

# Ich bin die Auferstehung und das Leben : eine Skizze der johanneischen Christologie

Autor(en): **Becker, Jürgen**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **39 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878390>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Ich bin die Auferstehung und das Leben

## *Eine Skizze der johanneischen Christologie<sup>1</sup>*

Seit der alten Kirche wurzelt das *et incarnatus est* des Glaubensbekenntnisses u. a. in Joh 1,14: «Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns; und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die des Einziggeborenen beim Vater, voller Gnade und Wahrheit.» Diese Wirkungsgeschichte von Joh 1,14 bedingte sehr bald, dass das Johannesevangelium überhaupt als das inkarnatorische Evangelium angesehen wurde. Das eigentliche Zentrum johanneischer Christologie wurde so der Prolog mit seiner zentralen Aussage in 1,14. Unterschied sich nicht auch durch den Prolog am Anfang des Evangeliums das vierte Evangelium ganz wesentlich von den drei Synoptikern? Waren Aussagen des irdischen Jesus wie die, «ich und der Vater sind eins», «bevor Abraham war, bin ich», «wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» usw. nicht am besten verständlich als Folge der Inkarnation? Können nicht auch die Ich-bin-Worte im Johannesevangelium mit ihrer «hohen» Christologie am besten auf dem Hintergrund der Fleischwerdung gedeutet werden? Und endlich: Die vielen Aussagen von der Sendung erhielten so ihren christologischen Ort als Sohnesbewusstsein aufgrund der Inkarnation. Als dann die historisch-kritische Forschung mit F. Chr. Baur konsequent einsetzte und mit ihr zunächst zögernd, dann mit der religionsgeschichtlichen Schule deutlicher, mit dem Bekanntwerden der mandäischen Schriften in Bultmanns Johanneskommentar grundlegend und exzessiv der Hintergrund des vierten Evangeliums gnostisch gedeutet wurde, da wurde das *et incarnatus est* mit ganz neuer Aktualität das urchristliche und antignostische Element in der Christologie des Johannesevangeliums.

Bultmann hat – in dieser Tradition stehend – dem Verständnis von Joh 1,14 noch einen besonderen Akzent aufgesetzt. Beschrieb der Inkarnationsgedanke für die klassische kirchliche Tradition gerade das Wunder der Anwesenheit des präexistenten Gottessohnes in der menschlich-irdischen Person des Jesus von Nazareth, so formulierte Bultmann nun, unter Rückgriff auf die Paradoxchristologie Sören Kierkegaards und unter seinem hermeneutischen Ansatz stehend, der vierte Evan-

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 19.5.82 vor der Rasteder Konferenz, Theologische Arbeitsgemeinschaft in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg.

gelist sei der Vorbote des Entmythologisierungsprogrammes: Die Sarx des Offenbarers ist kein Transparent, durch das hindurch die Herrlichkeit des Gottessohnes zu schauen ist, denn paradoxerweise ist nirgends als in der Sarx selbst die Herrlichkeit zu sehen. Inkarnation ist so radikales Inkognito, dass für Johannes selbst die Präexistenzvorstellung nur ein seiner Eigentlichkeit beraubtes Mittel ist, um Jesu Wort als von jenseits kommend zu kennzeichnen. So ist die Inkarnation nach Bultmann für Johannes zentraler Gedanke, um die radikale Angewiesenheit des Menschen allein auf das Wort zu charakterisieren, denn nach dem Prolog ist ja Inkarnation als Inkarnation des Logos gedeutet.

Gegen diese Deutung hatte sich dann Käsemann gewendet. Er blieb auf der von der kirchlichen Tradition eingeschlagenen und auch noch von Bultmann vertretenen Linie: An der Auslegung des Prologs mit seinem Mittelpunkt in Joh 1,14 steht und fällt auch für ihn das angemessene Verständnis des vierten Evangeliums. Darum setzten auch seine Bemühungen, das Johannesevangelium zu deuten, sachlich mit der Auslegung des Prologs ein. Sein letztes Buch zur Auslegung des Johannesevangeliums<sup>2</sup> lässt sich verstehen als Test, wieweit sich das Käsemann'sche Verständnis des Prologs im vierten Evangelium insgesamt wiederfindet. Wie sieht dieses Verständnis aus? Käsemann griff auf eine Auslegungstradition des 19. Jahrhunderts zurück, nach der als sachliche Folge der Prologaussagen der irdische Jesus als über die Erde schreitender Gott verstanden wurde. So betonte er im Unterschied zu Bultmann nicht die erste Hälfte von Joh 1,14 mit dem Satz: «Und das Wort ward Fleisch», sondern sah in der zweiten Hälfte: «Und wir sahen seine Herrlichkeit» das Ziel der johanneischen Christologie. Inkarnation wird als wunderbarer Abstieg eines Gottes aufgefasst, der sich um der Kommunikation willen notwendigerweise in die menschliche Sphäre begeben muss, um dort als Gott epiphan zu werden. Dieser Gott kann sich also gar nicht anders manifestieren als durch gesteigerte Wunder und Beanspruchung höchster Selbstprädikate. Diese Herrlichkeitschristologie entspricht einem am Rande der Häresie angesiedelten «naiven Dokerismus».

Aber es ist zu fragen, ob dieser Streit um die Auslegung von Joh 1,14 als Schlüsselvers der johanneischen Christologie, wie er zwischen Bultmann und Käsemann ausgefochten wurde, nicht eher eine theologiegeschichtliche als eine exegetische Kontroverse ist. Ja, es muss gefragt

<sup>2</sup> Jesu letzter Wille nach Johannes 17, <sup>4</sup>1980.

werden, ob nicht erst angesichts des inkarnatorischen Anliegens der alten Kirche Joh 1,14 eine so herausragende Stellung erhielt und von daher nachträglich zum Basistext johanneischer Christologie wurde. Gibt der Evangelist selbst überhaupt Joh 1,14 eine solche herausragende Bedeutung? Das ist rundweg zu verneinen. Diese Verneinung ist zudem gar nicht schwer zu begründen; und es lässt sich nur mit dem Druck der Wirkungsgeschichte dieses Verses erklären, warum er über Jahrhunderte so beharrlich zum Sesam-öffne-dich der johanneischen Christologie gemacht wurde.

Da ist als erstes die Feststellung, dass der Prolog vorgegebenes Traditionsmaterial enthält, nämlich den Logoshymnus. Hierüber besteht kein Streit, wohl aber teilweise darüber, wem V.14 zuzuweisen ist, der Vorlage oder dem Evangelisten. Aber die Ansicht Käsemanns, ab V.14 rede der Evangelist, hat sich schon darum nur vereinzelt durchsetzen können, weil so unerklärt bleibt, wie die deutliche Schichtung in V.14–18 erklärt werden soll. Darum haben auch gegen Käsemann die meisten Exegeten mit Recht V.14.16 dem vorgegebenen Hymnus und V.15.17 f. dem Evangelisten zugeschrieben. Ich habe in meinem Kommentar<sup>3</sup> dies noch einmal näher begründet und übergehe darum jetzt die Einzelheiten. Damit steht zunächst fest: V.14 ist Bestandteil des Logoshymnus. Also ist zu fragen, wie der Evangelist diesen samt V.14 erklärt, jedoch nicht einfach ungeprüft V.14 zur Grundlage seiner Christologie zu machen.

Zweitens kann jedermann schnell beobachten, dass der Evangelist nirgends in seinem ganzen Werk auf die Inkarnationsaussage je wieder zu sprechen kommt. Dies gilt unbeschadet jeder Literarkritik am vierten Evangelium für die gesamte uns heute vorliegende Schrift. Wenn jemand so wenig von einer ihm angeblich so wichtigen Sache redet, kann sie ihm dann so bedeutsam sein?

Drittens: Man kann feststellen, dass Inkarnationsaussagen wie z.B. Röm 8,3; Gal 4,4; Phil 2,7; I Tim 3,16 damals gar nichts Besonderes waren. Sie fallen im frühen Christentum mehr nebenbei an. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, denn in der ausserjüdischen Umwelt des Neuen Testaments war in der Mythologie das Erscheinen von Gottheiten in menschlicher Gestalt gang und gäbe. Eine Inkarnationsaussage war sozusagen eine unbestrittene Ermöglichung für eine Offen-

<sup>3</sup> Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/1 = GTB 505, 1979; ÖTK 4/2 = GTB 506, 1981.

barung. Dies ändert sich im Gesamtbewusstsein der Christenheit erst, als im Kampf gegen die Gnosis mit ihrer doketisch ausgerichteten Christologie die frühkatholische Kirche die Inkarnationschristologie zur wahren und orthodoxen Lehre erhob. Nun erst bekommt Joh 1,14 seine herausragende Bedeutung als locus classicus für die Rechtgläubigkeit der Inkarnationschristologie. Die Anfänge für eine im Kampf gegen die Häresie betonte Inkarnationsaussage liegt vielleicht schon im I Joh vor, sicherlich dann bei Ignatius. In jedem Fall steht man damit schon in zeitlichem Abstand vom Johannesevangelium.

Viertens lässt sich auch aus der Behandlung des Logoshymnus durch den Evangelisten schliessen: Er hat an den Inkarnationsaussagen kein besonderes Interesse. Fragt man nämlich, wo er den Hymnus interpretierend akzentuierte, so sieht man sehr bald, dass er an V.14a praktisch achtlos vorüberging. Er betont die Einheit von Vater und Sohn als Offenbarungseinheit, grenzt Jesus vom Täufer ab und spricht am Schluss in V.18 als Wegweiser für das ganze Evangelium den Gedanken aus, dass man exklusiv nur über den Sohn vom Vater etwas wissen kann. Ohne den Sohn gibt es nur Gottesfinsternis.

Wir können also festhalten: Die Inkarnationsaussage ist Teil des Logoshymnus, den der Evangelist so bearbeitete, dass er nirgends den Faden der Fleischwerdung weiterspann, wohl aber die Offenbarung des Sohnes durch Aufnahme und Interpretation des Hymnus so verstehen lehrte, dass er exklusiv die Sohnesoffenbarung als alleinige Gottesoffenbarung auslegte.

Verfolgt man nun diesen Gedanken in den Texten des Johannesevangeliums weiter, so zeigt sich schnell, dass solche Sohnesoffenbarung immer so beschrieben wird, dass der Sendungsgedanke hervortritt. Darum lautet die These, die nun den weiteren Arbeitsgang bestimmt: Johanneische Christologie ist Sendungschristologie. Die Textbasis für diese Theologie stellen die grossen Reden im Johannesevangelium dar, also Joh 3,1 ff.; 5,19 ff.; 6,25 ff; 12,30 ff; 13,31–14,31. Dabei bleiben hier die Reden unberücksichtigt, die ich in meinem Kommentar als Zusätze der kirchlichen Redaktion ansehe (wie z.B. Joh 15–17). Mit Recht wird allgemein betont, das Zentrum dieser Reden sei die Selbstoffenbarung des Sohnes im Ich-Stil, wie sie besonders typisch in den Ich-bin-Worten begegnet. In diesen Reden tritt zugleich theologisch typisch der besondere johanneische Dualismus auf von oben und unten, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod. Ebenso deutlich ist, dass die Sohnesoffenbarung in diesem dualistischen Gesamtrahmen die Heilsvermittlung des ewi-

gen Lebens intendiert. Der Begriff des ewigen Lebens ist zu dem Heilsbegriff schlechthin geworden. Dabei bleibt er als Heilsgabe relativ unanschaulich und formal, wie oft beobachtet wurde. Er hat aber eine typische johanneische Besonderheit, die darin besteht, dass der gesandte Sohn selbst dieses Leben für die Glaubenden ist. Darum wurde der Anfang des Ich-bin-Wortes aus Joh 11,25 f. als Überschrift zu den Ausführungen gewählt.

Diese thetische Skizze führe ich zunächst so aus, dass ich den Dualismus beschreibe, in dem diese Christologie eingezeichnet ist, ja dessen soteriologischer Exponent sie ist. Denn dieses muss nun noch einmal an der Forschungsgeschichte als Kritik angebracht werden: Sie hat wohl in jüngster Zeit gelernt, auf die Sendungsaussagen zu achten. Aber Autoren wie Miranda und vor allem Bühner, die diese Sendung jüngst thematisierten<sup>4</sup>, haben nicht gesehen, dass dieser johanneische Sendungsgedanke zutiefst im johanneischen Dualismus eingezeichnet ist. Wer wie J.-A. Bühner mit grosser Akribie die Elemente des Sendungsvorganges sammelt, aber dabei den Dualismus im vierten Evangelium geradezu bagatellisiert, um so religionsgeschichtlich die Gnosis vom Johannesevangelium fernzuhalten, der kann nur ein unvollkommenes Bild des johanneischen Gesandten zeichnen.<sup>5</sup>

Im auffälligen Unterschied zu den Synoptikern sind das Johannesevangelium und die drei Briefe von einer dualistischen Begrifflichkeit geprägt, die sich auch sonst in der urchristlichen Literatur nur allenfalls in kleinen Ansätzen hier und da wiederfindet. Es soll jetzt nicht dargestellt werden, dass es auch noch undualistische Schichten im Johannesevangelium gibt (z.B. die Semeiaquelle oder den Passionsbericht), dass der Dualismus innerhalb der johanneischen Gemeinde vor dem Evangelisten eine Geschichte durchmachte und dass nach dem Evangelisten nochmals sich das dualistische Konzept verändert. Vielmehr hebe ich nur unmittelbar auf den Evangelisten und seine Gemeindesituation ab.

Beide repräsentieren ein dualistisches Weltbild, das einen horizontalen Schnitt zwischen der oberen himmlischen Sphäre und dem unte-

<sup>4</sup> Vgl. J.P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat* (1972); *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium* (1977). Vor allem aber: J.-A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg* (1977).

<sup>5</sup> Vgl. meine Rezension in: *Erasmus* 31 (1979) 392–396.

ren Kosmos macht. Dieser Schnitt ist mythisch besetzt durch «den Herrscher dieser Welt» (12,31), den «Teufel» (8,44). Somit ist der Herrschaftsbereich des Teufels dieser Kosmos. Diese Herrschaft ist eine unfassende und totale. Dementsprechend ist die menschliche Verlorenheit analog eine ebenso umfassende und totale. Unter dem Teufel stehen, heisst für die gesamte Menschheit – die «Juden» sind vornehmliche Repräsentanten und Demonstrationsobjekte der verlorenen Menschheit –, «von unten sein», nicht «in der Wahrheit sein», «Finsternis», «Lüge» sein, kurz als «Kosmos» im negativen Sinne qualifiziert sein. Insbesondere ist der Teufel der Lebensverneiner; er ist ein Mentschentöter von Anfang an (8,44; vgl. I Joh 3,8–15), also seinem Wesen nach. Dementsprechend stehen alle Menschen unter solcher doppelten Lebensverneinung, indem sie selbst Todgeweihte sind und Lust zum Töten haben (8,44), also den Tod erleiden und selbst besorgen. Dies ist ihre eigentliche Unheilssituation.

Doch davon wissen die Menschen von sich aus nichts. Dass die Welt dualistisch geteilt ist, wie sie es ist, und dass dabei die Menschen trotz ihres vermeintlichen Offenbarungsbesitzes (die Juden verweisen auf Mose, Abraham, den Tempel) in der Verlorenheit leben, erkennen sie nicht. Die Einsicht in die menschliche Verlorenheit und damit in die dualistische «Realität» ist ihnen verborgen, weil diese Einsicht erst Konsequenz der Offenbarung ist. Indem nämlich der Gesandte des Vaters sich selbst offenbart, enthüllt er das bisherige sorglos-monistische und optimistische Weltbild der Menschheit als Teil ihrer Unkenntnis und Verlorenheit. Sie wiegen sich z.B. wie die Juden im Heilsbesitz, aber erkennen nicht, dass gerade dies ein Trugschluss ist als Folge der Satansherrschaft. Dies kommt im Johannesevangelium so zum Ausdruck, dass überhaupt erst der Sohn den Vater offenbart. Abgesehen vom Sohn und seiner Sendung gibt es keine Gotteserkenntnis:

«Gott hat niemand je gesehen, der einziggeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ist, der hat (von ihm) Kunde gebracht» (1,18).

«Ich aber habe ein Zeugnis, das grösser ist als das des Johannes: Die Werke, die der Vater mir gegeben hat, ... legen für mich Zeugnis ab, dass mich der Vater gesandt hat. Und der Vater, der mich gesandt hat, er selbst hat für mich Zeugnis abgelegt. Seine Stimme habt ihr nie gehört, noch je seine Gestalt gesehen, und sein Wort habt ihr nicht bleibend bei euch, denn den jener gesandt hat, dem glaubt ihr nicht» (5,36–38).

«Nicht dass jemand den Vater gesehen hat, ausser dem, der beim Vater ist, der hat den Vater gesehen» (6,46).

In allen drei Fällen sind «sehen» und «hören» Offenbarungstermini, die den Zugang zu Gott überhaupt beschreiben. Also hat ausser Jesus niemand Zugang zum Vater. Abgesehen von Jesus gibt es nur umfassende und totale Gottesfinsternis. So springt der Evangelist im Prolog auch unmittelbar von dem Schöpfungsanfang zur Ankündigung Jesu durch den Täufer als Vorläufer. Aus der Zeit dazwischen gibt es nichts theologisch Relevantes zu berichten, denn erst Jesus bringt Heilserkenntnis in dem Sinn, dass er überhaupt erst den Vater offenbart. Damit erst wird der bis dahin den Menschen verborgene Dualismus Gott–Teufel offenkundig gemacht. Darum kann auch Mose kein Brot vom Himmel gegeben haben, wie die Juden annehmen und nun in Analogie zu Mose auch von Jesus fordern, vielmehr gibt der Vater Jesu jetzt allein Brot vom Himmel in der Person des Gesandten (6, 31f.). Also der Gesandte ist der ausnahmslos einzige Gottesoffenbarer. Indem er es ist, ist er zugleich die einzige Heilsoffenbarung, die es je gab und geben wird. Durch sie konstituiert sich zugleich die Erkenntnis, dass die Welt dualistisch gespalten ist. Offenbarung und Christologie sind exklusiv identisch. So kann der Dualismus – unbeschadet der Tatsache, dass er in gewisser Weise auch religionsgeschichtlich «vorgegeben» ist – verstanden werden als Funktion der Christologie, nämlich ihre Einmaligkeit und Exklusivität zu begründen.

Also erst durch die Offenbarung erhält der Mensch Kenntnis von der himmlischen Sphäre, die ihm sonst verschlossen ist. Er erhält Kenntnis vom Vater, d.h. von dem oberen dualistischen Bereich von Wahrheit, Licht, Geist und Leben. Diese Erkenntnis wird Joh 3 in fundamentaler Weise als «Geburt von oben» beschrieben. Sie geschieht als Annahme der Selbstoffenbarung des Sohnes. Zugleich macht das Nikodemusgespräch wie die anderen Offenbarungsreden Jesu im vierten Evangelium deutlich, wie der gesamte Heilvorgang im Johannesevangelium und das dualistische Konzept an der einen Grundfrage ausgerichtet sind, der Frage nach dem ewigen Leben angesichts vorherrschender Vergänglichkeit. Nicht Sündenvergebung, schon gar nicht eine neue soziale oder politische Ordnung, sondern transmortales ewiges Leben ist das Heilsziel. Jesus muss darum den Teufel als Lebensverneiner «richten» (12, 31). Darum haben die Ich-bin-Worte im Verheissungsteil die Lebensgabe als Inhalt. Letztlich wird so auch verständlich, warum – wie oft beobachtet – im Johannesevangelium fast immer abstrakt und nur formal vom ewigen Leben gesprochen wird: Es gehört so sehr zum himmlischen Bereich, dass es im unteren dualistischen Bereich nicht



anschaulich gemacht werden kann. Die Transzendenz ist dualistisch scharf gefasst. Weil Erlösung von diesem unteren Bereich wegführt in den oberen himmlischen, ist das Heil immer auf Erden das Fremde, nicht Ausweisbare, Unbegreifliche.

Bei der Schilderung dieses strukturell der Gnosis nahestehenden Dualismus hat unversehens schon ein Stück Christologie die Darstellung mitbestimmt. Diese soll nun mit besonderer Beachtung der Gesandtenaussagen weiter erörtert werden. Dabei lautet eine erste These: So wenig der johanneische Dualismus im Erfahrungsbereich verankert sein mag, so weltenthoben das ewige Leben im vierten Evangelium konzipiert ist, die Christologie des gesandten Sohnes ist für damalige Menschen insofern konkret und der Erfahrung jedermanns zugänglich, als sie einem allgemeinen kulturgeschichtlichen Zusammenhang des Altertums verpflichtet ist, nämlich dem der Nachrichtenübermittlung durch den Boten, d.h. einen Gesandten.<sup>6</sup> Ohne die heutigen Errungenschaften eines geordneten weltweiten Postwesens, von Funk, Radio, Telefon und Fernsehen, war das gesamte Altertum beim Verkehr zwischen zwei räumlich getrennten Personen oder Institutionen auf einen Boten angewiesen. Um Zuverlässigkeit und Autorität im Botenverkehr gewährleistet zu sehen, musste man sich dabei fester institutionalisierter Formen bedienen. Sie prägen das Boteninstitut. Dieses wurde auch unabhängig vom Johannesevangelium auf den Verkehr der Götterwelt mit der Menschenwelt angewendet, und zwar praktisch international, also z.B. auch etwa im Judentum und in der Gnosis. In der Anwendung dieses im Kulturellen beheimateten Boteninstituts auf das Gebiet des Religiösen hat das Johannesevangelium also Vorgänger. Doch soll dies jetzt nicht verfolgt werden, vielmehr soll nur auf die kulturgeschichtlichen Grundelemente der johanneischen Christologie geachtet werden.

Ein Bote aus dem Altertum unterliegt während seines Auftrages einem Drei-Stationen-Weg, nämlich der Aussendung zum Auftrag, der Durchführung des Auftrags und der Rückkehr zum Auftraggeber. Joh 16,28 benennt diese drei Stationen so: «Ich ging vom Vater aus und kam in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.» Wie sind die drei Stationen im einzelnen gekennzeichnet? Die Aussen-

<sup>6</sup> Für diesen Aspekt, wie er im folgenden beschrieben wird, ist die Arbeit von J.-A. Bühner m.E. grundlegend (vgl. A.5).

dung spielt sich am Ort des Auftraggebers ab: Der Gesandte erhält seinen Auftrag, wird zur Loyalität («Gehorsam») verpflichtet und macht sich dann auf den Weg. Da solche Gesandtschaft vom gegenseitigen Vertrauensverhältnis lebt, ist der Gesandte in der Regel ein Mitglied des Hauses, meist ein hochrangiges. Es bedarf nicht viel Blätterns im Johannesevangelium, um zu sehen, wie der Struktur nach sich dieses alles als Selbstaussage Jesu wiederfindet: Der Evangelist versteht Jesus als «einziggeborenen Sohn» (1,18 usw.), womit die Höchstrangigkeit Jesu und sein besonderes Vertrauensverhältnis zum Vater anklingen. Wie häufig redet der Sohn im vierten Evangelium von seinem Werk als einer Gehorsamstat: Mit dem Gehorsam dem Vater gegenüber steht und fällt sein Werk! Auch die Beauftragung spielt mehrfach eine Rolle: Es steht im «Evangelium» im vierten Evangelium, also in 3,16f.: «Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn gab... Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.» Hierher gehören auch solche Stellen wie 5,19 ff.: «Der Sohn vermag von sich aus nichts zu tun, ausser er sieht den Vater etwas tun. Das, was jener tut, das tut gleichfalls auch der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut... Denn wie der Vater Tote auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Auch richtet der Vater niemanden, sondern er hat das gesamte Gericht dem Sohn übergeben, damit alle den ehren, wie sie den Vater ehren.»

Wir kommen zur Durchführung des Auftrages: Sie ist selbst Gehorsamstat. Die Zuverlässigkeit in diesem entscheidenden Punkt ist die Basis für seine Glaubwürdigkeit. Dabei führt er sich in der Regel mit dem Botenspruch ein: Ich bin x, y hat mich gesandt, ich soll z tun...» Häufig geschieht eine Identifikation zwischen dem Boten und dem Sendenden; in jedem Fall: Was er tut, geschieht und gilt, als hätte es der Sendende selbst getan. Dies ist ja vor allem bei Vertragsabschlüssen von grosser Bedeutung. Auch für diesen Zusammenhang sind die Parallelen im Johannesevangelium offenkundig. Natürlich denkt man bei dem Botenspruch bzw. der Selbstvorstellung des Boten an die Ich-bin-Worte im Johannesevangelium. Hier liegt die kulturgeschichtliche Basis, warum der johanneische Christus eigentlich nur sich selbst offenbart und auslegt und dabei sagt, er tue so den Willen des Vaters kund. Diese Einheit von Selbstoffenbarung und Offenbarungsidentität mit dem Vater kommt besonders deutlich dort zum Ausdruck, wo es heisst: «Ich

und der Vater sind eins.» Solche Aussagen darf man nicht im Sinne späterer trinitarischer und ontologischer Metaphysik verstehen, sondern als Funktions- und Autoritätsaussagen, die im Rahmen des Botenverkehrs angesiedelt sind, also die Offenbarungseinheit beinhalten. Natürlich hat diese Grundaussage: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (Joh 14,9) zugleich die grundlegende Bedeutung für die Adressaten der Botschaft, dass ihnen die Gewähr gegeben ist, im Sohn den Vater selbst zu hören.

Endlich ein Wort zur Rückkehr des Gesandten zu seinem Auftraggeber! Im Botenverkehr des Altertums wird so gewährleistet, dass der Sendende erfährt, ob und inwiefern der Bote den Auftrag ausgeführt hat. Auch muss der Gesandte selbst Rechenschaft ablegen über die Durchführung seines Auftrags und sich ggf. der Kritik des Sendenden stellen. Endlich ist die Rückkehr auch darum der natürliche Abschluss für einen Botengang, weil der Gesandte zum Haus des Sendenden gehört, also hier sein Domizil hat. Vergegenwärtigt man sich diesen Zusammenhang, wird verständlich, warum innerhalb des Neuen Testaments nur im Johannesevangelium auf der Rückkehr des Sohnes zum Vater ein solches besonders akzentuiertes Gewicht liegt. Es wird einsichtig, warum das Motiv «Ich gehe fort zu dem, der mich sandte» (7,33; 16,5.17) die Rückkehr Jesu über den Kreuzestod zum Vater bestimmt. Weiter darf man daran erinnern, wie das Vater-Sohn-Verhältnis ständig und grundlegend davon bestimmt ist, dass der Sohn zum Vater gehört und der Sohn nur Gesandter des Vaters ist, weil und insofern er gehorsam ist. Reflektiert nicht das Gebet des scheidenden Gesandten in Joh 17 zu einem Teil die Situation der abschliessenden Rechenschaftsablegung vor dem Sendenden? Auch das «Es ist vollbracht» des Gekreuzigten gibt davon Kunde, wie abschliessend das Gesamtwerk der Sendung noch einmal ins Blickfeld gerät.

Der Vergleich des kulturell vorgegebenen Wegschemas eines Boten mit Grundelementen johanneischer Christologie lässt sich natürlich noch verfeinern. Jedoch ist dies für den vorliegenden Gedankengang zunächst ein zweitrangiges Problem. Wichtiger ist die Erkenntnis als solche zusammen mit der Feststellung, wo dabei die strukturellen Unterschiede liegen. Der erste Unterschied ergibt sich daraus, dass der Botenverkehr sich kulturell gleichsam auf der horizontalen Ebene abspielt: Ein Gesandter zieht z.B. von Jerusalem nach Rom und zurück. Im Johannesevangelium ist dies anders: Hier richtet der Gesandte die Offenbarung aus zwischen der oberen Welt Gottes und der

unteren Welt des Kosmos. Doch wurde schon gezeigt, dass das Altertum dieses kulturell vorgegebene Boteninstitut in breiter Variation auf göttliche Offenbarungsvorgänge angewendet hatte. Allerdings nimmt das Johannesevangelium insofern dabei eine Sonderstellung ein, als es das erste uns bekannte literarische Zeugnis ist, das im dualistischen Weltbild solche Offenbarung allein auf diesen einzigen Gesandten zuspitzt. Sonst ist an und für sich weder im religiösen noch erst recht nicht im kulturellen Bereich die Sendung eines Boten ein singuläres Ereignis. Im Gegenteil: Das Boteninstitut ist generell auf Wiederholung und Daueranwendung angelegt.

Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass das Johannesevangelium nicht etwa die drei Szenen, durch Ortswechsel und Zeitfolge nacheinander geordnet, der Reihe nach schildert, also Jesu Beauftragung im Himmel, seine Auftragsdurchführung auf Erden und seine Rückkehr in den Himmel mit der Rechenschaftsablegung. Vielmehr wird der gesamte Vorgang allein aus der Perspektive der Adressaten der Sendung dargestellt. Das bedingt christologisch: Das Ganze ist nur Selbstoffenbarung des Sohnes im Wort der Selbstvorstellung.

Durch diesen Darstellungsmodus innerhalb des Dualismus gerät der johanneische Christus in eine tiefgreifende Legitimationsproblematik, wovon die Reden über den Rechtsstreit um die Legitimation des Offenbarers mit dem Stichwort der Martyria in 5,31–47; 7,14 ff.; 8,13 ff.; 10,22 ff. Zeugnis ablegen. Der Evangelist hat diese Problematik bewusst noch theologisch gesteigert, wenn er z.B. vor Jesu Offenbarung keine Gotteserkenntnis zulässt, oder wenn er z.B. den Beginn der Auftragsdurchführung, also Jesu Geburt ganz «normal» sein lässt (6,42), wenn er Jesu Rückkehr zum Vater mit seinem Kreuzestod zusammenfallen lässt, oder wenn er die Wunder als Legitimationszeichen ablehnt (4,48), – kurzum: wenn er ausser Jesu Selbstzeugnis schlechterdings nichts zulässt, was den Offenbarungsanspruch stützen könnte. So muss sich Jesus ständig vor den Juden legitimieren, wenn er seinen Heilsanspruch als Offenbarer als Selbstzeugnis ausspricht. Aber nach seiner Legitimation gefragt, kann er nur abermals sein Selbstzeugnis ausrichten. Zwar benennt er formal, wie in solchem Rechtsstreit üblich, zwei unabhängige Zeugen (z.B. den Vater oder seine Werke oder sich selbst), aber bei Licht betrachtet, fallen sie in seinem Selbstzeugnis zusammen. So reizt der Rechtsstreit die Juden, in ihrem Unglauben zu verharren. Ihre so genährte Todfeindschaft gegen Jesus bringt ihm den Tod, den er wiederum als Tor zur Rückkehr zum Vater selbst will.

Eine weitere Konsequenz dieses Darstellungsmodus ist der bekannte Umstand, dass für das Johannesevangelium Sendung und Endgericht zusammenfallen. Dies erweist sich an Texten wie Joh 3,17–21; 5,19–30; 12,31f. usw. Wenn der Gesandte nur einmal kommt, wenn er allein einmal Gottesoffenbarung, zusammenfallend mit seiner Selbstoffenbarung, bringt, ist dies eine notwendige Konsequenz. Der Zusammenhang zwischen der Sendungskonzeption und der Eschatologie wird prägnant und knapp in 3,17f. beschrieben: «Denn Gott sandte seinen Sohn nicht in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet. Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, denn er hat nicht an den Namen des einziggeborenen Sohnes Gottes geglaubt.» Von hierher kann man sagen: Das Johannesevangelium vertritt eine präsentische Eschatologie als Ausdruck der Christologie des gesandten Sohnes.

Von dieser Beobachtung gesondert zu behandeln ist die Frage nach der Zukunft der Glaubenden. Auch diese Zukunft ist konsequent als Folge der Sendungschristologie entfaltet: Der Gesandte wird bei seiner Rückkehr zum Vater die Herrschaft des Teufels zerstören: «Jetzt ist Gericht über die Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden» (12,31). Die Rückkehr des Gesandten über das Kreuz ist also zugleich Destruktion der Teufelherrschaft über die Welt. Damit ist die scharfe Trennung zwischen oben und unten, zwischen Himmel und Welt jedenfalls in der Person Jesu aufgehoben. Dies kann so sein, weil der Gesandte des Vaters – wie es eine grundlegende Aussage des Johannesevangeliums beschreibt – exzeptionell eine besondere Gabe hat: «Wie der Vater Leben in sich hat, so gab er auch dem Sohn, Leben in sich zu haben» (5,26). Damit kann der diabolische Lebensverneiner ihn nicht in die irdische Totenwelt einzwängen. Des Gesandten Rückkehr hat aber nun Konsequenzen für die Glaubenden: «Und ich, wenn ich erhöht bin von der Erde, will ich sie alle zu mir ziehen» (12,32). Also: Der Gesandte, der sich hier offenbart als Auferstehung und Leben (11,25f.), wird die, die dieser Selbstoffenbarung glauben, in ihrer Todesstunde zu sich ziehen in die Höhe, in den göttlichen oberen Bereich fort von der Erde. Ebenso verheißt der scheidende Gesandte den Jüngern, dass er für sie Vorbote zur Bewohnung der himmlischen Wohnungen sein wird und ihnen so ihre endgültige Beheimatung besorgen wird (14,1f.). Erlösung ist ewiges Leben im himmlischen Bereich Gottes. Die Welt kann in diesem dualistischen Konzept nicht Gegenstand der Erlösung sein. Erlösung ist Befreiung der Glaubenden aus

dem unteren Bereich des Dualismus. Der untere Bereich bleibt dann sich selbst überlassen. Er wird – ohne dass das freilich ausgesprochen ist – selbst zugrunde gehen an seiner eigenen Lebensverneinung (8,44). Dementsprechend sind die erlösten Glaubenden im Himmel versammelt, haben also «ewiges Leben». Dieses Heilsgut erhält typischerweise dabei einmal folgende Definition: «Vater, ich will, dass, die du mir gegeben hast, auch dort mit mir sind, wo ich bin, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir verliehen hast, weil du mich vor Grundlegung der Welt liebtest» (17,24). Ewiges Leben ist also Schauen der Herrlichkeit des erhöhten und vollendeten Gesandten.

Dieser Blick auf die Zukunft der Glaubenden stellte sich ein bei der Erörterung der zweiten Konsequenz aus dem Darstellungsmodus der Gesandtenchristologie. Ich kehre zu diesem Thema zurück und benenne eine dritte Konsequenz. Ganz ähnlich wie z.B. Paulus die traditionellen christologischen Hoheitstitel in ein neues Gesamtkonzept seiner *theologia crucis* einordnen kann, so integriert auch der vierte Evangelist alle Hoheitstitel, wie sie ihm überkommen sind, in seine Gesandtenchristologie. Mag es die Semeiaquelle sein, mag es der Passionsbericht sein, mag es der Prolog sein: Sie alle werden nun partielle Aussage in dem Integrationszusammenhang der Gesandtenchristologie.

Hierbei ist noch einmal auf die Ich-bin-Worte einzugehen. Auch sie sind zu einem Teil wohl für den Evangelisten vorgegebene Tradition (6,35; 8,12; 14,6). Solche soteriologische Redeform kennt die Weisheitsliteratur, wenn die von Gott gesandte einladende Weisheit auftritt, und die gnostische Literatur. Das Grundschema ist immer dasselbe: Eingangs steht die Selbstprädikation, deren Funktion bei der Darstellung des Gesandteninstituts benannt wurde. Ihr folgt, nachgeordnet, der Ruf zur Entscheidung, bei dem die Einladung und die Heilszusicherung, die im Johannesevangelium immer auf die Gabe des ewigen Lebens zuläuft, den entscheidenden Akzent trägt. Diese Form ist – wie gesagt – vorgegeben. Wenn in der johanneischen Gemeinde solche Form gepflegt wird, wobei das Ich des Redenden der gesandte Sohn Gottes ist, dann kann man wohl am ehesten vermuten, dass für die johanneische Gemeinde der Paraklet so durch die Glaubenden sprach. Er ist ja als *Christus praesens* in der Gemeinde verstanden (14,16f.25f.). Der Evangelist greift dann solche Prophetenrede auf. Er formt in diesem Stil neue Ich-bin-Worte als Ausdruck seiner Gesandtenchristologie mit der Zuspitzung der präsentischen Eschatologie und z.B. der

Betonung der Lebensgabe als Heilsangebot. Das Ich-bin-Wort, das am prägnantesten das zum Ausdruck bringt, steht 11,25f.: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, ob er auch stirbt; und wer lebt und an mich glaubt, wird niemals sterben.»

*Jürgen Becker, Kiel*