

Ecce homo

Die johanneische Ikone des Menschen

von

THOMAS SÖDING

»Seht, der Mensch«, sagt Pilatus nach der Johannespassion, als er den angeklagten Jesus der Menge präsentiert, um seine Unschuld zu demonstrieren, während die Hohepriester auf seine Kreuzigung drängen (Joh 19,4ff). Der Evangelist hat die Szene gestaltet, um das Bild des Menschen mit dem Bild Gottes zu spiegeln und so die Hoffnung auf ewiges Leben mitten im unmenschlichen Tod des menschlichen Messias zu begründen. Jesus, der als »Mensch« vorgeführt wird, steht, gefoltert und verhöhnt, für alle Menschen, deren Würde verletzt, deren Antlitz entstellt und deren Name in den Schmutz gezogen wird. Jesus tritt dafür ein, dass ihre Würde unantastbar bleibt: Ihr Antlitz soll strahlen; ihr Name soll geachtet werden. Wenn aber die Würde der Menschen mit Füßen getreten, wenn ihr Gesicht entstellt und ihr Name missbraucht, ja ausgelöscht wird – ist immer noch, so Johannes, Gott im Spiel, als dessen Ebenbild jeder Mensch geschaffen ist, dessen Glanz sich auf jedem menschlichen Gesicht spiegelt. Jesus hält für die Menschen seinen Kopf hin; er unterschreibt die Gute Nachricht mit seinem Namen; seine Demut beweist die Würde des Menschen.

1. Menschliche Christologie

Rudolf Bultmann hat in seinem Johanneskommentar, der in den 1930er Jahren seine Form gefunden hat, den hoch politischen und tief theologischen Zusammenhang des *Ecce homo* gesehen:

»Pilatus stellt ihn vor mit den Worten: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, das ist der Mensch! Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Evangelisten ist damit die ganze Paradoxie des Anspruchs Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist es, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden.«¹

¹ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK II), ²¹1986, 510.

An der Schwäche des gefolterten Angeklagten will der römische Richter die Unschuld Jesu erkennen lassen, von der er sich in einem geordneten Verfahren überzeugt hat. Sein »Seht!« aber gibt Jesus schutzlos den Blicken der Masse preis, die seine Kreuzigung fordert. Jesus steht vor Pilatus und vor seinem Volk für die Würde des leidenden Menschen ein, indem er für Gott steht und sich dem Todesurteil aussetzt, das die Hohenpriester und ihre Diener fordern, weil sie meinen, das Gesetz fordere es von ihnen (Joh 19,7); und er steht für Gott ein, indem er für die unverletzliche Würde des leidenden Menschen einsteht, denen er die Hoffnung auf messianische Rettung verbürgt.

Joseph Ratzinger hat im zweiten Band seines Jesusbuches – nach dem Jahrhundert menschenverachtender Ideologien, die im Namen eines neuen Menschen katastrophales Unheil gebracht haben – die anthropologische Dimension der Szene ausgeleuchtet:

»In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In ihm erscheint die Not aller Geschlagenen, Zerschundenen. In seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt. In ihm spiegelt sich, was wir Sünde nennen: wie der Mensch wird, wenn er sich von Gott abwendet und die Weltherrschaft in die eigenen Hände nimmt. Aber auch das andere gilt: Seine innerste Würde kann Jesus nicht genommen werden. Der verborgene Gott bleibt in ihm gegenwärtig. Auch der geschlagene und erniedrigte Mensch bleibt Bild Gottes. Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte. So ist Jesus mitten in seiner Passion Bild der Hoffnung. Gott steht auf Seiten der Leidenden«².

Die Evangelien bauen ein christologisches Paradox auf, Johannes noch intensiver als die Synoptiker. Es scheint, als widerspräche Jesu Menschsein seiner Göttlichkeit. In Wahrheit aber, so das Urteil des Glaubens, ist Jesus ein Vollblutmessias. Das ist der Nerv der Christologie und der Grund aller Hoffnung: dass der Sohn Marias, den alle aus Nazareth kennen, der messianische Sohn Gottes aus Bethlehem ist und dass Gott in diesem Menschen Jesus den Menschen unendlich nahekommt.³ Ernst Käsemann hat zwar die These vertreten, Jesus werde im Johannesevangelium wie ein über die Erde wandelnder Gott gezeichnet.⁴ Tatsächlich ist er voller Vorwissen; er spricht aus der bewussten

² J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, 2011, 233.

³ Vgl. TH. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, 2008, 13f. 53–59. 357f. Häufig wird allerdings geurteilt, Johannes kenne die Bethlehem-Tradition nicht oder stelle sie gar in Abrede, so auch von G. THEISSEN / A. MÄRZ, *Der historische Jesus*, 1996, 158. Die Frage entscheidet sich daran, ob man Johannes an dieser Stelle Ironie zutraut oder nicht.

⁴ E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, (¹1966) ⁴1980, 17. In dieser Spur deutet auch J. BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, 2004.

Einheit mit dem Vater heraus (Joh 10,30). Aber im Johannesevangelium ist mehr als in den synoptischen Evangelien von den Emotionen und Bedürfnissen Jesu die Rede, von seinem Durst, den er am Jakobsbrunnen löschen will, und von seinen Tränen, die er um Lazarus weint, den Freund. Das Menschsein ist für Johannes keine selbstverständliche Voraussetzung, sondern ein Thema der Christologie. Deshalb ist es betont.

Die menschliche Christologie führt dazu, dass Johannes das Geheimnis Jesu wahrte: Er steht inmitten der vielen, die an den Jordan geströmt sind, ohne dass sie ihn erkennen (Joh 1,26), so wie auch der Täufer selbst ihn nicht erkannt hat, bevor er ihm eigens geoffenbart worden ist (Joh 1,31).⁵ Es hat einen tiefen Sinn, dass Jesu Aussehen nirgends beschrieben wird: Jesus ist Mensch unter Menschen, am Jordan und auf Golgatha. Im Text bleibt das Antlitz Jesu verhüllt. So kann es sich wieder und wieder zeigen. Jedes Antlitz eines Menschen kann für das Bild Christi gelten, und Jesus Christus, der Sohn des himmlischen Vaters, wird im Bilde eines jeden Menschen sichtbar. Kein Künstler kann sich eine größere Freiheit, kein Theologe eine stärkere Bindung wünschen.⁶

Dieser Jesus ist nach dem Johannesevangelium der einzige Mensch, der Gott, den Vater »je gesehen« hat (Joh 1,18) und ihn fortwährend »sieht« (Joh 5,19). Deshalb ist das das erste Wort, dass Jesus nach dem Johannesevangelium an die ersten Menschen richtet, die er als seine Jünger berufen will: »Kommt und seht!« (Joh 1,39). Die Aufforderung ist die Einladung an Andreas und einen anonymen zweiten Jünger, ihren Lebensweg fortan mit Jesus zu gehen, indem sie genau hinschauen: Dann sehen sie, was er tut, erkennen, wer er ist, und ahnen, woher er kommt.

Wer zu Jesus kommt, kann unendlich viel sehen. Denn Jesus setzt spektakuläre Zeichen, vom Weinwunder zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus. Alle Zeichen weisen auf ihn selbst und durch ihn auf Gott.⁷ Jesus zieht die Blicke auf sich; ihn lohnt es, anzuschauen; denn Jesus kann man ansehen, wer Gott ist. Nach dem Johannesevangelium weiß und sagt Jesus das selbst. Vor Beginn der Passion resümiert er sein öffentliches Wirken, dass, wer an ihn

⁵ Vgl. K. SCHOLTISSEK, »Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt« (Joh 1.26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus (MThZ 48, 1997, 103–121).

⁶ Vgl. TH. SÖDING, Bild des unsichtbaren Gottes. Helle und dunkle Flecken der biblischen Theologie (Heilige Kunst 2009/2010/2011, 2013, 72–86).

⁷ Zur theologischen Rehabilitierung der »Zeichen« vgl. U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), 1987 (dessen antidoketische Interpretationsrichtung jedoch die zeitliche Priorität des Ersten Johannesbriefes voraussetzt).

glaubt, an den glaubt, und dass, wer ihn sieht, den sieht, der ihn »gesandt« hat (Joh 12,45), weil er »das Licht« ist, »das in die Welt gekommen ist«, damit alle, die an ihn glauben, »nicht in der Finsternis« bleiben (Joh 12,46). Der Glaube an Jesus ist Glaube an Gott, weil der Vater den Sohn gesandt und ihm alles gegeben hat: sich selbst. Deshalb bringt Jesus Gott zu den Menschen. Er macht Gott anschaulich.⁸ Deshalb ist Jesus das Licht, das in der Dunkelheit leuchtet und den Weg zu Gott, zur Wahrheit, zum Leben weist. Der Erste Johannesbrief führt aus: Er lässt Gott hören, er lässt Gott sehen; er lässt Gott berühren (1Joh 1,1ff).

In der Abschiedsrede, die Jesus nach dem Letzten Abendmahl und der Fußwaschung vor seinen Jüngern hält, intensiviert er sein öffentliches Versprechen, weil die Jünger – Thomas an der Spitze – nicht glauben können, dass der Passionsweg Jesu, der über das Kreuz in den Himmel führt, zu ihrem Besten sein soll: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Die Vergangenheitsform ist auf die Erfahrungen geeicht, die Thomas und alle anderen Jüngern auf ihren Wegen mit Jesus bereits gemacht haben: Sie sind nicht zu steigern, weil Jesus schon zeit seines irdischen Lebens die volle »Kunde« von Gott bringt (Joh 1,18). Dass Johannes nicht erzählt, wie Jesus ausgesehen hat, entspricht der Sendung Jesu: Gott sichtbar zu machen, den niemand sehen kann.

Jesus ist nach Johannes aber gerade deshalb derjenige, dem man ansehen kann, wer Gott ist, weil er seinerseits auf den Vater schaut. So weiß er, wer Gott ist. Am Ende des Prologes hat der Evangelist Mose im Blick: Selbst der hat Gott nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut, sondern nur in der Wolke auf dem Sinai und im Rücken oder hinter dem Vorhang der Stiftshütte (Ex 34). Jesus aber ist der eingeborene Sohn Gottes, der selbst Gott ist (Joh 1,1–18). Er hat, wie Mose es vom kommenden Propheten (Dtn 18,15) prophezeit, Gott »von Angesicht zu Angesicht« geschaut (vgl. Dtn 34,10); deshalb kann er authentisch von Gott sprechen und ihn im hellen Licht der Wahrheit zeigen. Weil er sich nicht selbst verleugnet, schaut er auch während seines Lebens fortwährend auf Gott, der allein ihn tun lässt, was der Sohn ohne den Vater nicht tun könnte (Joh 5,20). Den freien Blick auf den Vater hat nur der inkarnierte Logos, der eingeborene Sohn Gottes (Joh 1,17f). Was er vom Vater gesehen hat, verleiht dem Wort Gewicht, mit dem er selbst verschmilzt. Der visionäre Blick, den Jesus als Mensch auf Gott wirft, erschließt ihm Gottes Willen und Gottes Wesen; deshalb kann Jesus sagen und tun, was zählt. Jesus hat Gott beständig im Blick: Er ist ganz Auge. Wer Jesus beschreiben will, muss seinem Blick folgen und schaut dann durch ihn, mit ihm und in ihm Gott, den Vater. Das macht die johanneische

⁸ »Anschauliche Christologie« ist die hermeneutische Kategorie, die Erik Peterson noch vor seiner Konversion in seiner Johannesexegese gewonnen hat: E. PETERSON, *Johannesevangelium und Kanonstudien*, hg. von B. NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 3), 2003, 147ff.

Jesusbiographie sichtbar; gerade der Verzicht, seinen Körper zu beschreiben, macht sein Fleisch, den Ort des göttlichen Wortes (Joh 1,14), als Medium des göttlichen Lebens erfassbar (Joh 6,51–56).

Diese ebenso sarkische wie pneumatische Christologie des Menschen Jesus setzt eine Anthropologie frei, die alle Ideologien entzaubert und der Wahrheit über die Menschen, ihr Leben, ihr Leiden, ihre Liebe, ihre Not und Hoffnung Bahn brechen soll. Weil Jesus »wusste, was im Menschen war«, entzieht er sich in Jerusalem denen, die ihm vielleicht allzu schnell zujubeln wollen (Joh 2,23ff). Weil er »wusste, dass sie kommen wollten, ihn zu packen, um ihn zum König zu machen« (Joh 6,15), entzieht er sich in Galiläa denen, die nur das Beste für ihn und von ihm wollen. Aber er entzieht sich ihnen nicht, ohne sich ihnen neu zuzuwenden: in den Zeichen, die ihre menschliche Not in göttliche Herrlichkeit verwandeln, vollendet in der Auferstehung, die ihren Tod verwandelt. Jesus, so hat Rudolf Bultmann interpretiert, zeigt den Menschen dadurch, dass er sich ihnen entzieht, wenn sie in Wahrheit suchen, wenn sie kommen wollen, um ihn zu ihrem König zu machen.⁹ Jesus ist auf der Suche nach den Menschen; er sucht sie, indem er ihrer Suche einen Sinn gibt. Deshalb ist er nach der johanneischen Überlieferung »der Weg und die Wahrheit und das Leben«; deshalb gelangt niemand ohne und jeder durch ihn auf den Weg zu Gott (Joh 14,6).¹⁰

2. Menschliche Soteriologie

Weil Jesus nach Johannes *der Weg* zu Gott ist, jenseits aller Konkurrenzen von Religionen und Kulturen, bahnt er so viele Wege zu Gott, wie Menschen leben. Das Vierte Evangelium zeigt ihn zeit seines Lebens auf dem Weg; er legt nach Johannes noch größere Strecken zurück als nach den Synoptikern, weil er ständig zwischen Galiläa und Jerusalem hin- und herpendelt. Das Evangelium konzentriert sich auf wenige Szenen, an denen die Gläubigen im Rückblick besonders deutlich erkennen können, dass Jesus der messianische Gottessohn ist, der zur Rettung in die Welt gekommen ist (vgl. Joh 20,30f). Desto aussagekräftiger

⁹ BULTMANN, Johannes (s. Anm. 1), 158.

¹⁰ Vgl. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), 2004, 143–153. Skeptisch unter dem Blick ihrer interkulturellen Kommunikationskompetenz betrachtet die johanneische Christologie hingegen P. G. KIRCHSCHLÄGER, *Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen* (HBS 63), 2010. Tatsächlich ist das Johannesevangelium der Lackmustest auf die Kommunikationsfähigkeit des – christologisch konkretisierten – Monotheismus.

tiger sind die paradigmatischen Szenen. Jesus geht an alle möglichen – und unmöglichen – Orte, um dort sein Gesicht, die Ikone Gottes, sehen zu lassen und sein Evangelium, das Wort Gottes, zu Gehör zu bringen. Der Spannungsbogen ist so groß, wie er unter den Bedingungen historischer Plausibilität größer kaum sein könnte. Gerade das ist programmatisch. Jesus geht auf eine Bauernhochzeit zu Kana (Joh 2,1–12) und in den Tempel von Jerusalem (Joh 2,13–22), er geht an den Teich Bethesda, wo er den Gelähmten (Joh 5,1–18), und an den Teich Schiloach, wo er den Blindgeborenen heilt (Joh 9,1–12); er geht auf das offene Feld am See Genezareth (Joh 6,1–15) und in die Synagoge von Kapharnaum (Joh 6,22–59); er geht ans Grab des Lazarus in Bethanien (Joh 11); er geht schließlich an den Ölberg und auf den Kreuzweg nach Golgotha. Er geht an all diese Orte, um Menschen zu erreichen, wo sie leben und wo sie sterben. Jeder dieser Wege und sein Weg insgesamt sind ein Ausdruck der Menschlichkeit Jesu, der die Menschlichkeit von Menschen, ihr Leben als Kinder Gottes, würdigen und ihr Leben mit Gott verbinden will. Zum Schluss zieht Jesus, gefangen und gefoltert, im Haus des Hannas Bilanz, dass er »im Geheimen nicht gelehrt«, sondern »öffentlich vor der Welt gesprochen« habe, und zwar dadurch, dass er mit der »Synagoge« und dem »Tempel« jene Orte aufgesucht habe, »wo alle Juden zusammenkommen« (Joh 18,20).¹¹ Der Gegensatz zwischen Freimut (παρησιᾶ) und Geheimniskrämerei (ἐν κρυπτῷ) erklärt sich nach Johannes aus der Zuwendung Gottes zu den Menschen selbst, dessen Auge und Ohr, dessen Mund und Gesicht, dessen Name Jesus selbst ist; er erklärt sich auch aus der von Gott gegebenen Fähigkeit der Menschen, sich von Gott erreichen zu lassen. Jesus spricht gezielt Gesunde und Kranke an, Sünder und Gerechte, Einzelne und größere Mengen, Freunde und Feinde, Arme und Reiche. Er kommt mit ihnen ins Gespräch – nicht über alles und jedes, sondern den einen und einzigen: über Gott und die Welt, in der sie ihren Platz finden sollen, um zu Gott zu finden.

Jesus geht den Weg seines Lebens und Sterbens, um den Menschen, mit denen er in Berührung kommt, Lebenswege als Glaubenswege zu bahnen, die von schwierigen oder günstigen Ausgangspositionen aus durch tiefe Krisen zur Begegnung mit Gott, ja zur Einigung mit ihm führen. Drei Momente strukturieren die Prozesse, die durch den Weg und auf dem Weg Jesu entstehen. Erstens: Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, an dem der Weg zu Gott nicht beginnen könnte – weil Gott immer schon dort ist und Jesus sich auf den Weg macht, dort zu sein, wo er gebraucht wird. Zweitens: Es gibt keinen Weg zu Gott, der nicht durch eine tiefe Krise führte – weil Gott immer größer ist als

¹¹ Vgl. TH. SÖDING, Öffentliche Lehre. Orte der Theologie im Horizont des Johannesevangeliums (in: N. METTE/M. SELLMANN [Hg.], Religionsunterricht als Ort der Theologie [QD 247], 2012, 138–172).

jede menschliche Gottesidee und kein Mensch ohne Umkehr die Wahrheit seines Lebens entdecken kann. Drittens: Es gibt keine Krise im Verhältnis zu Gott, die Gott nicht zum Guten wenden könnte – weil Gott Liebe ist (1Joh 4,8.16; vgl. Joh 3,16).

2.1. Ausgangspunkte

Die Ausgangspunkte der Glaubenswege, die Jesus nach dem Johannesevangelium bahnt, sind alltägliche oder festliche, religiös und moralisch ambitionierte oder prekäre, gesundheitlich schwierige oder günstige, sozial und politisch heikle oder gefestigte Lebenssituationen; durch seine Präsenz macht er sie zu Schnittstellen der Gottesbeziehung. Das Spektrum ist denkbar weit, nicht nur geographisch und kulturell, sondern auch spirituell und ethisch.

Die ersten, die den Weg zu Jesus finden, sind nach dem Evangelisten Johannes Jünger des Täufers Johannes, die von ihrem Lehrer selbst auf Jesus hingewiesen werden (Joh 1,29.35ff).¹² Sie haben den denkbar besten Ausgangspunkt, weil sie zu demjenigen gehören, der als Zeuge Jesu von Gott selbst eingesetzt worden ist (Joh 1,6ff) und die Aufgabe energisch erfüllt (Joh 1,19–34). Sein Hinweis auf Jesus als »Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt« (Joh 1,29), leitet seine eigenen Jünger in die Schule Jesu (Joh 1,35). Nach einem später überlieferten Zeugnis sieht er sich als »Freund« des Bräutigams (Joh 3,29). Die ersten, die sich auf den Weg machen, Andreas und ein anderer, ungenannter Jünger, sprechen andere an und nehmen sie mit, ihre Geschwister und Bekannten (Joh 1,35–51). Sie alle sind privilegiert: durch ihre natürlichen Beziehungen wie durch ihre religiösen Interessen und Einsichten; sie alle nutzen ihre Privilegien aber, um sie anderen zugänglich zu machen. Johannes der Täufer löst eine Kettenreaktion aus, weil seine Jünger sich selbst zu einem Schulwechsel entschließen und aktiv dafür werben, dass andere es ihnen nach tun. Die Konversion ist ein Bildungsereignis.

Am anderen Ende der Strecke stehen »Griechen«, die via Philippus zu Jesus wollen (Joh 12,20–36). Es handelt sich nach einigen Deutungen um Diasporajuden, eher aber doch um »Heiden«, die als Gottesfürchtige¹³ in Jerusalem einen Jünger mit griechischem Namen konsultieren; auch ihnen wird ein Zugang geöffnet, allerdings noch nicht sofort, sondern erst nach Jesu Tod und Auferste-

¹² Vgl. A. MEYER, Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (FzB 103), 2005.

¹³ Vgl. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium (1994; in: DERS., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I [WUNT 307], 2013, 297–338).

hung, weil erst dann sein Lebensweg als Jude so vollendet sein wird, dass auch die Heiden hinzutreten können.

Innerhalb dieses breiten Spektrums bauen sich starke Kontraste auf. Das erste Glaubensgespräch, das Jesus nach Johannes führt, findet nachts in Jerusalem mit Nikodemus statt, einem Mann, Pharisäer, Mitglied des Hohen Rates und »Lehrer Israels«, wie Jesus selbst ihn charakterisiert (Joh 3,10), das zweite mittags am Jakobsbrunnen mit einer Samariterin, einer Frau mit Vergangenheit (Joh 4,18). Das erste Gespräch dreht sich um die große Hoffnung Israels, einen neuen Zugang zu Gott zu gewinnen, das zweite um die Spannungen zwischen Juden und Samaritern, die aus einer gemeinsamen Geschichte resultieren und nur durch einen eschatologischen Neueinsatz gelöst werden können. Das erste Gespräch führt die Notwendigkeit und Möglichkeit der Wiedergeburt aus Wasser und Geist (Joh 3,3ff), das zweite die Verheißung der Anbetung im Geist und in der Wahrheit vor Augen (Joh 4,22ff), die den schwelenden Konflikt zwischen Jerusalem und dem samaritanischen Tempel auf dem Garizim oberhalb des Jakobsbrunnens löst.

Innerhalb dieser Kontraste zeichnen sich kräftige Farben ab.¹⁴ Nach Joh 5 heilt Jesus einen Gelähmten am Teich Bethesda, der sich in einer verzweifelten Lage befindet, weil er, bereits seit 38 Jahren erkrankt, ganz nahe am Wasser sich befindet, das ihm Heilung verspricht, wenn es (wie ein Zusatz sagt) vom Engel des Herrn in Bewegung versetzt wird, aber den Wettlauf um den ersten Platz, der allein Gesundung verspricht, immer verlieren muss (Joh 5,1–7). Dieser Kranke klagt, »keinen Menschen« zu haben, der ihn zur Quelle der Heilung trägt (Joh 5,7); Jesus hingegen bietet sich als der Mensch an, der Hilfe bringt. Aber er ist nicht auf die Heilquelle angewiesen; deshalb nimmt er auch keinem anderen den Platz weg, wenn er an Ort und Stelle, rein durch sein Wort, die Gesundung wirkt (Joh 5,8). Nach Joh 9 heilt Jesus einen Blinden am Teich Schiloach, der bereits von Geburt an nicht sehen konnte. Das Vorurteil, mit dem er leben muss, bringen ausgerechnet die Jünger zum Ausdruck, dass er nämlich seine eigene Schuld oder die seiner Eltern büße (Joh 9,2):¹⁵ Sie pervertieren das Gerechtigkeitsdenken der Bibel. Zwar macht Sünde krank; deshalb heilt Jesus nach den synoptischen Evangelien den Gelähmten, nicht ohne ihm seine Sünden zu vergeben (Mk 2,1–12 parr.). Aber der Umkehrschluss ist zynisch. Deshalb weist Jesus die Jünger zurecht, indem er auf die Offenbarung der »Werke Gottes« verweist, die sich ereignen soll (Joh 9,3). Der Plural »Werke« fällt auf.

¹⁴ Vgl. M. LABAHN, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), 1999, 213–264 (Joh 5). 305–377 (Joh 9).

¹⁵ Die religiösen Hintergründe im Denken von Ursachen und Wirkungen beleuchtet M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), 2009, 632ff.

Der Blindgeborene wird zum Demonstrationsobjekt seiner selbst: Gott will, dass er lebt; und Gott will, dass er gesund wird. Die Heilung, die Jesus wirkt, bestätigt beides.

Im Überblick lassen die wenigen Beispiele, die stark zu vermehren wären, erkennen, dass es für Jesus nach dem Johannesevangelium keine Lebenssituation gibt, die von Gott abgeschnitten, verworfen oder verachtet würde. Der Weg zu Gott kann an jedem Punkt des Lebens beginnen, weil Gott der Eine und Jesus der Gute Hirte ist, der die Schafe in Gottes Herde zusammenführt (Joh 10,1–21), sowohl die aus dem eigenen Stall als auch diejenigen, die nicht aus dem eigenen Stall stammen, also wohl Juden und Heiden (Joh 10,15). Kein Mensch ist von Gott vergessen; Jesus setzt für alle, die Gott sammelt, sein Leben ein (Joh 11,45–53). Jesus geht den Weg seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferstehung, um die Menschen zu finden, die immer dort, wo er sie anspricht, den Weg zu Gott neu beginnen können. Die günstigsten Voraussetzungen erweisen sich als die schwierigsten, die schlechtesten als die aussichtsreichsten. Beides hängt an der Revolution der Liebe, die Jesus ausruft.

Freilich erreicht Jesus mit seinen einladenden Gesten lange nicht alle. Die Heiden bleiben noch im Hintergrund, stehen aber schon im Blick der wogenden Ährenfelder, die geerntet werden (Joh 4,35–38). Aber in Israel sind es mit den Pharisäern¹⁶ und den Hohenpriestern¹⁷ gerade die jüdischen Eliten, die sich ihm verweigern (Ausnahmen wie Nikodemus und Joseph von Arimathäa bestätigen die Regel); überdies verschweigt Johannes weder die Gleichgültigkeit noch die Ablehnung eines großen Teils im jüdischen Volk. Dieses Nein zu Jesus bleibt gegenüber dem Ja, das Menschen ihm im Glauben schenken, bestehen und läuft im Untergrund des Evangeliums mit.

2.2. Krisen

So groß die Bereitschaft und Fähigkeit Jesu ist, überall, wo Menschen leben, die Gottesliebe zu entzünden, so groß sind die Krisen, die auf dem Weg zu Gott durchlaufen werden müssen. »Kritik«, Unterscheidungsfähigkeit, ist ein Strukturprinzip johanneischer Theologie.¹⁸ Das kritische Moment ergibt sich daraus, dass mit Jesus das Wort Gottes in der Welt zu hören ist, die aber anderes im Sinn

¹⁶ Vgl. M. MARSHALL, *The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts* (FRLANT 254), 2014.

¹⁷ Vgl. R. METZNER, *Kaiphäs. Der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung* (AJEC 75), 2010.

¹⁸ Das Standardwerk ist J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, 1964.

hat und weder die Größe des verheißenen Heils zu begreifen noch den Abgrund unmenschlicher Schuld und Not auszuloten vermag, wenn nicht Gott es ihnen nahebrächte. Dazu müssen die Menschen sich wandeln.

Für die Jünger steht zu Beginn die Krise des Nathanaël (Joh 1,45f).¹⁹ Er wird von Philippus, einem Zugpferd der Jesusmission von Beginn an, angesprochen, der ihm »Jesus von Nazareth, den Sohn des Joseph«, als Messias vorstellt, »über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben« (Joh 1,45). Nathanaël repliziert kühl, mit der Frage, was »aus Nazareth schon Gutes kommen« könne (Joh 1,45). Der Grund liegt für einen gebildeten Juden auf der Hand: Nazareth ist so klein, dass der Ort in der ganzen Bibel Israels nicht ein einziges Mal erwähnt wird. Der Messias kommt aus Bethlehem (vgl. Joh 7,42). Wie kann dann Jesus von Nazareth der Messias sein? Die Skepsis des Nathanaël ist wohl begründet. In der Synagoge von Kapharnaum wird der Einwand variiert: Von Jesus seien »Vater und Mutter« bekannt: »Wie sagt er, dass er aus dem Himmel herabgestiegen sei?« (Joh 6,42). Hier wird aus dem Menschsein Jesu ein Einwand gegen seine göttliche Sohnschaft abgeleitet, dort aus der Heilsgeschichte Israels ein Argument gegen die Heilsmittlerschaft Jesu. Beide Beobachtungen sind richtig – nur dass es nach Johannes zu entdecken gälte, dass der Sohn Gottes in seiner Familie Mensch geworden ist und als Messias, der in Bethlehem geboren wurde, aus Nazareth kommt. An beiden Eckpunkten zeigt sich genau jenes Geheimnis Jesu, das den Bekannten als den Unbekannten und den Unbekannten als den Bekannten entdecken lässt – wie es einem vom Evangelisten zitierten jüdischen Dogma entspricht, das er jüdischen Skeptikern in den Mund legt: Niemand wisse, woher der Messias kommt, während bei Jesus jeder wisse, woher er sei (Joh 7,27). Das einzige Problem sowohl Nathanaëls als auch der Jerusalemer Disputanten ist ihr Halbwissen. Sie bohren nicht tief genug. Wenn sie zum Glauben kommen, können sie bei ihren Prinzipien bleiben, müssen aber ihren Blick weiten. Würde Jesus ihnen Kritik ersparen, nähme er sie nicht ernst.

Die Krise der Jüngerschaft wird sich im Laufe der Zeit zuspitzen. Die Brotrede, die Jesus in Kapharnaum hält und (nach dem kanonisch gewordenen Endtext) so entwickelt, dass die Eucharistie in den Blick gerät, das Trinken des Blutes und das »Kauen« des Fleisches Jesu (Joh 6,51–59), führt zu einer Spaltung. Viele Jünger sagen, Jesu Wort sei ihnen zu »hart« (Joh 6,60). Petrus hingegen bekennt für die Zwölf: »Du hast Worte ewigen Lebens« (Joh 6,66). Doch auch er wird die Krise der Passion nicht unbeschadet überstehen und Jesus ver-

¹⁹ Vgl. S. A. HUNT, Nathanael. Under the Fig Tree on the Fourth Day (in: DERS. u. a. [Hg.], *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* [WUNT 314], 2013, 189–201).

leugnen (Joh 18,16–27); Judas, »einer der Zwölf«, wie es auch bei Johannes heißt (Joh 6,71), wird ihn gar ans Messer liefern (Joh 18,2f.5).

Nikodemus hat eine ähnlich gute Ausgangsposition wie Nathanaël. Als Pharisäer hütet er Israels Gesetz; aufgrund der »Zeichen«, die Jesus in Jerusalem gesetzt hat, sieht er in ihm einen von Gott gesandten Lehrer (Joh 3,2), einen Messias *in spe*. Doch gerade deshalb versteht er die einfache Wahrheit nicht, die Jesus ihm sagt: dass dies alles nichts nutzt, wenn er nicht bei sich selbst anfängt und alles auf die Möglichkeit setzt, noch einmal neu anfangen zu können, mit einem neuen Leben, das ihm von Gott selbst geschenkt wird. Jesus konfrontiert ihn mit der Notwendigkeit der Wiedergeburt aus »Wasser und Geist« (Joh 3,3,5). Nikodemus reagiert nur mit Fragezeichen; er versteht nicht, wie es möglich sein soll, neu geboren zu werden (Joh 3,4; vgl. 3,9). Darauf setzt Jesus zu einer langen Erklärung an (Joh 3,10–21) – auf die Nikodemus in der johanneischen Erzählung nicht zu antworten vermag. Seine Geschichte läuft aber durch das gesamte Evangelium hintergründig weiter, bis sie erst am Grab zu einer paradoxalen Pointe findet.²⁰

Bei der Samariterin geht alles viel schneller²¹ – obwohl (oder weil) sie viel weiter weg von Jesus ist. Sie geht bewusst auf Distanz: Er ist ein Mann, sie eine Frau; er ist Jude, sie Samariterin (Joh 4,9); die Jünger, als sie zurückkommen, wundern sich, »dass er mit einer Frau sprach« (Joh 4,27). Jesus aber hatte die Distanz mit der Bitte an sie zu überbrücken begonnen, ihm Wasser zum Trinken zu schöpfen – das zum Bild des Lebenswassers Jesu selbst wird (Joh 4,1–15; vgl. 7,38). Zur Krise wird die Aufdeckung ihrer Lebenssituation (Joh 4,16f). Nach alter Auslegung ist die Ehekarriere der Frau, die »fünf Männer« gehabt hat und jetzt einen hat, der nicht ihr Mann ist, allegorisch zu verstehen: Sie spiegele das samaritische Schisma, zu dem es trotz der Gemeinsamkeiten in den fünf Büchern der Tora gekommen ist.²² Im gesamten Gespräch leugnet Jesus mit keiner Silbe den theologischen Primat Israels, der an den Tempel gebunden ist (Joh 4,21); aber er demütigt die Frau nicht, sondern konfrontiert sie mit der Wahrheit ihres Lebens, um sie für die Wahrheit Gottes aufzuschließen.

²⁰ Vgl. C. R. KOESTER, Theological Complexity and the Characterization of Nicodemus in John's Gospel (in: CH. W. SKINNER [Hg.], Characters and Characterization in the Gospel of John [LNTS 461], 2013, 165–218).

²¹ Vgl. F. A. JUNG, »Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr habe« (Joh 4,15). Die Samariterin am Jakobsbrunnen als Paradigma für »Katechese in veränderter Zeit« (in: TH. SCHMELLER u. a. [Hg.], Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. FS J. Gnllka, 2008, 319–344).

²² Zur Diskussion vgl. U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), ³2004, 101.

Auch die Geheilten werden in Dispute verstrickt, die ihnen alles abverlangen – allerdings nicht von Jesus, sondern von ihren Zeitgenossen. Der Erste, vom Teich Bethesda, ist am Sabbat geheilt worden (Joh 5,9), und wird deshalb von »den Juden« ins Verhör genommen, zu sagen, wer ihn therapiert und damit gegen das Arbeitsverbot verstoßen habe (Joh 5,12). Ähnliches erlebt der Blindgeborene nach seiner Heilung (Joh 9,10–17). Auch seine Eltern werden verhört. Aber sie haben Angst; sie wollen sich aus der Affäre ziehen (Joh 9,18–23) und lassen ihn alleine stehen, weil er »alt genug« sei, »für sich selbst« zu sprechen (Joh 9,21). Beide Krisen zeigen, dass es mit der körperlichen Heilung längst nicht getan ist, sondern dass die entscheidende Auseinandersetzung erst beginnt: sie mit Gott zu verbinden. Das ist beispielhaft für alle Glaubenskrisen, von denen Johannes erzählt, weil der Glaube grundstürzend neu ist, zutiefst menschlich und ganz von Gott bestimmt. Die Größe der Liebe spiegelt sich in der Größe der Krise; und die Krisen entsprechen genau dieser Liebe.

Das kritische Moment trifft nicht nur diejenigen, die auf dem Weg zu Jesus sind, sondern auch diejenigen, die sich von ihm abwenden. Sie werden von Jesus scharf kritisiert, indem sie an ihre eigenen Gesetze, an ihre eigene Bibel, an ihren eigenen Glauben erinnert werden. Diese Kritik, häufig als antijüdisch beurteilt, ist aber in der johanneischen Theologie nicht ein Ausdruck der Verwerfung, sondern des Werbens um diejenigen, die sich Jesus verweigern – und die erst die volle Distanz ihrer Ablehnung ermessen müssen, bevor es zu einer neuen Begegnung kommen kann. Die Krise ist notwendig, weil der Weg des Glaubens zur Begegnung mit Gott führt, der in seiner Liebe der ganz Andere ist; er weckt in den Menschen nicht nur die Sehnsucht, unbedingt geliebt zu sein; er löst auch den Widerstand gegen seine Liebe aus, komme der aus der Sorge von Menschen, nicht liebenswürdig zu sein, oder aus ihrem Unwillen, von der Liebe eines anderen abhängig zu sein, oder auch von ihrer Ungläubigkeit, Gott könne Menschen lieben, die ihn und sie hassen.

2.3. Ziele

Die Krisen, die Jesus auslöst, sollen nicht in den Untergang, sondern zur Rettung führen. Dort, wo er Anknüpfungspunkte markiert und Probleme aufgedeckt hat, wird auch das Ziel eines Glaubens sichtbar, der – schon hier und jetzt – das ewige Leben begründet.

Bevor der skeptische Nathanaël zu Jesus kommt, wird er von ihm – in Anbetracht seiner Zweifel wegen Nazareth – als »wahrer Israelit« identifiziert (Joh 1,47); dadurch fühlt er sich in einer Weise erkannt, dass er Jesus erkennt: den »Rabbi« als »Sohn Gottes« und »König von Israel« (Joh 1,49). Das kann Jesus aufnehmen und »Größeres« verheißen: die Erfüllung von Jakobs Traum

von der Himmelsleiter (Gen 28,12–15) durch den Menschensohn, der auf der Erde ist und mit Gott in bleibender Verbindung steht (Joh 1,51).

Die Jünger werden ihre tiefste Krise in der Passion erleben, die Johannes – konsequent – als Weg Jesu in das Leiden hinein und durch das Leiden hindurch erzählt.²³ Sie wollen nicht, dass Jesus stirbt – was im Protest des Petrus gegen die Fußwaschung zum Ausdruck kommt (Joh 13,6.8). Mehr noch: Sie haben die namenlose Angst, dass Jesus sie durch die Auferstehung, die er ankündigt, im Stich lässt und sie in der Welt zurücklässt, während er zum Vater im Himmel geht (Joh 14,1.5.8). Jesus aber macht sein Versprechen wahr, indem er – trotz ihres Versagens – nach Ostern zu ihnen kommt (Joh 20,19–29; vgl. 21,1–23); dadurch verbürgt er sein endgültiges Kommen, das die Vollendung bringt (Joh 14,3).

Früher bereits löst sich die Spannung bei Nikodemus. Nach dem langen Gespräch, das seine Glaubenssuche und seine Glaubenskrise aufdeckt, kommt er noch zweimal wieder auf die Bühne der Erzählung. Im Hohen Rat plädiert er für Recht und Gerechtigkeit, gegen eine vorschnelle Verurteilung Jesu (Joh 7,50f); am Ende ist er mit Joseph von Arimathäa am Grab Jesu und bringt »hundert Pfund«, eine riesige Menge, an Myrrhe und Aloë, um Jesu Leichnam zu salben und ehrenvoll zu bestatten (Joh 19,39). Dieser letzte Dienst ist ein stummes Bekenntnis.

Die Samariterin, sein Gegenüber, ist ungleich schneller. Sie erkennt, nachdem Jesus sie mit der traurigen Wahrheit ihres Lebens konfrontiert hat, dass Jesus »Prophet« ist (Joh 4,19). Mit dieser Einsicht öffnet Jesus ihr die Tür, um sie zum Messiasglauben zu führen, den sie auch als Samariterin teilt (Joh 4,25). Jesus bestätigt ihr Bekenntnis (Joh 4,26) und offenbart sich dadurch nicht nur als der jüdische, sondern auch als der samaritische Messias – der den Glauben über die Partikularität von Religionen in die Wahrheit des Geistes einführt. Dem müssen die Jünger dienen, ohne dass sie ihre Position mit der Jesu verwechselten. Umgekehrt wird die Samariterin zwar mit der Christusfrage die Glaubensbotin ihres ganzen Landes (Joh 4,29), stößt aber dadurch eine Begegnung an, die nicht mehr von ihrer Erfahrung und Einsicht abhängig bleibt, sondern durch das Wort Jesu selbst stimuliert wird (Joh 4,39ff). Die Samariter antizipieren ein Bekenntnis, zu dem die Jünger Jesu noch nicht vorgestoßen sind: dass Jesus »der Retter der Welt« ist (Joh 4,42).

Nicht ganz so weit führen die Erkenntniswege der Geheilten. Der, dessen Lähmung Jesus kuriert hatte, wird von ihm noch einmal angesprochen und angehalten, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht am Ende noch Schlimmeres

²³ Vgl. TH. SÖDING, *Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes* (Communio 39, 2010, 23–32).

passiert (Joh 5,14). Darauf kann der Mann »den Juden« die Auskunft geben, die er vorher nicht zu geben wusste: dass Jesus ihn geheilt habe (Joh 5,15).²⁴ So kann der Streit um die Sabbatheilung ausgetragen werden, der Jesus die Gelegenheit zu der Erklärung gibt, im Auftrag und im Recht Gottes gehandelt zu haben (Joh 5,16–47). Klarer stellt sich der, dessen Blindheit Jesus geheilt hatte, auf seine Seite. Gegen das Insistieren der Pharisäer auf einer optischen Täuschung steht er zu seiner Heilung und nennt seinen Arzt, dessen Namen er nicht kennt, einen Propheten (Joh 9,8–17); ins Verhör genommen, steht er zu seiner Erkenntnis, dass die Heilung nicht vom Bösen ist, sondern von Gott kommt – und nimmt dafür, wie Johannes nicht ohne Anachronismus erzählt, sogar den Abschluss aus der Synagoge in Kauf (Joh 9,24–34).

So sehr sich allen, mit denen Jesus eine Geschichte des Glaubens anfängt, der Horizont der Vollendung öffnet, bleibt das Problem derer, die sich weigern. Für sie tritt Jesus nach Joh 17 in seinem Gebet ein.²⁵ Er betet zuerst für sich selbst (Joh 17,1–8), dann für seine Jünger (Joh 17,9–19) und schließlich für alle, die »durch ihr Wort an mich glauben« (Joh 17,20–26). Das Gebet Jesu öffnet mithin für alle Zeit eine Zukunft für diejenigen, die nicht an ihn glauben, aber deshalb nicht abgeschrieben werden, sondern im Gebet angenommen sind, so dass für sie jederzeit die Möglichkeit besteht, zum Glauben zu finden. In dieser Perspektive ist zwar weder das Nein der meisten Juden zu Jesus gewürdigt noch die bewusste Abkehr vom Glauben, die überzeugte Anhängerschaft einer anderen Religion oder das Desinteresse an Gott eingefangen. Aber das Gebet zielt auf eine »Einheit«, die dem einen Gott entspricht und sich futurisch-eschatologisch so vollendet, dass die Jüngerschaft Jesu präsentisch-eschatologisch von ihr geprägt ist und sie offenhält.

Johannes erzählt Beispielgeschichten eines Glaubens, der sich entwickelt. Diese Geschichten sind von der bleibenden Zuwendung Gottes zu denen bestimmt, die eine Krise durchmachen. Es gibt keinen Heilsautomatismus, weil die Wahrheit frei macht (Joh 8,32), aber es gibt einen Heilsuniversalismus, der in Gottes Liebe zur Welt begründet ist (Joh 3,16). Deshalb gibt es für Menschen immer einen Ausweg: Jesus hat die Grenze des Todes durchschritten, um diejenigen zu Gott zu bringen, die sich den Weg zu Gott führen lassen. Diese Menschlichkeit einer kritischen Soteriologie passt genau zur Theologie der Liebe Gottes, die nicht nur im Johannesevangelium (Joh 3,16), sondern auch im Er-

²⁴ Teils wird der Geheilte von der Forschung als Denunziant angesehen, so von R. METZNER, *Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens* (ZNW 90, 1999, 177–193). Dagegen argumentiert J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, 2013, 191.

²⁵ Vgl. K. SCHOLTISSEK, *Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1–26* (TrThZ 109, 2000, 199–218).

sten Johannesbrief (1Joh 4,8.16) entwickelt wird.²⁶ Der Heilsuniversalismus hat bei Johannes den hermeneutischen Primat. Er steht nicht unter der Bedingung des Dualismus, vielmehr ist er seinerseits eine Funktion des Universalismus: Er schützt ihn sowohl vor einem partikulären Denken, das Zäune errichtet, wo Mauern fallen sollten, als auch vor einer Zwangsbeglückung, die der Freiheit des Glaubens widerspräche. Der Universalismus wird durch den Dualismus nicht eingeschränkt, sondern eingeschräfft. Jesus vollendet, was Gott in der Schöpfung gut gemacht und mit ihr seinen Geschöpfen verheißen hat: die Einheit mit ihm.

3. Menschliche Kosmologie

Das Johannesevangelium hat eine profilierte, aber strittige Kosmologie. Es setzt schöpfungstheologisch ein (Joh 1,1–4). Der Prolog²⁷ greift noch hinter Gen 1,1 zurück, indem er den Anfang aller Anfänge benennt, der in Gott selbst zu finden ist. Die Vorstellung, dass die »Weisheit« eine kreative Kraft Gottes selbst ist, begegnet bereits in den »Schriften« des Alten Testaments (Hiob 28; Spr 8–9; Sir 24; Weish 7,22–9,19; Bar 3,15–38).²⁸ Sie ist theologisch und anthropologisch begründet. Zum einen muss Gott selbst der Welt einen Sinn eingestiftet haben; sonst könnten sich weder Mensch noch Tier orientieren und weder Fauna noch Flora entwickeln; zum anderen sind die Menschen, die zu Liebhabern der Weisheit werden, kreativ: Weil sie erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, können sie, von Gott geleitet, ihrerseits Zusammenhänge erkennen und stiften. Dass der eine und einzige Gott die Welt erschafft, ohne seine Einzigkeit

²⁶ Vgl. E. E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT 2/197), 2005.

²⁷ Vgl. J. ZUMSTEIN, L'Évangile selon Saint Jean (1–12) (CB.NT IVa), 2014, 47–69. Die Auslegung des Prologes muss auf der Stufe des Endtextes das Problem lösen, ob die Verse 1–13 durchgehend vom *logos asarkos* sprechen (so u. a. H. LAUSBERG, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes [NAWPGH, 1984, 189–279]), oder bereits ab Vers 4 (F. MOLONEY, Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel. John 1–4, 1993, 27), ab Vers 5 (K. WENGST, Das Johannesevangelium I [ThKNT], 2000, 41) oder ab Vers 10 (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments II, 1999, 235) bereits vom *logos ensarkos*. Die Folgen für die Verbindung zwischen Schöpfungstheologie und Soteriologie sowie für die Theologie Israels sind weitreichend; die hier vertretene Interpretation ist weiter ausgeführt in: TH. SÖDING, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum (in: M. LABAHN/K. SCHOLTISSEK/A. STROTMANN [Hg.], Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler, 2003, 387–415).

²⁸ Vgl. H. SPIECKERMANN, Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie (FAT 91), 2014.

zu verletzen oder ohne sie ihrem Schicksal zu überlassen, wird mit Hilfe der »Weisheit« erklärt, die vor allen Werken und vor aller Zeit als erstes erschaffen wurde. Daraus erklärt sich die Internationalität der Weisheit, eine Funktion des zunächst subkutanen, dann sublimes Monotheismus.

Freilich ist die Weisheit, wie sie in den alttestamentlichen Schriften portraitiert wird, selbst Geschöpf. Der Logos hingegen gehört bei Johannes auf die Seite des Schöpfers. Er ist nicht der Vater, aber er ist »bei« ihm, genauer: »auf ihn hin« (Joh 1,1b), und darin selbst (im griechischen ohne Artikel) »Gott« (Joh 1,1c). Die Übersetzung von mit »Wort« – Faust hatte in seinem »Studierzimmer« auch »Sinn« und »Kraft« erwogen, um sich dann fatalerweise für »Tat« zu entscheiden – ist konsequent, weil der Prolog, ein Gebet, davon handelt, dass und wie Gott mit der Welt Kontakt aufnimmt: von Anfang an und für alle Zeit durch den Logos.

Dieser göttliche Logos ist menschlich. Denn von ihm heißt es an der christologischen Schlüsselstelle, er sei »Fleisch geworden« und habe »unter uns gewohnt« (Joh 1,14).²⁹ Der Logos ist und bleibt er selbst, vor wie nach der Inkarnation; er verändert weder sein Gott- noch sein Menschsein, sondern seine Beziehung zu Gott und den Menschen. Durch die Inkarnation lebt – und stirbt – er als einer von ihnen; deshalb ist er ein Beter, der von Gott lernt (Joh 8,28), indem er auf ihn schaut (Joh 5,20) und auf ihn hört (Joh 12,50). In dieser menschlichen Präsenz Jesu verdichtet sich die Logik des Kosmos, so wie umgekehrt die Identität Jesu als menschlicher Messias sich nur in einem kosmischen Horizont erweist.

Hier ist der johanneische Konstruktionspunkt für die Verbindung von Kontingenz und Universalität, Einheit und Vielfalt, Gnade und Freiheit. Die Schöpfung ist sinnvoll, weil der Logos sie geschaffen hat. Sie ist nicht der Himmel »oben«, sondern die Welt »unten«, insofern sie Schauplatz für den *survival of the fittest* ist. Aber sie ist Gottes geliebte Schöpfung, insofern sie inmitten dieser Kämpfe ums Dasein den Dienst der Liebe kennenlernt, eschatologisch, d. h. definitiv zukunftssträchtig durch Jesus (Joh 3,16). Weil sie logisch ist, ist sie gut und schön, wie es auf der ersten Seite der Bibel vielfach heißt und am Sabbat gefeiert wird (Gen 1,1–2,4a).

Aus der Tatsache, dass der Logos die Welt geschaffen hat, folgt, dass selbst die Finsternis vom Licht erhellt wird und es nicht auszulöschen vermag (Joh 1,5). Die »Finsternis« (σκοτία) ist hier nicht die Dunkelheit, die im Wech-

²⁹ Den traditionsgeschichtlichen Kontext exploriert J. FREY, Joh 1,14, die Fleischwerdung des Logos und die Einwohnung Gottes in Jesus Christus. Zur Bedeutung der Schechina-Theologie für die johanneische Christologie (in: B. JANOWSKI/E. E. POPKES [Hg.], Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum [WUNT 318], 2014, 231–256).

sel von Tag und Nacht zum Rhythmus der Schöpfung gehört (Gen 1,14–19), sondern eine Verfinsterung, die aus dem Chaos des Todes resultiert, aus dem Versteckspiel der Sünde (vgl. Joh 12,45; 1 Joh 2,8). Es wird durchleuchtet von der Liebe (vgl. Joh 3,18–21).³⁰ Deshalb ist das Licht stärker als die Finsternis. Die ganze Schöpfung hat das Licht des Logos empfangen, das in der Finsternis nicht ausgelöscht, sondern angezündet wird. Der Vers steht im Präsens, trifft also eine Aussage ewiger Gültigkeit, die sich zu jeder Zeit bewahrheitet.

Im vorangegangenen Vers war erstmals vom Menschen die Rede. Wie in der Genesis sind auch in Joh 1 Anthropologie und Kosmologie verbunden. Der Mensch ist erschaffen; so leuchtet in ihm das Licht des Logos, der das Leben schenkt (Joh 1,4). Die Menschen sind vom Licht der Welt, das der Logos selbst ist (vgl. Joh 8,12; 9,5), erleuchtet. Aber ihre Reaktion ist ambivalent. Sie kann zwar nicht stärker als die Aktion Gottes sein; doch aus der Widersprüchlichkeit der Menschen resultiert das Drama der Heilsgeschichte, dessen Protagonist Jesus wird. Auf das Konto menschlichen Fehlverhaltens geht die Ablehnung des Lichtes: die Vertauschung von Licht und Finsternis, Gut und Böse, Gott und Welt. Nach Vers 5 ist schon die Finsternis nicht ohne die Menschen zu denken. Deutlicher wird es dort, wo nach dem ersten Hinweis auf Johannes den Täufer (Joh 1,6ff) wieder von der Aktivität des Logos die Rede ist, der von der »Welt«, die »durch ihn geworden« ist, nicht erkannt und von den »Seinen« nicht aufgenommen wird (Joh 1,10f). Die Interpretationen gehen auseinander. Aber wenn die Verse 5 und 9 auf den *logos asarkos*, also den präexistenten Christus, gedeutet werden, sind die »Seinen« die anderen Menschen, insbesondere die Israeliten, die gemäß alttestamentlicher Tradition immer schon die Propheten Gottes abgelehnt haben: um nicht mit Gottes Wort konfrontiert zu werden, sondern sich selbst genug zu sein. Doch gibt es bei dieser Auslegung, gleichfalls schon vor der Inkarnation des Logos, bei denen, »die ihn aufnahmen«, die »Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12). Gotteskindschaft ist dann kein Privileg der Jünger Jesu, sondern eine Verheißung für alle Menschen und eine Realität, die in Israel *ante Christum natum* alle Hörer des Wortes auszeichnet.³¹

In der Logik des Prologes ist die Schöpfung, sei es der Welt, sei es des Menschen, nicht das Unheil, das durch die Erlösung beendet wird. Es ist auch nicht so, dass es auf Seiten des Kosmos und in der Geschichte immer nur Ablehnun-

³⁰ Gegen eine schöpfungspessimistische Deutung wendet sich THEOBALD, Johannes (s. Anm. 15), 115ff.

³¹ Weil er dies bei Johannes ausgeschlossen sieht, deutet den gesamten Passus Joh 1,10–13 auf den geschichtlichen Jesus mit vielen R. E. BROWN, *The Gospel of John* (AncB), 1966, 29. Eine Differenz zwischen der israeltheologisch aufgeschlossenen Vorlage und der israelkritischen, universalistisch ansetzenden Redaktion, der er auch V. 13 zu-rechnet, sieht THEOBALD, Johannes (s. Anm. 15), 123.

gen des Logos gibt, auf die dann Gott immer kritischer reagieren müsste. Die Welt ist vielmehr der Raum, da sich Gottes Zuwendung angesichts des menschlichen Jas und Neins zum Logos intensiviert; und die Menschen sind die Geschöpfe, die sich für das Licht der Wahrheit entscheiden können, aber auch müssen.

In dieser Perspektive zieht der Johannesprolog eine Linie aus, die nicht einfach eine chronologische Abfolge nachzeichnet, sondern eine Fokussierung vornimmt: von der Schöpfung (Joh 1,1–5) über die Geschichte Israels (Joh 1,9–13), die durch den Täufer erschlossen wird (Joh 1,6ff), bis zur Geschichte der Jüngerschaft, die durch die Inkarnation des Logos eröffnet und gleichfalls durch den Täufer proklamiert wird (Joh 1,14–18). Diejenigen, die in Joh 1,14–18 »Wir« sagen, sind die von Jesus in der Welt gesammelten Gläubigen, die für die Welt eintreten und in ihr dem Wort Gottes Geltung verschaffen sollen. Diese anthropologische Dimension der Schöpfungstheologie öffnet sich durch die Logos-Christologie. Der Mensch ist nicht vom Kosmos isoliert, sondern steht so in seinem Mittelpunkt, dass Jesus ihn mit Gott verbindet und dadurch in die Welt hineinstellt, auf dass er sie überschreitet.

Die positive Schöpfungstheologie bildet in der Evangelienerzählung die Basis der »Zeichen«, die Jesus setzt. Sie alle haben eine gerade anstößige physische Seite, vom Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–12) bis zur Volksspeisung (Joh 6,1–15) und zum Seewandel (Joh 6,16–21), von der Fernheilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54) über die Blindenheilungen (Joh 5,1–18; 9,1–12) bis zur Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–44). Aber sie machen die Materie für den Geist durchsichtig, indem sie auf Gott verweisen; sie verbinden die Schöpfungs- mit der Erlösungstheologie, indem sie das ewige Leben mitten im irdischen Leben schaffen. Die körperliche Genesung wird zur Epiphanie der geistigen, die sich somatisch realisiert; der irdische Genuss von Wein, Brot und Fisch wird zum Vorgeschmack der himmlischen Güter, der Weg über die Wellen wird zum Vorzeichen der Auferstehung. Wie Jesus im Glaubensgespräch mit Martha festhält, verweisen die Zeichen nicht erst auf die futurische Vollendung mit der endzeitlichen Auferstehung der Toten, sondern auf das ewige Leben bereits hier und jetzt, das seine schönste Zukunft immer noch vor sich hat (Joh 11,24ff). Ohne die positive Schöpfungstheologie ließen sich auch die »Ich-bin-Worte« nicht verstehen, die regelmäßig, ob das »Brot des Lebens« (Joh 6,35) oder das »Licht der Welt« (Joh 8,12; 9,5), der Hirte oder die Tür (Joh 10), der Weg (Joh 14,6) oder der Weinstock (Joh 15,3) vor Augen gestellt wird, in Dingen dieser Welt, in Naturphänomenen und Kulturprodukten oder auch in einem ökologischen Beruf, Gott erkennen lassen, dessen Gesicht Jesus ist.

Der positiven Schöpfungstheologie entspricht eine radikal positive Anthropologie, die weder Schuld noch Not oder Tod leugnet, aber Gott als Schöpfer noch in der Dunkelheit der Schuld entdeckt. Dass der ewige Logos – nicht aus

Verachtung, sondern aus Hingabe (Joh 6,51–59) – »Fleisch geworden« ist in Jesus von Nazareth, ist die theologisch denkbar größte Anerkennung des Menschseins. Sie prägt das gesamte Wirken Jesu. Er heilt Kranke, vergibt Sünden, geht Freundschaften ein, beruft Jünger – weil er Menschen um sich haben will, denen er Gottes Liebe von innen her erschließen will.

Das johanneische Menschenbild³² ist weder national noch sozial, weder religiös noch gar christlich festgelegt. Es ist vielmehr durch Gott universal geweitet, so dass jeder einzelne Mensch, ohne in seiner Individualität eingesponnen zu sein, sich von Gott unbedingt geliebt wissen kann. Die Gnade Gottes wirkt in Jesus gerade so, dass Menschen in Freiheit zur Wahrheit finden (Joh 8,21). Die johanneische Theologie insinuiert nicht *intelligent design*, sondern eine *creatio continua*, an der Menschen selbst beteiligt sind. Die Glaubenswege, die Johannes erzählt, sind Bildungswege. Sie wirken über Vorbilder und Nachahmung, über Mitteilung und Erkenntnis, Lehren und Lernen, Aufbrechen und Entdecken. Die Bildung, die sie imaginieren, ist entscheidend durch die Begegnung mit Gott geprägt, der die Menschen nicht vernichtet, sondern verwandelt. Sie betrifft ihren gesamten Lebensstil, ihre Frömmigkeit, ihr Sehen, Urteilen und Handeln, ihr Gottesbild, ihr Selbstbild und ihr Weltbild. Ohne die Theozentrik, die ihnen Jesus vermittelt, könnten sie nicht über den Horizont ihres Geschlechts, ihrer Kultur, ihrer Religion hinausgehen. Mit Jesus finden sie sich selbst: als von Gott Geliebte. Die Zuwendung Gottes in der Gegenwart Jesu ist so stark, dass die Menschen, die zum Glauben finden, sich selbst finden. Jesus geht in die Schule Gottes, die Jünger gehen in die Schule Jesu, alle Gläubigen gehen in die Schule der Jüngerschaft, um die Freundschaft mit Jesus und durch sie die Liebe Gottes zu entdecken.

Summary

The human character of Jesus is the theological key to the Gospel of John's Christology. The incarnation comes alive in the narrated life and death of Jesus, the Son of God, as a Jewish martyr. From this compassionate Christology there emerges a human Johannine soteriology that is plainly able to offer a wide variety of starting points for encountering the Word of God, that portrays deep crises of faith, and is marked out by God's fascinating aim of redemption. These ways of life converge onto the path cleared in this world by Jesus. And so it is that *ecce homo* is revealed as a narrative icon of human dignity in the midst of suffering.

³² Erhellend ist die Monographie von E. REINMUTH, *Anthropologie im Neuen Testament* (UTB 2768), 2006, 137–184. Er liest den Prolog als Schlüsseltext auch der johanneischen Anthropologie und kann so die Soteriologie mit einer Christologie des Menschseins Jesu verifizieren.