am ehesten überzeugt die Deutung als Apposition. Dann ist die Parallele zu 1,1c besonders eng.

<sup>63</sup> Nach Haenchen (Joh [s. Anm. 20], 573f. 578) scheint sich Johannes hingegen von diesem Bekenntnis zu distanzieren.

<sup>64</sup> Vgl. Ps 34,23; 85,15; 87,2 u. a.; auch Offb 4,11 – dort durchweg theozentrisch. Eine Absetzung von römischer Caesarenideologie – nach Sueton hat sich Domitian gerne die Anrede *dominus ac deus* gefallen lassen (Domitian 13) – steht nicht erkennbar im Interesse von Johannes; vgl. Becker, Joh<sup>1</sup> II (s. Anm. 18), 630.

paulinischen Tradition bekannt, sie ist auch im Johannesevangelium, besonders in den Abschiedsreden, gut vorbereitet (vgl. 13,6.9.13f.16.25.36f; 14,5.8.22; 15,15.20) und begegnet oft im Osterevangelium (20,2.13.15.20). Die Gottesanrede hingegen ist singulär und innovativ; sie schlägt den Bogen zum Prolog zurück, der ja zum Schluss von dem spricht, was »wir geschaut« haben (1,14). Thomas wird zum Sprecher all derjenigen, die »nicht sehen und doch glauben« (20,29), d.h. für die nachösterliche Jüngerschaft.<sup>65</sup> Jesus ist für ihn und für jeden Jünger »mein Kyrios« als der auferstandene Herr der Gemeinde, der die Seinen bevollmächtigt und sendet; er ist »mein Gott« als derjenige, der ihm und jedem Christenmenschen – zuletzt als auferstandener Gekreuzigter – das Leben Gottes selbst vermittelt (vgl. 5,21.26), weil er schon ἐν ἀρχῇ war und deshalb auch »bis zum Ende« (13,1: εἰς τέλος) die Liebe Gottes schenkt.<sup>66</sup> Dass dieses Bekenntnis dem Hauptgebot nicht widerspricht, was für Johannes außer Frage steht, setzt die umfassende Teilhabe des Sohnes am Gottsein des Vaters voraus.<sup>67</sup>

*Auf der anderen Seite* wird aber im Johannesevangelium auch das Menschsein Jesu nicht nur schlichtweg vorausgesetzt (wie bei den Synoptikern), sondern unter dem Vorzeichen der Präexistenzchristologie des Prologes eigens akzentuiert.<sup>68</sup> Nach 1,14 ist der Logos »Fleisch geworden«<sup>69</sup>, d.h. ein Mensch, der sich bis zum Tod den Bedingungen geschichtlichen Daseins unterwirft.<sup>70</sup> Jo-

<sup>65</sup> J. Becker, Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten, ZNW 89 (1998) 217–234: »Der Evangelist lässt »seinen Jesus ... aus der Szene heraus die Rezipienten des Evangeliums, also die johanneischen Gemeinden, anreden, die eingangsgemeinsam den Christus besangen. Sie sollten wissen: Im Heilsstand sind diejenigen, die ohne die Bedingung des Thomas dennoch wie er an ihn glauben, der Herr und Gott ist« (220).

<sup>66</sup> Diese Differenzierung in der Anrede, die im wesentlichen dasselbe zweimal sagen und dadurch unterstreichen soll, ist eine Vermutung. In wesentlich anderer Weise unterscheidet G. Richter, Studien zum Johannesevangelium (BU 13), Regensburg 1977, 180f (der eine antidoketische Spitze sieht, weil Kyrios den *Menschen* Jesus meine).

<sup>67</sup> N. Brox (»Gott« – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1 [1993], in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg u.a. 2000, 423–429) weist auf die enormen Schwierigkeiten der frühen Logostheologie hin, den Anspruch von Joh 1,1 (und 20,28) einzulösen. Der gewählte Ausweg, dem artikellosen θεός eine »reduzierte Semantik« zuzuschreiben, scheitert an 20,28; anders Kügler, König (s. Anm. 56) 162 (der sogar urteilt, dass Thomas »den Auferstandenen also genau in der Rolle« anspreche, »in der Philo Mose in bezug auf das Volk sieht«).

<sup>68</sup> Vgl. J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 62–77.

<sup>69</sup> Wilckens setzt die Aussage noch einmal von den nah verwandten Epiphaniechristologien (1Tim 3,16; vgl. Barn 5,6) ab, um die Radikalität der Menschwerdungsansage zu unterstreichen (Joh [s. Anm. 5], 32f). Schnelle (Joh [s. Anm. 5], 40) erkennt, seine theologiegeschichtliche Situierung des Evangeliums voraussetzend, eine antidoketische Spitze.

<sup>70</sup> Nach Becker (Joh<sup>1</sup> I [s. Anm. 18], 78) ist Vers 14 für Johannes »nur eine mögliche traditionelle Aussage, die er sich im Rahmen seiner Sendungsansagen als einen möglichen Ausdruck der Sendung aneignen kann«. Damit ist das Gewicht der Aussage m. E. nicht erfasst.

hannes hat diese Aussage ernstgenommen, indem er z. B. durch das ganze Evangelium hindurch das Judesein Jesu stark betont.<sup>71</sup> Die stärkste Szene aber, in der Jesu Menschsein unter dem Aspekt des Leidens und der Sterblichkeit erscheint, ist das von den Künstlern aller Jahrhunderte geschätzte Bild des *Ecce homo* (19,5). Nach *Rudolf Bultmann* wird in dieser Szene, der Travestie einer Königsproklamation, das  $\sigma\alpha\rho\chi$  ἐγένετο von Joh 1,14 »in seiner extremsten Konsequenz sichtbar«.<sup>72</sup> Unter Verzicht auf jede Psychologisierung, wie sie für das gesamte Evangelium typisch ist, lässt die johanneische Darstellung die Erniedrigung und Beleidigung Jesu ahnen.<sup>73</sup> Wie abgrundtief sie ist, erhellt der Zusammenhang mit der Gottessohnschaft Jesu, auf die gleich im Anschluss die Hohenpriester ihre Blaspheemieanklage vor Pilatus stützen (19,7). Der Mensch Jesus ist und bleibt der inkarnierte Gottessohn; der Auferstandene ist und bleibt der Gekreuzigte, der noch die Wundmale trägt (20,20.25.27; vgl. 12,32; 19,37).

Beides, Jesu Partizipation am Gottsein Gottes und seine radikale Anteilnahme am Menschsein der Menschen, bringt Johannes im Hoheitstitel Gottessohn<sup>74</sup> zusammen. Bei den Synoptikern mit der Reich-Gottesverkündigung Jesu, bei Paulus mit der Theozentrik und Proexistenz des auferweckten Gekreuzigten verbunden, ist υἱὸς τοῦ Θεοῦ resp. das absolute υἱὸς bei Johannes der genaue Gegenbegriff zu Θεός, ὁ πατήρ.<sup>75</sup> »Sohn« ist Jesus als derjenige, der von Gott gesendet worden ist, um ihn als den Richter und Retter zu offenbaren (3,17f), und der als Gesandter in vollkommener Weise an Gottes Vollmacht, ja an Gottes Leben teilhat (5,20f), so dass der Sohn seinerseits Richter und Retter ist (3,17f), Spender des ewigen Lebens (5,21f: vgl. 11,27), das den Glauben an ihn voraussetzt (6,40)<sup>76</sup>, und Befreier von der Sünde, die zutiefst Unglaube ist (8,36). Die Gottessohnschaft Jesu verbindet sich mit seiner Präexistenz (Joh 1,1–18),

<sup>71</sup> Vgl. Th. Söding, »Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?« (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium, NTS 46 (2000) 21–41.

<sup>72</sup> Joh (s. Anm. 59), 510.

<sup>73</sup> Es ist eine grandiose Fehlinterpretation, wenn E. Käsemann (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980, 17), auf synoptische Regungen der Menschlichkeit Jesu fixiert, deren Fehlen so deutet, als erscheine Jesus nach Johannes als über die Erde wandelnder Gott.

<sup>74</sup> Vgl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 1995, 280–350.

<sup>75</sup> Im Munde Jesu begegnet der volle Titel 3,18; 5,25; 10,36; 11,4, das absolute υἱὸς 3,17; 5,19–27; 6,40 (vgl. 3,16.18: μονογενής; ferner 8,35), im Munde des Täufers 1,34, und 3,35f (mit der bekannten Schwierigkeit des Sprechers), im Munde Nathanaels 1,48 sowie – besonders betont – Marthas 11,47, im Munde seiner Gegner 5,18; 10,33 (vgl. 10,36) und 19,7 – immer mit dem Vorwurf einer todeswürdigen Gotteslästerung verbunden.

<sup>76</sup> Vgl. J. Becker, *Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium*, ZNW 91 (2000) 192–211 (besonders auch S. 205f mit wichtigen Klarstellung zum Verständnis »präsentischer« und »individueller« Eschatologie).

die ihn als einzigen zum eschatologischen Offenbarer des Vaters macht (1,18), aber eben auch mit seiner Menschwerdung (Joh 1,14), die es ihm erst erlaubt, den Menschen in der Welt Kunde von Gott zu bringen (1,18), und mit seinem Tod wie seiner Auferstehung (10,17), dem eschatologischen Heilsgeschehen. Als Sohn Gottes steht Jesus in dauernder, einzigartiger und heilswirksamer Verbindung mit dem Vater. Dass er ihn fortwährend »sieht« (5,19–23), so wie schon als Präexistenter (1,18), begründet erst die Möglichkeit, damit aber auch die Autorität und Effektivität seines Wirkens. So wie er einerseits von Gott, dem Vater, geheiligt (10,36), gesandt (10,36 u. ö.), bevollmächtigt (3,35; 13,3), bezeugt (5,32.37; 8,18f) und verherrlicht wird (8,54), so offenbart (1,18) und verherrlicht (14,13) er seinerseits den Vater, zu dem er mit seinem Tod am Kreuz zurückkehrt (13,1) und an den er sich fürbittend wendet<sup>77</sup>, um den Seinen den Parakleten zukommen zu lassen (14,15). Als Sohn bezeugt Jesus (14,28c): »Der Vater ist größer als ich.« Dieser Satz ist nur deshalb keine Banalität, weil ihn der Sohn Gottes spricht. Dass er ihn spricht, lässt erst die Größe Gottes erahnen. Er ist größer, weil er der Vater ist, und weil er der Vater ist, ist *er* das Ziel des Weges, den der Sohn geht (14,28ab) und selbst ist (14,6).<sup>78</sup> Als Sohn kann Jesus »nichts von sich aus tun« – und eben deshalb alles »in gleicher Weise tun (ὁμοίως ποιεῖν)«, was der Vater »tut« (5,19), und genau deshalb ihn keineswegs nur nachahmen, sondern an seinem Tun teilnehmen.<sup>79</sup> Getragen ist diese umfassende Anteilgabe und Anteilnahme von der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn.<sup>80</sup> Weil er der Sohn ist, wird Jesus von Gott geliebt (3,35; 5,20; 10,17; vgl. 15,9; 17,23f.26); weil er der Vater ist, wird Gott von Jesus geliebt (14,31). Von der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist alles Heilshandeln und Heilsgeschehen bleibend bestimmt. Einerseits handelt Gott als er selbst durch, in und mit Jesus Christus, und zwar nicht, weil er ihn braucht, sondern weil er ihn liebt; andererseits ist Jesus

<sup>77</sup> Jesus als Beter ist (trotz der Skepsis von Becker, Joh<sup>3</sup> II [s. Anm. 18], 364) ein Thema für Johannes – wenngleich in signifikant anderer Form als bei den Synoptikern. Die Pointe ist die unbedingte Erhöhungsgewissheit (11,41f; 11,27f; vgl. 17,9.15.20), die aus der Einheit mit dem Vater folgt, die ihrerseits durch das Gebet ausgedrückt wird; vgl. Theobald, Gott (s. Anm. 5) 61 ff.

<sup>78</sup> Aufgenommen in 16,8: »Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; so verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater.

<sup>79</sup> Nicht *imitatio*, sondern *participatio Dei* ist das Modell; vgl. Wilckens, Joh (s. Anm. 5), 116: »nicht nur so, dass er sich in seinem Handeln nach dem Vorbild des Tuns Gottes richtet, sondern so, dass in seinem Tun Gottes Tun selbst zur Wirkung kommt.«

<sup>80</sup> Das Motiv ist alt, wird aber von Johannes – noch über Paulus hinaus – theologisch reflektiert. Johannes greift das synoptische Motiv vom »geliebten Sohn« auf (Mk 1,11 parr.; 9,7 parr.; 12,6 par. Lk 20,13; Mt 12,18) und führt es weiter, indem er, die Präexistenzchristologie einbeziehend, die Liebe des Vaters zum Sohn als *die* Quelle des ewigen Lebens bezeichnet.

radikal auf den *Deus semper maior* ausgerichtet, und zwar gleichfalls nicht, weil er ihn braucht, sondern weil er ihn liebt.

Als »Sohn« ist Jesus einerseits derjenige, dem Gott *alles* gibt (3,35; 5,26), andererseits selbst derjenige, den Gott als Inbegriff seiner Liebe der Welt gibt, damit die Glaubenden gerettet werden (3,16). Der selbst ganz Gottes Gabe ist, für die Menschen ist er der Geber ewigen Lebens; der selbst alles von Gott, dem Vater, empfangen hat, von den »Seinen« wird er als Grund ihres Lebens empfangen (1,13). Als »Sohn« ist er einerseits ganz Gott zugehörig und andererseits in radikaler Verbundenheit radikal unterschieden vom Vater, einerseits leibhaftig Gottes Gegenwart unter den Menschen (2,13–22), andererseits der Menschen Wegbereiter zu Gott (14,6).

### (3) Zusammenfassung

Mit der Spannungseinheit zwischen der Menschlichkeit und der Göttlichkeit des Gottessohnes Jesus Christus zieht Johannes – von reichen Traditionen stimuliert – eine radikale Konsequenz daraus, dass Jesu Tod und Erhöhung das *eschatologische* Heilsgeschehen ist und dass die eschatologische Heilsgabe, die Gott schenkt, untrennbar mit Jesus Christus selbst verbunden ist: mit seiner Person, seiner Geschichte und seiner Proexistenz ebenso wie mit seiner Beziehung zum Vater. Es ist keineswegs so, dass der Mensch Jesus sich zu Gottes Sohn macht und damit Gott gleichstellt, sondern es ist im Gegenteil so, dass der, der von Ewigkeit her Gottes Sohn ist, Mensch geworden ist<sup>81</sup>, um die Größe und Liebe des Vaters mitten in der Welt zu bezeugen, und dass er Gott gerade dadurch die Ehre gibt, dass er sich als Offenbarer des Vaters zur Sprache bringt. Deshalb ist es auch keineswegs so, dass Jesus Selbstbekenntnis zu seiner Sendung und Heilsbedeutung, dem das Christusbekenntnis seiner Jünger entspricht, Gottes Einzigkeit beschneidet, sondern im Gegenteil Gott in seiner ureigenen Identität als Vater Jesu zur Sprache bringt. Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu ist immer zuerst ein Bekenntnis zu Gott, dem Vater, wie es 3,16 festhält. Der Anspruch des Christusbekenntnisses, dem Johannes gerecht zu werden versucht, liegt in einem Doppelten. Einerseits gilt es, zusammenzuschauen, dass Jesus θεός und ἄνθρωπος ist, sonst ist es nicht möglich, seiner eschatologischen Heilsbedeutung gerecht zu werden. Andererseits kann dies nur dann geschehen, wenn das Verhältnis von Christologie und Theozentrik geklärt wird. Das Johannesevangelium lässt erkennen, dass von der eschatologischen Heilsbedeutung des Christusgeschehens nur dann gesprochen werden kann, wenn vor Augen tritt, wie Jesus in das Geheimnis Gottes, des Vaters, hineingehört. Nur unter der Voraussetzung, dass die Einzigkeit Gottes feststeht, kann überhaupt Jesus der »Retter der Welt« (4,42)

<sup>81</sup> Philo erklärt: »Eher könne Gott Mensch werden als ein Mensch Gott« (Leg. Gai. 118) – aber nur, um das der Unmöglichkeit des ersten das Groteske des zweiten abzuleiten.

sein; nur in der Perspektive des Christusgeschehens und in Relation zum Gottessohn Jesus erhellt (für Christen), in welchem Sinn Gott der Vater ist.

### 3. Die Einheit zwischen Vater und Sohn

Johannes will dem Anspruch des Hauptgebotes gerade dadurch gerecht werden, dass er Jesus als den menschengewordenen Gottessohn vorstellt, und er will dem Anspruch des Christusbekenntnisses gerecht werden, indem er Gott als den Vater Jesu zur Sprache bringt. Wie eng beides zusammengehört, macht vor allem der christologisch-theologische Kernsatz 10,30 deutlich<sup>82</sup>. Die Einheit, die Jesus hier anspricht<sup>83</sup>, ist selbstverständlich keine Identität.<sup>84</sup> Jesus und *der Vater* bleiben unterschieden. Die bleibende Differenz ist gerade die Voraussetzung der Einheit, von der die Rede ist.<sup>85</sup> Es ist eine Einheit des »Wir« (14,23), in welcher der Vater der Vater ist und der Sohn der Sohn und in welcher der Vater »größer« bleibt, aber auch der Sohn vom Vater geheiligt wird.<sup>86</sup> Die Einheit zwischen ihnen meint (auch, aber) nicht nur Einmütigkeit oder Eignigkeit; es steht auch nicht nur eine spirituelle oder mystische Einheit in Rede, sondern eine proto- und eschatologische Einheit des Wesens und Wirkens. Es ist eine Einheit des Wirkens, insofern es um die Rettung der Schafe geht, für die Jesus sein Leben hingibt (10,17), weil ihn der Vater der Welt »gegeben hat« (10,17); und es ist eine Einheit des Wesens, insofern es die Liebe des Vaters zu seinem Sohn und des Sohnes zum Vater ist, die beide vereint und zum Heil der

<sup>82</sup> Schnelle (Joh [s. Anm. 5], 182) nennt ihn einen »Basissatz joh. Theologie und Christologie«; nach Wilckens (Joh [s. Anm. 5], 168) ist 10,30 »einer der Zentralsätze des Joh, der über alles hinausgeht, was in den anderen Schriften des NT über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott gesagt wird«. Auch nach Bultmann (Joh [s. Anm. 59], 294f) bringt 10,30 »den Offenbarungsgedanken zum schärfsten Ausdruck ... und seine Analogie nur in dem θεὸς ἦν ὁ λόγος 1,1 hat«.

<sup>83</sup> Vgl. M. L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (WUNT II/1), Tübingen 1976: »Jesus' oneness with the Father is more than a relation arising from common responsibilities and interests. It is rather a pre-existent identification with thrandens time and which is prior to the effects which it causes.«

<sup>84</sup> Haenchen (Joh [s. Anm. 20], 392) erinnert daran, dass personale Identität εἰς erfordern würde (was eine ganz unsinnige Aussage wäre), während das neutrische ἐν die Einheit des »Wir« bezeichnet.

<sup>85</sup> Das ergibt sich auch aus der Sachparallele 17,11, die aus der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn die Einheit der Glaubenden ableitet.

<sup>86</sup> Das deutet sich in der Syntax an. Sie will nicht Symmetrie, sondern ein Gefälle vom Vater zum Sohn anzeigen. Deshalb ist in 10,38 zuerst der Vater Subjekt, während die christologische Aussage durch κἀγὼ angeschlossen wird. In 14,10f hingegen steht zuerst das ἐγὼ Jesu, während die Gottesaussage durch einfaches καὶ angeschlossen wird – aber in einem Kontext, der von Gottes Vaterschaft bestimmt ist. Am präzisesten ist 17,21, wieder mit πατὴρ als erstem Subjekt und angeschlossenem κἀγὼ Jesu.

Welt wirken lässt.<sup>87</sup> Die Einheit des Wesens ist notwendig eine des Wirkens, wenn anders Gott Liebe ist (vgl. 1Joh 4,8.16), die Einheit des Wirkens notwendig eine des Wesens, sofern tatsächlich Gott sich selbst zum Heil der Welt offenbart. Die Einheit zwischen Vater und Sohn kann nur deshalb bestehen, weil sie alles andere als Uniformität bedeutet, sondern voll innerer Spannung ist. Das deutet sich im Kontext an. Weil er »eins« mit ihm ist, handelt Jesus nicht anstelle des Vaters, sondern »im Namen meines Vaters« (10,25) und »aus dem Vater« (10,32), dessen Hand niemand einen Erwählten entreißen kann (10,29), aus dessen Hand vielmehr der Sohn alles empfängt (3,35; 5,26); weil Gott »eins« mit seinem Sohn ist, »heilig«<sup>88</sup> und »sendet« er ihn (10,36), so dass Jesus in der Vollmacht Gott wirken kann.<sup>89</sup> Die Einheit besteht geradezu darin, dass Jesus den Vater »erkennt und der Vater« Jesus erkennt (10,15), wobei »erkennen« ein anderes Wort für »lieben« ist – mit dem besonderen Akzent der Bejahung aus Einsicht in die Wahrheit. Jesus weiß als einziger im Vollsinn, wer Gott ist, und liebt ihn deshalb über alles; Gott weiß als einziger im Vollsinn, wer Jesus ist, und liebt ihn deshalb über alles.

Wie gefüllt die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn ist, dokumentiert die Aussage über die reziproke Immanenz in 10,38, mit der das christologische *Statement* Jesu endet: »Glaubt den Werken, damit ihr erkennt und wisst, dass der Vater in mir ist und ich im Vater bin.«<sup>90</sup> Die räumliche Metaphorik des wechselseitigen »in« verweist auf die relationale Einheit zwischen Vater und

<sup>87</sup> Muss besonders betont werden, dass »Wesen« nicht im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung gebraucht wird, in der die großen Konzilien denken? Gemeint ist jenes »Wesen«, das im ἕγώ εἶμι angesprochen wird: also eine präexistente, geschichtliche, eschatologische Präsenz, die im »Ich« Jesu wurzelt, das gerade in der Relation zum Vater, in seiner Menschwerdung, seinem Tod »für« andere und seiner Erhöhung am Kreuz und seiner Wiederkunft sein »Ich« vollzieht. Brown (Joh I [s. Anm. 59], 411) sieht eine Beziehung zum Tempelweihfest: Jesus ist der heilige Ort der Präsenz und der Anbetung und Verehrung Gottes (2,21).

<sup>88</sup> Gemeint ist wohl die Ausrüstung für seine irdische Sendung, in der er als »der Heilige Gottes« agiert (6,69); vgl. Schnackenburg, Joh II (s. Anm. 21), 391. Am ehesten ist an das Wirken des Geistes im Irdischen zu denken (vgl. 3,33f). Eine Analogie zum Prophetischen liegt vor (Jer 1,5); vgl. Wengst, Joh I (s. Anm. 5), 396f – aber es ist eine Analogie im strengen Sinn des Wortes.

<sup>89</sup> Dieselbe Struktur theozentrischer Christologie findet sich in Joh 5,17–28 als Provokation und Kritik des Blasphemievorwurfs 5,18.

<sup>90</sup> Eine genaue Parallele ist 14,10f. Auch dort sind die »Werke« Zeichen der Einheit zwischen »Vater« und »Sohn«, insofern sie die Liebe, die zwischen beiden herrscht, heilswirksam werden lassen. Aus der reziproken Immanenz von Vater und Sohn folgt die wechselseitige Jesu (14,20f; vgl. 15,4f.10), aber auch des Parakleten (14,17) und der Jünger (14,17). Dies kommt direkt in 17,20ff zum Ausdruck. Zum Ganzen vgl. K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg u. a. 2000. Er weist nach, dass das ἐν »übertragen-lokal und modal« zu verstehen ist.

Sohn<sup>91</sup> und erklärt ihre soteriologische Effektivität. Der Vater ist so sehr »in« Jesus, dass Jesus ganz »aus dem Vater« wirken kann (10,32) und dass Gott sieht, wer ihn anschaut (14,9); Jesus ist so sehr »in« Gott, dass Gott alles, die ganze Schöpfung und die volle Erlösung, »durch« ihn wirkt (1,3.17) und sich selbst offenbart, wenn Jesus spricht und handelt. Wie Gott rückhaltlos im Sohn gegenwärtig ist, so gehört der Sohn vollkommen in das Geheimnis Gottes hinein. Dass der Vater »in« Jesus ist, lässt sich letztlich nicht daraus erklären, dass Jesus sich auf ihn konzentriert, sondern dass Gott ihn an seinem Gottsein umfassend teilhaben lässt; dass Jesus ganz »in« Gott ist, folgt nicht daraus, dass Gott ihm von irgendeinem Zeitpunkt ab in seinem Herzen Raum gegeben hat, sondern dass er immer schon Gottes Sohn ist, wie Gott immer schon der Vater Jesu ist.

Die Einheit und die wechselseitige Immanenz gehören zusammen und erklären einander. Die Immanenzformeln besagen, dass die Einheit deshalb weder Identität ist noch auf einer Übereinkunft beruht, sondern in der Beziehung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, seinem Sohn, besteht, und dass die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn soteriologisch ausgerichtet ist, weil sie eine Einheit aus Liebe ist.<sup>92</sup> Die Einheitsaussage besagt, dass die wechselseitige Immanenz nicht ethisch, mythisch oder existentiell, sondern im strengen Sinn theologisch zu deuten ist: Gott *ist* derjenige, der als der Vater seinen Sohn liebt, Jesus *ist* derjenige, der aus der Liebe des Vaters liebt und ihn wieder liebt, so dass daran die Seinen teilhaben können.

In ihrer Zusammengehörigkeit begründen Einheit und Immanenz, weshalb die johanneische Christologie das Erste und Zweite Gebot nicht tangiert, sondern radikalisiert, wenn anders Gott tatsächlich als Vater seinen Sohn gesandt hat, um durch sein Wirken, sein Sterben, seine Auferstehung, Erhöhung und Verherrlichung das ewige Leben den Glaubenden zu vermitteln. Das Hauptgebot fordert nicht eine Reduktion, auch nicht eine Relativierung, sondern eine theozentrische Radikalisierung der Christologie. Dass Jesu Einsatz für die Verehrung Gottes eschatologische Heilswirksamkeit erlangt, setzt voraus, dass Jesus nicht nur auf Gott hin, sondern auch von Gott her zu verstehen ist; und dass Gottes Entschluss, durch die Sendung Jesu die Zeit zu erfüllen und seine Herrschaft nahekommen zu lassen (Mk 1,15), seinem Wesen entspricht, also Freiheit ist, setzt voraus, dass er von Ewigkeit her der Vater Jesu ist.

<sup>91</sup> Vgl. Schnelle, Joh (s. Anm. 5), 229 (zu 14,10f): »Der räumlichen Vorstellungsweise liegt der Aspekt des Seins in einem Wirkungsraum zugrunde.«

<sup>92</sup> Das entfaltet Johannes pneumatologisch; vgl. J. Becker, Geisterfahrung und Christologie – ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes, in: Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS Hartmut Stegemann (BZNW 97), Berlin/New York 1999, 428–442: »Wie ... Vater und Sohn durch reziprokes Einwohnen vereint sind ..., so ist auch der Paraklet für immer als Christus praesens (14,18–21) bei seiner Gemeinde (14,16f), so dass die Gläubigen in dem Auferstandenen und er in ihnen ist (14,20). ... Enger und endgültiger kann man nach johanneischem Christentum die Menschen nicht mit der himmlischen Welt verbinden.«