



Paulus und Johannes – Grundzüge ihrer Theologie

Wintersemester 2017/18



Übersicht

- §1 Einleitung
- A. Grundzüge paulinischer Theologie**
- §2 Vorbemerkung: Paulus zwischen Lobpreis und Kritik
- I. Der Kern des Evangeliums**
- §3 Die grundsätzliche Problematik einer „Paulinischen Theologie“
- §4 Die Erhebung eines Kerns der paulinischen Botschaft
- II. Heil für Juden und Heiden – Die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus**
- §5 Biblische Dimensionen von „Gerechtigkeit“
- §6 Die entscheidende Frage: Warum keine Rechtfertigung aus „Werken des Gesetzes?“
- §7 Das bleibende Problem: „Was soll nun das Gesetz?“ (Gal 3,19)
- §8 Der Glaube
- §9 Röm 1,18–3,31 als „rechtfertigungstheologisches Manifest“
- III. Die Gegenwart des Heils – Teilhabe an Christus**
- §10 Gemeinschaft mit Christus
- §11 Leib Christi und Gemeinde
- §12 Taufe und Herrenmahl
- IV. Auferweckung und Heilsvollendung**
- §13 Die Osterbotschaft
- §14 Die Zukunft der Glaubenden



B. Grundzüge johanneischer Theologie

§15 Hinführung zum Johannes-Evangelium

I. Der Prolog als Leseanweisung für die Jesus-Geschichte

§16 Vorgaben

§17 Prolog und Erzählung

§18 Struktur

§19 Auslegung

II. Die Christologie des Johannes-Evangeliums

§20 Christologische Motive im Nikodemus-Gespräch (3,1–21)

§21 Die „Ich-bin-Worte“

§22 Zur Bedeutung des Todes Jesu für die johanneische Christologie

III. Glauben nach dem Johannes-Evangelium

§23 Der christologische und soteriologische Charakter des Glaubens

§24 Einzelne Akzente des johanneischen Glaubensverständnisses

§25 Die Brotrede in Joh 6

IV. Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums

§26 Die beiden verschiedenen Linien johanneischer Eschatologie

§27 Integration beider Linien?

§28 Auslegung von Joh 5,19-30

§28 Der Paraklet



Die grundsätzliche Problematik einer „Paulinischen Theologie“

Paulus selbst hat seine Theologie nicht systematisch entfaltet. Was kann Leitfaden einer „Paulinischen Theologie“ sein?

Die Briefe – ein Brief

- Folgt man der Entstehung der Briefe, werden zwar die historischen Umstände der pln Theologie ernst genommen. Der innere Zusammenhang verschiedener Aussagen wird so aber nicht leicht deutlich.
- Erhebt man den Röm zum Leitfaden (J.D.G. DUNN), erhält die Abfassungssituation dieses Briefes eventuell ein zu starkes Gewicht.

Die Suche nach einem Zentrum der pln Theologie

Zwar könnte so die innere Zusammengehörigkeit und gedankliche Verknüpfung verstreuter Aussagen deutlich werden, doch besteht die Gefahr, dass die ganze Darstellung schief wird, wenn das Zentrum falsch bestimmt ist. Ob und wie ein solches zu eruieren ist, wird durchaus unterschiedlich beurteilt.

Die Suche nach Widersprüchen

Für H. RÄISÄNEN ist Paulus kein konsistenter Denker, eine Mitte der pln Theologie kann es gar nicht geben. Dies verdankt sich aber der gezielten Suche nach Widersprüchen auch dort, wo eine kohärente Auslegung möglich ist.



Entwicklungen im Denken des Paulus

In diesem Fall müsste ein Zentrum des pln Denkens nicht abgelehnt werden, es würde aber mit einem größeren Einfluss der geschichtlichen Situationen gerechnet. Spannungen zwischen den Aussagen verschiedener Briefe könnten durch unterschiedliche Entwicklungsstadien des pln Denkens erklärt werden.

Kontinuität und Wandel

Sinnvoll ist ein Konzept, in dem sich Kontinuität und Wandel miteinander verbinden.

- Paulus kann einerseits nicht in jedem Brief seine Theologie neu und anders fundieren;
- andererseits ist die Briefgestalt seiner Theologie ernst zu nehmen. Das Moment der Kontinuität könnte durch das Zentrum der *Botschaft* des Paulus bestimmt werden.



Der Kern der paulinischen Botschaft

Kriterien

- (1) Paulus selbst kennzeichnet Inhalte als Zusammenfassung seines Evangeliums.
 - (2) Er bezieht sich auf seine erste Verkündigung an die Briefadressaten.
- ↳ Ergänzung: – formelhaftes Gut, das mit den so gewonnenen Inhalten in Beziehung steht.
– Aussagen des Paulus über seinen Dienst als Verkünder des Evangeliums.

Anwendung der Kriterien

- 1Kor 15,3b-5: eine geprägte Formel, in deren Zentrum die Aussage vom Tod Jesu für unsere Sünden und seine Auferweckung steht.
- 1Thess 1,9f: Paulus bezieht sich auf die Christwerdung der Adressaten. Die erwähnten Inhalte müssen also grundlegende Bedeutung für die Missionsverkündigung gehabt haben: Erwartung des Sohnes Gottes, des Auferweckten und Retters vor dem kommenden Zorn.
- Vorgegebene Traditionen über die Rettung in Christus begegnen auch in Gal 4,4; Phil 3,20.
- Nach 1Thess 4,13-18 muss Paulus bei seiner Erstverkündigung recht massiv die Nähe der Rettung betont haben.
- Das Kreuz als Inhalt der ergangenen Verkündigung ergibt sich aus 1Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1. Auch in geprägten Formeln nimmt Paulus auf den Tod Jesu Bezug (z.B. Röm 4,25; 5,8; 8,32).



- Die Auferweckung ist zentraler Inhalt des Evangeliums (Röm 1,3f); über sie wird Gott nun wesentlich „charakterisiert“ (z.B. Röm 4,24).
- Paulus ist als Apostel zu den Heiden gesandt. Die in Christus eröffnete Rettung gilt allen Menschen.

Formulierung eines Kerns

Gott sandte seinen Sohn, der starb zum Heil der Menschen, auch der Heiden; der auferweckt wurde und bald wiederkommen wird, um die Glaubenden endgültig zu retten.



Jesu Tod »für uns«

Die Gegenwart des Heils
– Teilhabe an Christus (III.)

Konsequenzen für das Handeln
Paulinische Ethik

Gott sandte seinen *Sohn, der starb zum Heil der Menschen, auch der Heiden*; der auferweckt wurde und *bald wiederkommen wird, um die Glaubenden endgültig zu retten.*

Rettung für Juden und Heiden
– die Rechtfertigungsbotschaft
des Paulus (II.)

Die Vollendung des Heils
in der Zukunft (IV.)



„Gerechtigkeit“ als biblischer Begriff

„Gerechtigkeit“ ist ein Verhältnisbegriff: das Verhalten oder der Zustand, der einem gegebenen Gemeinschaftsverhältnis entspricht – in der biblischen Tradition zumeist bezogen auf das Verhältnis Gott – Israel.

(1) *Gottes Gerechtigkeit* bezeichnet

- seine Heilstaten für Israel, für sein Volk oder einzelne Fromme (z.B. Ps 40,10f; 89,17; 145,6f). Gerecht ist Gott, weil er rettend eingreift, nicht weil er belohnt und bestraft.
- seinen Zustand der Zugewendetheit zu seinem Volk. Gott wird angerufen „in seiner Gerechtigkeit“ (z.B. Ps 5,9; 31,2). Sie ist die Instanz, an die sich der in Not geratene Beter wendet; sie verbürgt Gottes rettendes Eingreifen – anrufbar sogar als *Gnadeninstanz* (Ps 143,1f).

(2) *Menschliche Gerechtigkeit* bezeichnet

- das Tun der Weisung Gottes, das Erfüllen der Gebote (z.B. Ps 15; Jer 33,15; Ez 18,5-9; Spr passim);
- den Zustand, der aus solchem Tun erwächst: in den Psalmen kann die Rede sein von „meiner Gerechtigkeit“, wenn sich der Beter ausgezeichnet hat durch „Gerechtigkeitstun“, ohne einzelne Taten zu nennen (Ps 7,9; 18,21; auch 37,6; 112,9);
- *nicht* Fehlerlosigkeit. Der Gerechte ist nicht perfekt; er kann auch scheitern an den Geboten Gottes – wenn er sein Leben nur weiter an Gott ausrichtet (vgl. z.B. PsSal 13,5f; vgl. auch 69,6.29ff; Ps 31,11.19).



- (3) *Der Zusammenhang von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit* wird in atl-jüdischer Tradition nicht einheitlich bestimmt.
- In weisheitlicher Überlieferung liegt der Akzent auf der Gerechtigkeit, die der Mensch durch sein Tun erwirkt.
 - Es kann aber Gerechtigkeit auf der Erde auch auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt werden (z.B. Jes 45,8; Ps 89,15-17).
 - Sofern an der Fähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit gezweifelt (Ps 143,2) und die Sündhaftigkeit betont wird (z.B. 1QS XI,11f), kommt der Sache nach die Rechtfertigung des Gottlosen in den Blick.



Ansätze zur Deutung der paulinischen Rechtfertigungstheologie

Warum sagt Paulus: Der Mensch wird gerechtfertigt durch Glauben, nicht durch Werke des Gesetzes? Im Wesentlichen lassen sich heute **vier Antworten** unterscheiden:

„Werkgerechtigkeit“ (R. BULTMANN)

In den Spuren Martin LUTHERS: Paulus lehnt die Gesetzeswerke als Weg zum Heil deshalb ab, weil **der Mensch sein Heil nicht aus eigener Kraft wirken kann**; er kann es nur als Geschenk von Gott her erhalten und im Glauben annehmen. Menschliche Anstrengung ist „Werkgerechtigkeit“, eigene, selbst-gewirkte Gerechtigkeit.

↳ Nach Rudolf BULTMANN sieht Paulus sogar im Versuch, das Gesetz zu erfüllen, die Sünde am Werk. Denn in diesem Versuch äußert sich das Streben nach Selbst-ruhm, das Vergessen der menschlichen Geschöpflichkeit, die nichts von sich selber, aber alles von Gott zu erwarten hat.

Faktische Nicht-Erfüllung des Gesetzes (U. WILCKENS)

Paulus lehnt die Gesetzeswerke als Weg zum Heil deshalb ab, **weil der Mensch die Gesetzeswerke nicht tut**. Eigentlich könnte das Gesetz zum Leben führen. Dass es dies nicht tut, liegt allein an der faktischen Nicht-Erfüllung des Gesetzes. Denn das Gesetz kann nur dem Gerechten Leben eröffnen, aber nicht den Sünder rechtfertigen.



Einschluss der Heiden („neue Perspektive“; E.P. SANDERS)

Paulus lehnt die Gesetzeswerke als Weg zum Heil deshalb ab, weil **das Gesetz nur den Juden gegeben ist**, Paulus aber zur Überzeugung gekommen ist, dass **das in Christus eröffnete Heil allen gilt, Juden und Heiden**. Eine heilsrelevante Bedeutung des Gesetzesgehorsams würde die Heiden vom Heil ausschließen – dies aber widerspräche dem Kern des paulinischen Evangeliums.

Zwei Heilswege (J.G. GAGER)

Paulus **lehnt die Rechtfertigung aus Gesetzeswerken nur für die Heiden ab**, für Israel ist dagegen die Tora nicht entwertet. Israels Treue (πίστις/*pistis*) bestimmt sich nicht christologisch, problematisch ist höchstens die Weigerung, den Weg Gottes zur Rettung der Heiden zu akzeptieren.



Zur „Werkgerechtigkeits-Auslegung“

Sünde wird in diesem Rahmen verstanden als eigenmächtiges Streben des Menschen, sich sein Heil selbst zu beschaffen. Begründet wird dies vor allem mit Aussagen über das „**Rühmen**“ und über die „**eigene Gerechtigkeit**“. Dagegen sind folgende Überlegungen anzuführen:

- **Röm 3,27:** Da es in den Paulusbriefen keinen fest umrissenen Sinn von „Rühmen“ gibt, muss der Zusammenhang über die genaue Bedeutung entscheiden. Für Röm 3,27 ist hier auf Röm 2,17.23 zu verweisen: Das „Rühmen im Gesetz“ wird ausgeschlossen, also die Vorzugsstellung der Juden gegenüber den Heiden.
- **Röm 4,2-5:** Die Gedankenführung ist nicht zugespitzt auf den Gegensatz von Werken und Gnade, sondern auf den Gegensatz von Werken und Glauben (s. Folie 14).
- **Phil 3,9:** Es ist nicht zu erkennen, dass der Fehler von „meiner Gerechtigkeit“ darin liegt, dass sie selbst gewirkt sei. Sie bleibt zwar hinter der „Gerechtigkeit aus Gott“ zurück, aber dass sie deshalb falsch sei, weil sie im Vertrauen auf die eigene Leistung gründe, wird nicht gesagt.
- **Röm 10,3:** Im Kontext ist die Gegenüberstellung von Juden und Heiden bestimmend. Die „eigene Gerechtigkeit“ ist diejenige, die aus dem Gesetz kommt, also nur Juden zugänglich ist. Die Gerechtigkeit Gottes aber gilt auch den Heiden.

↳ Die „Werkgerechtigkeit“ kann historisch nicht ausreichend verortet werden. Das Bild des Judentums, dem zufolge unter Pharisiäern und Rabbinen die Vorstellung geherrscht habe, das Heil könne und müsse durch das Tun des Menschen verdient werden, ist ein Zerrbild. ≥



Zu Röm 4,4f

Zunächst zitiert Paulus einen Erfahrungssatz, der **Gnade und Schuldigkeit einander gegenüberstellt**:

Dem Arbeitenden/Werke Tuenden ($\tau\tilde{\omega}$ ἐργαζομένῳ) wird der Lohn nicht nach Gnade angerechnet, sondern nach Schuldigkeit (4,4).

Danach erscheint aber **nicht das Gegenteil** dieses Satzes, also etwa:

Dem nicht Arbeitenden/nicht Werke Tuenden ($\tau\tilde{\omega}$ μὴ ἐργαζομένῳ) wird Lohn nicht zugerechnet, es sei denn aus Gnade.

Der **Gegensatz Gnade/Schuldigkeit wird in V.5 nicht aufgenommen**, auf ihn läuft also der Gedanke nicht zu. V.5 lautet vielmehr:

Dem nicht Arbeitenden/nicht Werke Tuenden ($\tau\tilde{\omega}$ μὴ ἐργαζομένῳ) ... wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet.



- ↪ Paulus **greift hier also nicht den Lohngedanken an**, auch wenn er sicher der Ansicht war, dass Gott das Heil in Jesus Christus schenkt und der Mensch sich seine Rettung nicht verdient. In Röm 4,4f aber will Paulus zeigen: Der Glaube wird dort angerechnet, wo nicht „Werke getan werden“. **Der von der Schrift bezeugte Weg Abrahams zur Gerechtigkeit (also der Glaube) hat mit dem Tun von Werken nichts zu tun.**

Die Gegenüberstellung beider Aussagen (V.4/V.5) setzt zwar voraus, dass Glaube und Gnade zusammengehören; sie ist aber nicht so gestaltet, dass die Glaubensgerechtigkeit als das Gegenteil einer selbsterwirkten Gerechtigkeit (=geschuldeter Lohn) erscheint.

- ↪ Röm 4,6 bestätigt dieses Verständnis. Paulus will seine Aussage bekräftigen („wie auch David sagt“) und nennt als Inhalt das *Anrechnen der Gerechtigkeit ohne Werke*. ≥



Zur Auslegung „faktische Gesetzesübertretung“

In **Röm 1,18-3,20** entwirft Paulus das Bild universaler Sündhaftigkeit, aus der auch die Juden trotz der Gabe der Tora nicht entrinnen. In 3,19f kann nur gemeint sein, dass die Rechtfertigung aus Gesetzeswerken ausgeschlossen ist, weil niemand nach der Tora handelt.

- ↪ Dies ist die starke Seite des Modells „faktische Gesetzesübertretung“. Problematisch aber ist der Befund im **Gal**: Dort findet sich der Gedanke nicht, dass Rechtfertigung aus Gesetzeswerken deshalb ausgeschlossen sei, weil das Gesetz immer übertreten werde.
- Zwar wird dafür häufig **Gal 3,10** als Beleg herangezogen, wo der Gedanke des faktischen Scheiterns an der Tora vorausgesetzt sei. Am besten lässt sich jedoch eine Auslegung begründen, die nicht ausgeht von einer Fluch*verhängung*, weil alle das Gesetz übertreten, sondern von der *Androhung* eines Fluchs für den Fall der Gesetzesübertretung, denn:
 - Das zitierte Schriftwort aus Dtn 27 ist eine Fluchandrohung.
 - Paulus spricht nicht ausdrücklich vom Verfluchtsein. Mit der Präposition ὑπό + Akkusativ (hier: ὑπὸ κατάραν/*hypo kataran* = unter einem Fluch) wird im Gal immer ein Machtbereich angegeben, in den der Mensch im negativen Sinn eingeschlossen ist (Gesetz, Zuchtmeister, Aufseher und Verwalter, Weltelemente).
 - Paulus setzt in 3,11f neu an, um zu zeigen, dass niemand durch das Gesetz gerechtfertigt wird. Er hat es also zuvor noch nicht gezeigt.



- Paulus spricht zwar im Gal vom Eingeschlossensein unter der (Macht der) Sünde, aber niemals vom Sündigen (ἁμαρτάνειν/*hamartanein*). Er akzentuiert also auf die Unfreiheit hin, die mit der Unterstellung unter das Gesetz gegeben ist, aber nicht auf das Scheitern an seiner Forderung.

↪ Die Rechtfertigungstheologie des Paulus gründet demnach nicht auf der Vorstellung, der Mensch sei als Sünder nicht in der Lage, der Gesetzesforderung zu entsprechen.



Zur Auslegung „universale Rettung“

Für diesen Ansatz spricht: Paulus schlägt die Sprache der Rechtfertigungstheologie fast ausschließlich dort an, wo es um den Einschluss der Heiden ins Heil geht.

- Im Galaterbrief ist das dokumentiert durch die im ganzen Brief verhandelte Streitfrage. Paulus schreibt gegen die Forderung, die Heidenchristen müssten sich beschneiden lassen und die Tora-Verpflichtung übernehmen.
 - ↳ Seine ganze theologische Gegenargumentation setzt beim rechtfertigungstheologischen Grundsatz an (Gal 2,15-21) und entfaltet von da aus die Bedeutung des Glaubens und, vor allem, die versklavende Wirkung des Gesetzes. Damit verteidigt er sein Projekt der Heidenmission (s.a. Gal 2,3; 5,2f; 6,12). Die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Tora würde die Verkündigung des Sohnes Gottes unter den Heiden entwerten, zu der Paulus berufen ist (1,15f).
- Die Argumentation in Röm 1-3 ist gerahmt von der Aussage, dass die Rettung Juden und Heiden gilt (1,16f; 3,29f). Ein Vorrecht der Juden wird zwar grundsätzlich zugestanden (3,1f), faktisch aber doch negiert (2,10f.14-16; 3,9.27).
- Der Bezug auf Abraham in Röm 4 soll zeigen, dass Abraham Vater aller Glaubenden ist, der Beschnittenen wie der Unbeschnittenen (4,11f).



↳ Dieser Sachzusammenhang könnte Paulus aus seiner antiochenischen Zeit vorgegeben sein. Aus Gal 2,16; Röm 3,28 lässt sich ein rechtfertigungstheologischer Basissatz rekonstruieren, der in Antiochia zur Begründung der Heidenmission gedient haben dürfte (M. THEOBALD).

Dies erklärt den Befund, dass vor dem Gal praktisch nichts von der Rechtfertigungstheologie des Paulus erscheint, in diesem Brief und dem Röm dann aber weitreichende rechtfertigungstheologische Reflexionen einsetzen: Sobald die Basis des paulinischen Wirkens angegriffen wird, liegt ein Begründungsmuster bereit, das Paulus für die jeweilige Situation ausarbeiten kann.



Zur Auslegung „zwei Heilswege“

Diese Fortführung der „neuen Perspektive“ lässt zwar das Verhältnis der paulinischen Mission zur jüdischen Umwelt als entspannt erscheinen, bringt aber zu große Schwierigkeiten mit sich. Nur zwei Beispiele:

- Nach 1Kor 9,20 will Paulus als urchristlicher Missionar Juden gewinnen, um sie so zu retten (9,22). Dies wäre unverständlich, wenn das Bekenntnis zu Christus für Israel letztlich bedeutungslos wäre.
- Die (offensichtlich auch für Paulus) mühsame Argumentation in Röm 9-11 hätte sich Paulus sparen können, wenn von Israel auch in der endzeitlichen Stunde nichts anderes erwartet würde als nach der Tora zu leben. Die drei Kapitel werden nur verständlich, wenn der „Unglaube Israels“ (11,20.23) dessen Gottesbeziehung grundsätzlich in Frage stellt.

↳ Meint J. Gager, in der Sicht des Paulus würde Israel seine Gottesbeziehung dadurch gefährden, dass es die Rettung der Heiden abseits der Tora ablehnt?

Dann wäre doch eine Art christologisches Bekenntnis verlangt und die These entwertet, Israel müsse nur auf den Weg des Gesetzesgehorsams weitergehen, um gerettet zu werden.



„Werke des Gesetzes“

Das Verständnis der Wendung ἔργα νόμου/*erga nomou* ist umstritten. Zwei Fragen werden diskutiert:

(1) Meint die Wendung allgemein das von der Tora vorgeschriebene Tun oder jene Handlungen, durch die die Identität Israels als Bundesvolk gesichert wird (v.a. Beschneidung; Speisegebote)?

- ↪ Eine Beschränkung auf die zweite Möglichkeit wird kaum noch vertreten, zumal da James DUNN, der diese Deutung vorgeschlagen hatte, nach eigener Aussage dies nicht exklusiv verstanden wissen wollte: Beschneidung und Speisegebote seien nicht als einzige Tora-Werke zu definieren, sondern nur als die entscheidenden Testfälle, an denen sich die Loyalität zum Bund erweist.



(2) Bezeichnet die Wendung überhaupt das *Tun* der Tora oder nicht vielmehr deren *Vorschriften*, ihre *Regelungen*?

↪ Meist wird die Frage im ersten Sinn beantwortet, doch eine Minderheitenposition, die gute Gründe vorbringen kann (z.B. M. BACHMANN), deutet die „Gesetzeswerke“ als „Gesetzesvorschriften“.

- Dass ἔργον/*ergon* diesen Sinn annehmen kann, ergibt sich aus frühjüdischen Texten, in denen das Substantiv am besten mit „Vorschrift“ zu übersetzen ist (LXXEx 18,20; syrBar 57,2; 4Esra 7,24; TestLev 19,1; auch 4QMMT, die einzige sprachliche Parallele zu ἔργα νόμου/*erga nomou*).
 - Aus den Paulusbriefen sei nur verwiesen auf Gal 3,5 und 3,10, wo sich die Übersetzung mit „Gebot“ eher empfiehlt als die mit „Werk“.
 - Die Alternativen am Ende von 3,5 (ἐξ ἔργων νόμου [*lex ergon nomou*]/ἐξ ἀκοῆς πίστεως [*lex akoes pisteos*]) beziehen sich auf das zuvor genannte Handeln Gottes, sie bezeichnen etwas *Vorgegebenes*: „Botschaft des Glaubens“ und „Weisung der Tora“ stehen einander gegenüber.
 - Diejenigen, die ἐξ ἔργων νόμου /*lex ergon nomou* sind (3,10), werden charakterisiert als solche, die zum Tun des Gesetzes *verpflichtet* sind.
- ↪ Trifft diese Deutung zu, ist die „neue Perspektive“ weiter gestärkt, weil sie nicht beim Tun ansetzt.



Die heilsgeschichtliche Funktion der Tora I

Gal 3,19: „Was soll nun das Gesetz? Wegen der Übertretungen wurde es hinzugefügt, bis der Nachkomme käme, dem die Verheißung galt.“

- Es wird vorgeschlagen, diesen Satz positiv zu deuten:
 - Das Gesetz sorgt angesichts der Sündhaftigkeit des Menschen für ein einigermaßen geregeltes Miteinander.
 - Das Gesetz stellt Sühnemittel bereit, die von der negativen Folgen der Übertretungen befreien.
 - Gegen diese Deutungen spricht der Kontext des Gal, in dem das Gesetz rein negativ bestimmt wird:
 - durch verschiedene metaphorische Prädikationen (Zuchtmeister; unmündiger Erbe ohne Unterschied zum Sklaven; Einschließen unter der Sünde und Freikauf),
 - durch die Nachordnung in zeitlicher Hinsicht (3,17; s.a. 3,19: „hinzugefügt“) und im Modus der Vermittlung (3,19f: angeordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers).
- ↪ Im Rahmen des Gal ist die in 3,19 angestoßene Frage kaum sicher zu deuten. Paulus bringt das Gesetz mit der Sünde in Verbindung, schreibt ihm aber keinerlei positive Bedeutung zu. Mehr als an dem Sinn der Tora scheint er an deren Unvermögen interessiert: Befreiung aus der Macht der Sünde geschah erst durch Christus (3,22.24-26). Warum das Gesetz an die Macht der Sünde versklavt, klärt Paulus im Gal nicht.



Die heilsgeschichtliche Funktion der Tora II

Im Römerbrief finden sich zwar positive Aussagen über das Gesetz (7,12.14.16), dennoch kommt der Tora vor dem Kommen Christi auch hier keine positive Funktion zu. Nach der kurzen Bemerkung in 5,20 spricht Paulus ausführlicher in 7,7-25 von der Bedeutung der Tora.

- ↳ Veranlasst ist dies im Kontext durch die starke Annäherung von Gesetz und Sünde (6,14; 7,5). Paulus muss die Folgerung abwehren, das Gesetz selbst sei Sünde (7,7).
 - **7,7-13:** Durch das Gebot wird die Sünde in ihrem ganzen Ausmaß erkennbar und wirksam (s.a. 5,20). Durch die Formulierung eines Finalsatzes in 7,13 („... damit im Übermaß die Sünde sündig würde durch das Gebot“) wird der Gedanke eines Planes Gottes nahegelegt.
 - **7,14-25:** Der „fleischlich“ verfasste Mensch bleibt unter der Macht der Sünde: Er erkennt zwar das Gute, ist aber nicht in der Lage, es zu verwirklichen. Dass das Gebot die Sünde verstärkt, kann vom Menschen aus nicht durchbrochen werden.
- ↳ Paulus greift hier Fragen auf, die bereits am Beginn des Röm eine Rolle gespielt haben: Die Anklage, Juden und Heiden stünden unter der Macht der Sünde (3,9), blieb dort letztlich unbegründet. Erst in Kap. 7 entfaltet dies Paulus näher angesichts der Notwendigkeit, zwischen Gesetz und Sünde zu differenzieren.



- ↪ Die Frage nach dem Sinn des Gesetzes wird weniger deutlich gestellt als im Gal, aber nicht weil Paulus ein theologisches Problem umgehen wollte (gerade Röm 9-11 zeigt, dass Paulus die mit der Tora verbundene Sonderstellung Israels nicht übergeht).
- ↪ Die Antwort, die Paulus findet, bleibt anstößig: Die Tora wurde gegeben, um Sünde zu mehren; sie schafft eine Unheilssituation, aus der nur Christus befreien kann. In Problemerkennntnis und Lösung zeigt sich
 - die Christologie als Zentrum des theologischen Denkens des Paulus,
 - die (aus Sicht des Paulus) bleibende Verwurzelung in jüdischer Tradition und jüdischem Gottesbekenntnis.



Erfüllung des Gesetzes

- Paulus sieht das Gesetz nur insofern negativ, als es nicht zur Voraussetzung der Rechtfertigung gemacht werden darf: Weil Gott von jeher beabsichtigte, durch Glauben an Christus zu retten, und zwar Juden und Heiden, kann das Gesetz nicht zum Leben gegeben sein.
- Das Gesetz behält aber dennoch Bedeutung für die Zeit nach dem Kommen Christi.
 - In Röm 8,3 greift Paulus zurück auf den Gedanken, den er in 7,14-25 entfaltet hatte: Er spricht von dem, was dem Gesetz unmöglich war aufgrund der Schwachheit des Fleisches.
 - In diese vom Gesetz gelassene Lücke tritt die Sendung des Sohnes Gottes, der sich der fleischlichen Existenz unterwirft. So hat Gott durch den Tod seines Sohnes die Sünde in ihrem Herrschaftsbereich überwunden („die Sünde im Fleisch verurteilt“).
 - Durch die Verurteilung der Sünde in Kreuz und Auferstehung Jesu und die endzeitliche Gabe des Geistes ist eine neue Situation entstanden: Nun kann der Anspruch des Gesetzes erfüllt werden (8,4).
 - Allein jene Vorschriften sind relativiert, die das Miteinander von Juden- und Heidenchristen in der Gemeinde einschränken würden: Beschneidung, Sabbat, Speisevorschriften.



Der Glaube

- Der Glaube ist bei Paulus kein selbständiges Thema, sondern erscheint im Rahmen der Rechtfertigungstheologie als die Größe, die den Gesetzeswerken gegenübergestellt ist.
- Auch unabhängig von einer Deutung im Rahmen der „Werkgerechtigkeit“ ergibt sich: Der Glaube ist im paulinischen Sinn ganz abhängig von der Initiative Gottes.
 - Nach Röm 10,13-15 entsteht der Glaube auf eine Weise, in der die Voraussetzung von Gott gewirkt ist: durch die Sendung der Boten des Evangeliums.
 - Diese Abhängigkeit von Gott kann Paulus auch unabhängig vom Zusammenhang der Rechtfertigungsbotschaft aussprechen:
 - 1Kor 4,7: „Was hast du, das du nicht erhalten hättest?“ (gegen das Rühmen);
 - 2Kor 1,9: „... damit wir nicht auf uns selbst vertrauen, sondern auf Gott, der die Toten erweckt“ (beim Rückblick auf die Todesgefahr in der Asia).
- Paulus spricht vom Glauben nicht abstrakt, im Sinne einer frommen Haltung, sondern mit Bezug auf einen Inhalt (glauben an ...; glauben, dass ...). So kann man Glaube als Gehorsam verstehen, eine Verbindung, die auch ausdrücklich erscheint (s. Röm 1,5; 10,16): Gehorsam gegenüber dem im Evangelium verkündeten Gotteswillen.



Abraham: Stammvater der Glaubenden

Biblischer Grundtext ist für Paulus **Gen 15,6** (in Gal 3,6; Röm 4,3):

Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit.

Zu Gal 3,6-9

6 Wie Abraham: *Er glaubte Gott und es wurde ihm angerechnet als Gerechtigkeit.* **7** Erkennt also, dass die aus Glauben Kinder Abrahams sind. **8** Da aber die Schrift vorhersah, dass Gott die Heiden aus Glauben rechtfertigt, verkündete sie dem Abraham vorher: *In dir werden alle Völker gesegnet werden* (Gen 12,3; 18,18). **9** So werden die aus Glauben gesegnet mit dem gläubigen Abraham.

- Die Folgerung aus dem Gen-Zitat in V.7 geht über den zitierten Text hinaus.
- Das Werk des Paulus ist auch die Verbindung der Stichworte *Glauben* und *Segen* in V.8. Nur durch die Einleitung des Zitats (V.8a) ist der Segen auf den Glauben bezogen, nicht durch das Zitat selbst.
- Wahrscheinlich spielt bei dieser Verbindung von Glaube und Segen für Paulus die Folgerung aus V.7 eine Rolle: Wenn in Abraham alle Völker gesegnet sind (V.8fin), dann sind diese als Kinder Abrahams zu denken; dann aber hängt (nach V.6f) der Segen mit Glauben zusammen.



Aber: auch die Folgerung in V.7 ist nicht aus der Schrift abzuleiten. Paulus kann also nicht wirklich aus der Schrift zeigen, dass die Glaubensgerechtigkeit sich auch auf die Heiden bezieht. Er leitet es einfach ab aus der Verbindung von Gen 15,6 und 12,3.

↳ **Röm 4,9-12** füllt diese argumentative Lücke. Die Glaubensgerechtigkeit kann nicht auf den Raum der Beschneidung eingegrenzt bleiben, denn Abraham ist der Glaube als Gerechtigkeit zu der Zeit angerechnet worden, als er noch nicht beschnitten war. Von der Beschneidung Abrahams wird erst in Gen 17 erzählt.

Der Glaube Abrahams richtet sich auf die von Gott gegebene Verheißung und hält an ihr fest gegen allen Augenschein. Der Glaube ist gehorsame Antwort auf den Ruf Gottes.

Der Glaube Abrahams wird so formuliert, dass sich leicht ein Überstieg zum Glauben der Christen ergibt: bezogen auf die Überwindung einer Todesgrenze (4,19: sein und Saras Leib war schon *erstorben*), wie dies nachfolgend auch für das Christusbekenntnis festgehalten wird (4,24).



Röm 1-3 I – Die Leitthese (1,16f)

- 1,16f:** *Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht, ist es doch Gottes Kraft zum Heil jedem Glaubenden, sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen. 17 Denn Gottes Gerechtigkeit wird darin geoffenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: «Der Gerechte aus Glauben wird leben.»*
- Paulus zitiert hier noch nicht den rechtfertigungstheologischen Grundsatz (Gal 2,16; Röm 3,28), es fehlt der Ausschluss der Rechtfertigung aus „Werken des Gesetzes“. Betont ist dagegen die Rolle des Glaubens.
 - Ob Rechtfertigung der Sache nach zur Geltung kommt, hängt ab vom Verständnis der Wendung „Gerechtigkeit Gottes“. Im Rahmen der Paulusbriefe werden zwei Deutungen diskutiert:
 - Es geht um die Gerechtigkeit, die im Blick auf Gott selbst auszusagen ist; die Gerechtigkeit, die Gott zukommt, sein heilschaffendes Handeln. Im Vordergrund steht die Heilsmacht, die nach dem Menschen greift (*genitivus subjectivus*).
 - Es geht um die Gerechtigkeit des Menschen, die von Gott herkommt; die Gerechtigkeit, die von Gott dem Menschen geschaffen wird. Im Vordergrund steht die Heilsgabe, die dem Menschen geschenkt wird (*genitivus auctoris*).



- ↳ Beide Verständnismöglichkeiten schließen sich nicht gegenseitig aus. Von der Gerechtigkeit, die Gott zukommt, kann Paulus nicht sprechen, ohne auf ihre Auswirkung zu schauen – die Tatsache, dass Menschen in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt werden.
- ↳ Der Akzent kann an verschiedenen Stellen aber unterschiedlich gesetzt sein. In Röm 1,17 geht es vor allem um die von Gott geschaffene Gerechtigkeit des Menschen, da die Gottesgerechtigkeit als Glaubensgerechtigkeit näher bestimmt wird.
- Paulus verankert seine Leitthese im Kontext der Brieföffnung und benennt mit ihr zugleich die Aussage, die er im Folgenden entfalten will: Gerechtigkeit aus Glauben für Juden und Heiden, die (wie sich zeigen wird) eine Rechtfertigung aus „Gesetzeswerken“ ausschließt.



Röm 1-3 II – Die Menschheit unter der Sünde (1,18-3,20)

Zielaussage: Die ganze Menschheit hat sich als sündig erwiesen und steht unter dem Zorn Gottes.

3,9: Alle, Juden und Heiden, stehen unter der Macht der Sünde.

3,19f: Die ganze Welt ist schuldig vor Gott; aus diesem Zustand kann auch das Gesetz nicht befreien.

(1) Röm 1,18-32 stellt die Verlorenheit der *Heiden* dar:

- Sie haben Gott zwar aus der Schöpfung erkannt, aber nicht als Gott anerkannt. Sie vertauschen in ihrer Gottesverehrung Schöpfer und Geschöpf (VV.19-23).
- Dieses verkehrte Gottesverhältnis hat Konsequenzen in der Lebensführung, die pauschal und ausschließlich negativ bestimmt ist. So zieht sie das Todesurteil nach sich (V.24-32).

(2) In Röm 2,1-29 stellt Paulus dar, dass die *Juden* trotz der Gabe des Gesetzes vor Gott keine bessere Position haben als die Heiden.

- ↳ Zwar fällt das Stichwort „Jude“ erst in 2,17, aber schon ab 2,1 ist der Jude im Blick: Es geht um den Kritiker der Heiden. Schon in 2,9f läuft die Aussage auf die Gegenüberstellung von Juden und Heiden zu.



- VV.1-16: Der Maßstab von Gottes Gericht ist für alle gleich; es gibt für Juden kein Sonderrecht.
- Der Grundsatz, das Gericht treffe jeden gemäß seinen Taten, wird in VV.12-16 noch etwas näher erläutert. Der Unterschied zwischen Juden und Heiden (Haben und Nichthaben der Tora) ist ohne Bedeutung, da es auf das *Tun* der Tora ankommt.
- ↪ Auffällig: Paulus schreibt der Tora nur die Funktion zu, den Juden zu richten, nicht aber zu retten (V.12, ohne positive Entsprechung). Paulus denkt und formuliert von seiner Rechtfertigungstheologie her (s.a. die negative Aussage in 3,20).
- Dass Heiden „von Natur aus“ (φύσει) die Gesetzesforderung erfüllen, überrascht nach den Aussagen in 1,18-32. Von Heiden *christen* kann Paulus hier nicht sprechen: der Gedankengang richtet sich auf die Situation des Menschen außerhalb der Christus-Offenbarung; dass die das Gesetz erfüllenden Heiden „sich selber Gesetz“ seien (V.14), trifft für Heidenchristen nicht zu (s. 1Kor 9,21; Gal 6,2: Bezug auf „Gesetz Christi“).
- ↪ Hier zeigt sich eine Inkonsequenz, die auf die Künstlichkeit der paulinischen „Analyse“ des Menschen weist. Dennoch hat der Bezug auf heidnische Gesetzeserfüllung traditionsgeschichtliche Vorgaben:
Philo von Alexandrien greift den Gedanken der Stoa vom ungeschriebenen Gesetz in der vom Logos bestimmten Natur auf und wendet ihn auf die Übereinstimmung mit der Mose-Tora an. Abraham habe diese bereits eingehalten, ehe sie erlassen war (De Abr 275f).



- Mit dem „Gewissen“ bringt Paulus die anthropologische Instanz ein, die das Genügen oder Ungenügen angesichts der ungeschriebenen Forderung des Gesetzes erfahren lässt.
 - ↳ Der Bezug auf den Gerichtstag (V.16) scheint unvermittelt einen endzeitlichen Aspekt einzubringen, könnte aber vor allem den Gedanken abwehren wollen, Heiden könnten ohne Christus gerechtfertigt werden (s. Ergänzung: „... gemäß meinem Evangelium durch Christus Jesus“).
- VV.17-29: Der Grundsatz wird nun angewendet auf die Juden. Sie können sich zwar des Gesetzes rühmen (VV.17-20), doch nützt dies nichts, denn sie zeichnen sich durch Gesetzesübertretung aus (VV.21-24). Der Unterschied zwischen Juden und Heiden bricht zusammen (Stichwort „Beschneidung“, VV.25-29).
 - Die Stärke der Polemik hängt von der syntaktischen Interpretation des Satzgefüges in VV.17-24 ab.
 - Versteht man V.23 als Hauptsatz zum Konditionalsatz, der in V.17 beginnt, wäre das negative Bild des Juden unter eine Bedingung gestellt. „Wenn du dich als Jude so verhältst, entehrst du Gott.“
 - Versteht man den Konditionalsatz als abgebrochen, wäre nahegelegt, dass sich der Lehrer des Gesetzes gewöhnlich so inkonsequent wie beschrieben verhält.
 - ↳ Die zweite Deutung verdient den Vorzug (s. V.24; 3,9; 2,25-29)



- In VV.25-29 kommt die mangelnde Konsequenz der Tora-Erfüllung unter dem Stichwort „Beschneidung“ zur Sprache. Der Jude, der das Gesetz übertritt, hebt das Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk auf.

↪ Diese scharfe Polemik nötigt Paulus zu einer Zwischenbemerkung in 3,1f.

(3) In **Röm 3,1f** sieht Paulus zwar, dass er zu weit gegangen ist und betont die Vorrangstellung der Juden; doch er hält fest an der Universalität der Sünde (3,9). Diese Situation ist durch das Gesetz nicht zu ändern (3,19f).

- Paulus betont zwar zunächst den Vorzug der Juden („groß in jeder Hinsicht“, aufgegriffen in Röm 9,1-5), verfolgt aber den Einwand, der sich auf die Erwählung Israels bezieht, nicht weiter: Israels Sonderstellung bleibt ohne Konsequenz für den Gedankengang.
- Paulus will zwei mögliche Folgen abweisen: Zweifel an der Treue Gottes (3,3f); die Folgerung aus dem Zusammenhang von Sünde und Gnade, Gott könne nicht mehr als Richter agieren (3,5-8; s.a. 6,1ff).
- In 3,9 fasst Paulus seinen Gedankengang zusammen: Juden und Griechen sind alle unter der Sünde.
- In 3,10-18 wird die allgemeine Sündhaftigkeit durch eine Kette von Schriftziten untermauert. Auch das Gesetz kann aus dieser Situation nicht befreien. Es vermittelt nicht Rechtfertigung, sondern nur Erkenntnis der Sünde (3,19f; s. dazu auch 7,7-25). ≥



Zu Röm 1,26f

Zu einer angemessenen Interpretation von Röm 1,26f ist (im Anschluss an W. STEGEMANN) eine Reihe von Faktoren zu berücksichtigen.

- (1) Den Begriff „Homosexualität“ gab es in der Antike nicht. Man verstand Sexualität nicht als einen eigenen Bereich personaler Identität. Sexualität war in antiken Gesellschaften eingebunden in gegebene Herrschaftsbeziehungen. Die Beurteilung sexueller Akte hing auch ab vom sozialen Status der Partner.
- (2) Der Einbindung in sozial vorgegebene Rollen entspricht auch die „asymmetrische“ Sicht der Sexualität: Man unterschied zwischen der aktiven, dominanten Rolle und der passiven, untergeordneten. Orientiert war diese Unterscheidung am Konzept der Penetration: Mit „Männlichkeit“ verbindet sich die aktive Rolle; „Weiblichkeit“ bedeutet Passivität und Unterwerfung. Der aktive, penetrierende Partner musste in der sozialen Rangordnung über dem passiven Partner stehen.
- (3) In atl-jüdischer Tradition spielt die Frage von sozialer Über- und Unterordnung keine Rolle. Dennoch dürfte das Modell der Penetration auch hier entscheidend sein („... nicht mit einem Mann *wie mit einer Frau* liegen“). Damit würde die in der Schöpfung grundlegende Unterscheidung zwischen Mann und Frau negiert werden.



- (4) Auch in Röm 1,26f geht es demnach um die Vertauschung von Rollen, die in der Schöpfung gründen: Frauen verlassen die ihnen zugewiesene passive Rolle, Männer die aktive. Nicht Homo- und Heterosexualität stehen im Vordergrund, sondern der Unterschied der Geschlechter, wie er im damaligen Wertesystem wahrgenommen wurde.
- ↳ Es wird also nicht Homosexualität als solche verurteilt. Dazu fehlt die Voraussetzung: die Sicht von Sexualität als eines eigenen Bereichs individueller Identität. Es werden bestimmte sexuelle Praktiken abgelehnt.
 - ↳ Die Kritik an homosexuellen Praktiken in antiken und biblischen Texten basiert auf einem Denken von Über- und Unterordnung, das wir nicht mehr zugrunde legen für die Beziehung der Geschlechter. Lässt sich aber jene Kritik ohne das Wertesystem übernehmen, auf dem sie fußt?



Röm 1-3 III – Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (3,21-31)

- In 3,21 ist ein deutlicher Einschnitt markiert durch
 - die Zeitangabe („jetzt aber“)
 - den Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes (vs. „Zorn Gottes“ in 1,18)
 - die Brücke zu 1,16f (Gerechtigkeit Gottes, Glaube ab V.22).
- Der lange Anlauf zu dieser Lösung ist bedingt durch die Erklärungsbedürftigkeit der Ausgangsthese: Dass die Rettung Juden und Heiden gleichermaßen und gleicherweise gilt, ist aus jüdischer Perspektive nicht selbstverständlich. Deshalb will Paulus zeigen, dass trotz Israels Sonderstellung durch die Erwählung das Gesetz keinen Ausweg aus der Situation unter der Macht der Sünde bietet.
 - ↳ Darum betont er auch in 3,22f noch einmal die Aufhebung des Unterschieds, die für *alle* gleiche Ausgangssituation. Neben dem Glauben kann es keine weitere Bedingung des Heils geben.
- Nachdem er den christologischen Aspekt der Rechtfertigung ausgeführt hat (3,24-26), kommt Paulus in 3,27-31 wieder darauf zurück, dass die Differenzierung zwischen Juden und Heiden nun hinfällig ist.
 - Der Ausschluss des Rühmens ist am besten zurückzubeziehen auf 2,17.23: Die mit der Gabe der Tora verbundene Sonderstellung wird negiert.



- Ausgeschlossen wird das Rühmen durch das „Gesetz des Glaubens“. Die Deutung der Wendung ist umstritten:
 - > Auf die Mose-Tora bezogen würde gesagt, dass im Gesetz des Mose der Glaube bezeugt ist und dieser Aspekt hier wachgerufen wird.
 - > Der Begriff νόμος könnte aber auch „Norm, Maßstab, Prinzip“ bedeuten. Durch die Frage „durch welches Gesetz“ wird ein Wechsel zu dieser grundsätzlichen Bedeutung nahegelegt. Das Prinzip des Glaubens schließt das Rühmen aus: jener Maßstab, an den Gott die Gabe seiner Gerechtigkeit gebunden hat, ohne zu unterscheiden zwischen Juden und Heiden (s.a. 3,22f).
- Paulus hat in 3,27 weniger das Versagen angesichts der Gesetzesforderung im Blick als den von Gott gesetzten Weg der Rechtfertigung: Das Rühmen (exklusiver Gottesbezug) wurde nicht durch die fehlenden Werke ausgeschlossen, sondern durch das „Gesetz/Prinzip des Glaubens“. Im Glauben selbst ist demnach ein universales Moment enthalten.
- Dies bestätigt auch die Fortsetzung in 3,28: der rechtfertigungstheologische Grundsatz begründet den Ausschluss des Rühmens durch das „Glaubensprinzip“: Weil Rechtfertigung durch Glauben geschieht (ohne Gesetzeswerke), ist das Rühmen ausgeschlossen aufgrund des Glaubensprinzips...



- In dieselbe Richtung deutet 3,29f:
 - > Die Annahme, Gott wäre Gott der Juden allein wird als Gegensatz zur Rechtfertigung aus Glauben präsentiert: „Oder ist Gott ein Gott der Juden allein?“
 - > die Einzigkeit Gottes (Bezug auf Dtn 6,4) wird zur Glaubensgerechtigkeit für Juden und Heiden in Beziehung gesetzt: „... wenn doch Gott *einer* ist, der die Beschneidung aus Glauben und die Unbeschnittenheit durch Glauben rechtfertigt“
- Dass auf diese Weise das Gesetz zur Geltung gebracht wird (3,31), erklärt Paulus nicht näher. Wahrscheinlich sind Aussagen wie Röm 8,3f; 13,8-10 als Kommentar heranzuziehen.



Der sachliche Grund für das Bild der „sündigen Menschheit“

Frage: Warum malt Paulus ein so düsteres Bild vom Menschen: absolut in der Sünde gefangen und böse, unter Gottes Zorn?

- ↳ Die Antwort ist weder im tatsächlichen Verhalten der Zeitgenossen des Paulus zu suchen noch in einer grundsätzlichen Analyse menschlicher Existenz vor Gott, denn:
- In Röm 2,14f.26f setzt Paulus voraus, dass auch Heiden das im Gesetz Geforderte tun können, also kann sein Bild der sündhaften Heiden nicht an einer rein negativen Wirklichkeit abgelesen sein.
 - Über sein eigenes Leben als frommer Pharisäer urteilt Paulus in Phil 3,6: „untadelig geworden in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz“. In jüdischem Horizont ist es durchaus möglich, der Tora entsprechend zu leben.
 - Die Argumentation des Paulus ist sprunghaft. Er schließt von einzelnen Sünden darauf, dass der Mensch unter der Macht der Sünde steht (Röm 3,9). Dies lässt sich aber aus faktischen Sünden nicht ableiten. So bleiben Buße und Vergebung Gottes ganz unberücksichtigt. Paulus gewinnt also seine Einsicht nicht durch eine Analyse von Tun und Existenz des Menschen.
 - Die Passage, die man am ehesten als „anthropologische Analyse“ bezeichnen könnte (Röm 7,7-25), ist nicht veranlasst durch eine Reflexion auf das sündige Ich, sondern durch die starke Annäherung von Gesetz und Sünde in 7,4-6.



- ↳ Das von Paulus gebotene Bild der prinzipiell sündigen Menschheit ist ein Rückschluss aus dem Glauben an Christus. Christus kam, um eine neue Herrschaft aufzurichten, in der Sünde und Tod besiegt sind. Wer außerhalb der Herrschaft Christi steht, muss deshalb unter der Macht der Sünde stehen. Die Gedankenführung in Röm 1-3 bestätigt diese Sicht (1,16f – 1,18-3,20 – 3,21-31).



Teilhabe an Christus I – Ausdrucksweisen

Neben der Rede vom Leib Christi (s. §11), sind vor allem folgende Kategorien zu nennen:

In Christus sein

- „In Christus“ ist eine neue Wirklichkeit eröffnet, abseits der Machtsphäre des Verderbens. Wer in Christus ist, ist neue Schöpfung (2Kor 5,17), der Verurteilung entnommen (Röm 8,1), gewinnt Freiheit (Gal 2,4).
- Christus ist auch in den Glaubenden (Röm 8,10; 2Kor 13,5; Gal 2,20): Er ist die Wirklichkeit, die die Glaubenden als Person ganz bestimmt.
- Es geht nicht nur um die Teilhabe jedes einzelnen, sondern aller Glaubenden (Gal 3,28; s.a. 1Kor 12,13.27).

„Mit-Aussagen“

- Sie begegnen häufig in Verben, denen die Vorsilbe „mit“ vorangestellt wird, um so die reale Teilhabe am Geschick Christi auszudrücken. Besonders auffallend ist die Häufung solcher Wortschöpfungen in Röm 6,4-8 (daneben auch, weniger dicht, in 8,16-29).
- Die „Mit-Aussagen“ drücken zwei Pole christlicher Erfahrung aus, Identifikation am Beginn und am Ende Gemeinschaft mit ihm; in der Zwischenzeit sind die Glaubenden „in Christus“ (J.A. FITZMYER).



Christus angehören

Die Glaubenden sind Christus als ihrem **Herrn** unterstellt. Dieser bei Paulus häufig belegte Gedanke gehört auch zur Teilhabe-Vorstellung, wie der Zusammenhang 1Kor 6,13-19.20 zeigt (auch Gal 3,28f; 1Kor 1,12).

Geist und Christus

- Dass den Glaubenden der Geist gegeben ist, begründet auch ihre Gemeinschaft mit Christus: Paulus wechselt ohne erkennbare Sinnverschiebung zwischen „Christus in euch“ und „der Geist in euch“ (Röm 8,9-11; s.a. 1Kor 6,17; 2Kor 13,13).
- Paulus akzentuiert diese Gemeinschaft mit dem Geist besonders in der Mahnung zum Verhalten. Im Geist zu leben, heißt auch, dem Geist entsprechend zu handeln (Röm 8,4-13; Gal 5,25). ≥



Teilhabe an Christus II – Zu Röm 6,4-8

*So sind wir nun **mit** ihm begraben worden durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus aus den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. 5 Denn wenn wir verwachsen sind **mit** der Gleichgestalt seines Todes, so werden wir es auch **mit** der seiner Auferstehung sein, 6 da wir dies erkennen, dass unser alter Mensch **mit**gekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde abgetan sei, dass wir der Sünde nicht mehr dienen. 7 Denn wer gestorben ist, ist freigesprochen von der Sünde. 8 Wenn wir aber **mit** Christus gestorben sind, so glauben wir, dass wir auch **mit** ihm leben werden.*

Die Christus-Gemeinschaft begründet eine neue Lebenswirklichkeit und hat nicht allein metaphorischen Sinn, denn:

- (1) Das Mitgekreuzigtwerden mit Christus hat Konsequenzen für die Lebensführung: der Leib der Sünde wurde vernichtet, damit wir nicht mehr der Sünde dienen. Ausgangspunkt ist das, was in der Taufe geschehen ist; dieses soll sich im Leben verwirklichen, also sind die Glaubenden für die Sünde tot. In einem Leben, das nicht der Sünde dient, wirkt sich das Mitgekreuzigtwerden mit Christus aus.



(2) Paulus beachtet in den „Mit-Aussagen“ sehr genau die Grenze zwischen jetziger Existenz und künftiger Vollendung.

- Nur im Blick auf das Todesgeschick sind die Glaubenden mit Christus gleichgestaltet worden.
- Von einer gegenwärtigen Teilhabe an der Auferweckung spricht Paulus nicht.
 - ↳ Diese Differenzierung ergibt sich für Paulus, weil er die Teilhabe real versteht. Sie entspricht dem Existenzverständnis „zwischen den Zeiten“ (s. Gal 1,4; 12,2; Röm 8,24). ≥



Teilhabe an Christus III – Zur Bedeutung der Teilhabe-Vorstellung

Argumentation mit der Teilhabe-Vorstellung

Von ihr her begründet Paulus Mahnungen zum Verhalten – und zwar ohne eingehende Argumentation.

- 1Kor 6,13-20: Geschlechtsverkehr mit einer Dirne ist für die Glaubenden nicht belanglos, weil so eine Gemeinschaft entsteht, die die Gemeinschaft mit Christus zerstört.
- 1Kor 10,14-22: Die Glaubenden sollen nicht am heidnischen Opferkult teilnehmen, weil so Gemeinschaft mit den Dämonen entsteht – und diese ist unvereinbar mit der Gemeinschaft mit Christus (10,16.21). Paulus bezieht sich nicht auf atl Aussagen, die den Götzendienst verurteilen.

Der Übergang vom Unheil zum Heil

- Umdeutung der Sühnetod-Aussage: In 2Kor 5,14f ist daran gedacht, dass „alle“ in den Tod Jesu einbezogen sind, sie dadurch der Macht der Sünde sterben und Christus als ihrem Herrn unterstellt werden (s.a. oben zum „Mitsterben“).
- Auch andere Ausageweisen des „Übergangs“ unterstreichen die Soteriologie der Teilhabe (Röm 6,18.22 – Röm 8,2 – Gal 5,1 nach 4,1-9).



Das Verhältnis zu „juridischen Aussagen“

Den Gedanken des Freispruchs von Sünden übernimmt Paulus aus der Tradition, aber er bestimmt nicht den Ansatz seiner Theologie. Diese Gewichtung lässt sich anhand mehrerer Beobachtungen zeigen.

- Häufigkeit und sachliche Zusammenhänge (Sakramente und Mahnung zur Lebensführung: nur im Rahmen der Teilhabe-Vorstellung).
- Sicht der Sünde: meist nicht als einzelne Übertretung, von der man durch Umkehr und Vergebung wieder freiwerden könnte. Umkehr und Vergebung spielen bei Paulus praktisch keine Rolle.
- Einzelne Tat-Sünde begründet falsche Gemeinschaft (1Kor 6,13-20; 10,14-22).
- Begriffe aus der Vorstellung vom Freispruch werden auf die Teilhabe-Vorstellung angewendet (Röm 6,7), nicht umgekehrt.



Leib Christi und Gemeinde – Abgrenzungen

- Anders als Kol und Eph spricht Paulus nicht von Christus als dem Haupt des Leibes. Seine Verwendung der Metapher gründet nicht in der Vorstellung vom Kosmos als Leib, an dessen Spitze das göttliche Haupt steht.
- Paulus kann die Kirche mit einem Leib vergleichen („wie ein Leib“), aber auch mit dem Leib gleichsetzen: „Ihr seid Christi Leib“ (1Kor 12,27); „wir sind ein Leib in Christus“ (Röm 12,5).
 - ↳ Zwar ist auch diese Redeweise metaphorisch, sie zeigt aber an, dass die Zugehörigkeit der Glaubenden zu Christus ausgedrückt werden soll. „Leib Christi“ bezeichnet den gemeinschaftlichen Aspekt der Christus-Teilhabe.
- Zur Frage der religions- bzw. traditions-geschichtlichen Herleitung werden vor allem zwei Modelle diskutiert:
 - Abendmahlsüberlieferung: Brot als Symbol für Jesu Leib, angewendet auf die Mahlteilnehmer, die *ein* Leib sind (1Kor 10,16f). Aber: Hier scheint das Leib-Konzept bereits vorausgesetzt zu sein.
 - Leib-Metapher in der hellenistischen Umwelt zur Bezeichnung eines einheitlichen Ganzen aus verschiedenen Teilen, auf menschliche Gemeinschaft angewandt.



Aspekte der pln Rede vom „Leib Christi“

Paulus spricht von der Kirche als „Leib Christi“ vorwiegend im Zusammenhang von Taufe und Abendmahl.

(1) Zur **Abendmahlstradition** (1Kor 10,16f):

- „Leib Christi“ meint hier zunächst das im Abendmahl gegessene Brot, das in Jesu Todesschicksal einbezieht.
- Paulus verbindet diese Vorstellung mit der Rede von der Kirche als Leib Christi: Das gemeinsame Essen des einen Brotes führt zu leiblicher Einheit der Mahlteilnehmer; und insofern das im Abendmahl gegessene Brot „Leib Christi“ ist, vollzieht sich erneut und bestätigt sich die Eingliederung in den Christusleib, den die Kirche darstellt (10,17).

Diese Unterscheidung zeigt: *Christus ist der Kirche vorgeordnet*. Die Kirche ist nicht im Kreuzesleib Jesu vorgebildet; sie wird vielmehr vom Erhöhten nachträglich am Kreuzesgeschehen beteiligt, dem Gekreuzigten gleichgestaltet, um in einer derart vom Kreuz her bestimmten Existenz Gottes Handeln im Kreuz zu verkünden.



(2) Zur **Taufe** (1Kor 12,13):

- Die Glaubenden sind *in den einen Leib hineingetauft*. In dieser Formulierung bestätigt sich die genannte Vorordnung Christi vor der Kirche. Der Leib entsteht nicht durch Zusammenfügung der verschiedenen Glieder, sondern besteht vor ihnen. Durch die Taufe werden die Glaubenden in diesen Leib eingefügt.
- Der Begriff „Leib Christi“ selbst verdeutlicht diese christologische Blickrichtung. Es wird *nicht* vom *Leib der Kirche* gesprochen. Es geht nicht um den Leib einer Gemeinschaft, sondern darum, dass eine Gemeinschaft (die Kirche) der Leib eines Einzelnen (Christus) ist.

Zwar ist die Kirche gedacht als Leib des erhöhten, himmlischen Christus, doch ergibt sich daraus für Paulus keine triumphalistische Sicht der Kirche. Dagegen spricht die Verbindung mit dem Kreuz(esleib); außerdem auch der Kontext der Aussagen, der gegen eine enthusiastische Theologie gerichtet ist. Der Leib ist zum Dienst gesetzt.

↪ Deshalb erscheint die Rede von der Kirche als Leib Christi allein im Zusammenhang von Mahnungen: das Sein im Christusleib muss gelebt werden (v.a. im Blick auf die Einheit).

Das Glied-Sein am Leib Christi bedeutet für die Glaubenden, dass die in der Welt geltenden Unterschiede aufgehoben sind: Physische und soziale Unterschiede gelten in der Kirche nicht mehr (Gal 3,28; 1Kor 12,13). ≥



Das paulinische Gemeindekonzept – 1 Kor 12

Kontext

- Paulus äußert seine Gedanken angesichts einer konkreten Krise in der korinthischen Gemeinde. Die Hochschätzung der Glossolie (unverständliche Rede „in Zungen“) drohte wohl zu einer Spaltung der Gemeinde in Pneumatiker und Minderbegabte zu führen. Die Bewertung der Geistesgaben scheint Teil der Anfragen aus der Gemeinde gewesen zu sein.
- In 12,3 beginnt Paulus mit einer grundsätzlichen Bestimmung: Kennzeichen des Geistes ist das Bekenntnis zu Jesus als Herrn, also nicht nur spektakuläre Phänomene wie die Zungenrede.

Die Wertung der Gnadengaben (12,4-11)

- Paulus hebt die Vielfalt der Gnadengaben hervor, bezieht sie aber auf den einen Geist: Der Geist äußert sich nicht nur in einer bestimmten Form.
- Nicht zufällig erscheint die Gabe der Zungenrede erst am Schluss der Aufzählung. Gerade die in der korinthischen Gemeinde so hoch geschätzte Geistesgabe stuft Paulus zurück.
- Der Grund für diese Wertung liegt in dem Kriterium, an dem die Gnadengaben gemessen werden: sie werden *zum Nutzen* gegeben (s. 12,7). Wie an der Auferbauung der Gemeinde die christliche Freiheit ihre Grenze findet (s. 1Kor 8), so werden auch die Gnadengaben nach diesem Kriterium gewertet. Die Zungenrede schneidet hier schlecht ab, da sie auf Auslegung angewiesen ist, um anderen zu nützen (s.a. 1Kor 14,1-25).

↪ Gemeinde ist **plural** und **solidarisch** (P. HOFFMANN).



Die Metapher vom Leib (12,12-27)

Am Bild des menschlichen Organismus zeigt Paulus, wie **Vielfalt** und **Verwiesensein aufeinander** zusammengehören.

Die Leib-Metapher ist in der Antike ein durchaus bekanntes Motiv, am bekanntesten ist wohl die Fabel, die beim römischen Geschichtsschreiber Livius überliefert ist:

- ↪ Gemeinsamkeiten mit 1Kor 12:
 - Eine Gemeinschaft wird mit einem Leib verglichen;
 - die Glieder an diesem Leib stellen unterschiedlich gewertete Glieder der menschlichen Gemeinschaft dar;
 - betont wird die Notwendigkeit des Zusammenspiels.

- ↪ Unterschiede zu 1Kor 12:
 - Die obige Fabel will die schwächeren Glieder der Gemeinschaft des römischen Staates davon zu überzeugen, dass sie auf die herrschende Aristokratie angewiesen sind. Es gibt nur die Gegenüberstellung „Magen/übrige Glieder“.
 - Paulus betont den *notwendigen Beitrag jedes einzelnen Gliedes*, damit der Leib überhaupt Leib sein kann.
 - Paulus legt den Akzent auf das gegenseitige Angewiesensein der einzelnen Glieder des Leibes und dabei vor allem auf die schwächeren bzw. schwächer scheinenden Teile des Organismus (1Kor 12,22-24).



Zu 1Kor 14,34f

„Denn ihr könnt einer nach dem anderen alle weissagen, damit alle lernen und alle getröstet werden. Und die Geister der Propheten sind den Propheten untertan. Denn Gott ist nicht (ein Gott) der Unordnung, sondern des Friedens. Wie (es) in allen Gemeinden der Heiligen (ist),

(34) sollen die Frauen in den Gemeinde(versammlunge)n schweigen; denn es ist ihnen nicht erlaubt zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. (35) Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen. Denn es ist schändlich für eine Frau, in der Gemeinde(versammlung) zu reden.

Oder ist das Wort Gottes von euch ausgegangen ? Oder ist es zu euch allein gelangt?“
(14,31-36)

→ *Gegen die Ursprünglichkeit von 14,34f spricht:*

- Einige Textzeugen weichen in der Einordnung ab und setzen die Passage hinter den Vers 40. VV.34f könnten Randglosse gewesen sein.
- Die Verse 14,34f passen schlecht in den Gedankengang (Übergang von V.33 zu V.34, vor allem von V.35 zu V.36).



- Inhaltlich sind die beiden Verse isoliert. Zuvor geht es um Zungenrede und Prophetie, und auch danach erscheinen wieder diese Hauptthemen (VV.37.39). Was Paulus zu Prophetie und Zungenrede sagt, bezieht sich auf einen *geordneten Ablauf* (VV.27-32), nicht auf eine grundsätzlich zu beachtende *Rollenzuschreibung*.
 - Der Abschnitt bietet einige Wendungen, die sprachlich auffallen und einen eher unpaulinischen Eindruck machen.
 - Der stärkste Einwand gegen die Ursprünglichkeit ergibt sich aus dem Widerspruch zu 1Kor 11,2-16. Dort geht Paulus selbstverständlich davon aus, dass Frauen in der Gemeindeversammlung prophetisch reden.
 - Auch Röm 16 bestätigt das Bild aktiver Mitarbeit von Frauen (s. Folie 55).
 - Versuche, 14,34f als paulinisch zu retten, werden dem Wortlaut nicht gerecht.
- ↪ In 1Tim 2,11-15 begegnet, bis in den Wortlaut vergleichbar, in einem pseud-epigraphischen Paulusbrief die Rollenzuschreibung, die auch 1Kor 14,34f vertritt. Es ist also ein Motiv für den Einschub erkennbar: Angleichung an die Frauenrolle der späteren Zeit. ≥



Zu den Frauennamen in Röm 16

- Phoebe:** „Diakon der Gemeinde von Kenchreae“ (Röm 16,1f).
- Priska:** zusammen mit ihrem Mann Aquila an der Spitze einer Hausgemeinde (1Kor 16,19; Röm 16,5), sie sind „Mitarbeiter“ (Röm 16,3).
- Junia:** Apostolin (16,7). Es handelt sich nicht um den nirgends belegten Männernamen Junias.
- Trypähna und Tryphosa:** haben sich abgemüht im Herrn (16,12)
- Persis:** hat sich sehr abgemüht (16,12).
- Maria** hat sich sehr abgemüht um die römische Gemeinde (16,6).

„Abmühen“ bezeichnet missionarisches Wirken. Paulus verwendet diesen Begriff auch für seine eigene Tätigkeit (Kor 15,10; Gal 4,11).

Unklar bleibt die Rolle der **Mutter des Rufus**, die Paulus als „seine und meine Mutter“ bezeichnet (16,13). Möglicherweise hat sie seine Missionsarbeit dadurch unterstützt, dass Paulus in ihrem Haus wohnen konnte, doch ist das nicht näher zu belegen.

- ☞ Von allen genannten Tätigkeiten bezieht sich nur *eine* ausdrücklich auf Rom: nämlich das „Abmühen“ der Maria (16,6). Deshalb lassen sich die Angaben aus dem Grußkapitel durchaus auf die paulinische Mission anwenden, obwohl Paulus die römische Gemeinde nicht gegründet hat. ≥



Taufe I – Traditionsgeschichtliche Vorgaben

Zum Ursprung der Taufe

- Nicht durchsetzen konnte sich die Rückführung auf die jüdische Proselytentaufe oder hellenistische Mysterienkulte, im ersten Fall aus chronologischen, im zweiten auch aus sachlichen Gründen, da die Taufe schon sehr früh geübter Ritus gewesen sein dürfte.
- Am besten lässt sich die *Taufe des Johannes* als Anknüpfungspunkt begründen, denn:
 - Johannes gehört ins Umfeld der Jesusbewegung und wurde in die urchristliche Verkündigung integriert.
 - Es gibt Momente der Kontinuität zwischen der urchristlichen und der Johannestaufe: keine Selbsttaufe, einmalige Handlung, soteriologischer und eschatologischer Kontext (Vergebung der Sünden).
 - ↳ Dies gilt trotz der Eigenheiten der christlichen Taufe: Taufe auf den Namen Jesu, Geistvermittlung, Aufnahme in die endzeitliche Heilsgemeinde.
 - Die urchristliche Taufe ließ sich als Erfüllung der von Johannes angekündigten Geist- und Feuertaufe verstehen.



Taufformeln

- Kennzeichnend für die urchristliche Taufe ist deren Bestimmung als Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus“ (εἰς τὸ ὄνομα/*eis to onoma*), die abgewandelt werden kann
 - hinsichtlich der Präposition wie auch der verwendeten Hoheitstitel (ἐπί τῷ ἐν bzw. Christus; s.a. Mt 28,19).
- Paulus kennt diese Formel, wie sich aus der verfremdenden Verwendung in 1Kor 1,13.15 ergibt (s.a. 1Kor 6,11). Charakteristisch für ihn ist aber eine verkürzte Redeweise („auf Christus“, εἰς Χριστόν/*eis Christon*), die auch einen eigenen Akzent einbringen kann: eine räumliche Vorstellung, „in Christus hinein“ (ausdrücklich in 1Kor 12,13 in Verbindung mit der Leib-Metaphorik).
- Umstritten ist das Verständnis der Wendung „auf den Namen“.
 - Ist in Anlehnung an einen Ausdruck aus dem Bankwesen die Übereignung des Täuflings an Christus ausgedrückt? (W. HEITMÜLLER)
 - Geht es, weil im NT „Name“ sich gewöhnlich auf Jesus und damit auch auf das von ihm gewirkte Heil bezieht, um die Zueignung des Heils? (G. DELLING)
 - Soll der Referenzrahmen der Taufe angegeben werden, ihre Spendung „im Hinblick auf Jesus“? (L. HARTMAN)



Taufe II – Taufmotive in den Paulusbriefen

Sündenvergebung

In 1Kor 6,11 ist recht sicher auf die Taufe angespielt. Sie richtet sich in erster Linie auf die Befreiung von der sündigen Vergangenheit. Im pln Kontext könnte es dennoch um mehr gehen: Paulus will aus dem „Abgewaschenwerden“ ableiten, dass ein Verhalten wie in der Vergangenheit nicht mehr in Frage kommt. So dürfte es für ihn auch um die Befreiung von der Sünden*macht* gehen.

Christusgemeinschaft

- In Gal 3,27 erscheint der grundlegende Existenzwechsel metaphorisch als „Anziehen Christi“. Die Getauften sind „in Christus Jesus“ (3,28), im Gal besonders mit dem Thema des Glaubens verbunden, als dessen rituelle Seite die Taufe nicht betont, aber doch belegt ist.
- Röm 6 entfaltet besonders die Christusgemeinschaft als Teilhabe am Geschick Christi, um die Befreiung von der Macht der Sünde zu begründen.



Ekklesiologische Christuskommunität

- Die Taufe ist mit der Leib-Ekklesiologie verbunden, in ihr vollzieht sich die Eingliederung in den Christusleib. Paulus akzentuiert dabei vor allem die Einheit der Gemeinde und die Aufhebung statusrelevanter Unterschiede (1Kor 12,13; auch Gal 3,27f).
- In 1Kor 1,13 wird der Bezug auf die Taufe als Argument gegen die Zerteilung des Christus eingesetzt. Es geht (trotz der Abfolge von Kreuz und Taufe) nicht um den Zusammenhang von Taufe und Tod Christi (wie etwa Röm 6), sondern nur um zwei Belege für die Absurdität der Parteienbildung. Als Grund für die Entstehung der Gruppen lässt sich die Taufe nicht wahrscheinlich machen.

Geistmitteilung

- Ausdrücklich wird nur in 1Kor 12,13 die Taufe mit der Geistgabe verbunden. Bezieht man Gal 3,27 auf das „Anfangen im Geist“ (3,3), hätte man zumindest einen indirekten Beleg für diese Vorstellung, die der Taufe ausdrücklich eschatologische Bedeutung zuerkennt (bei Paulus deutlich unter dem Vorbehalt künftiger Vollendung).
- Zwar spricht Paulus überwiegend außerhalb des Taufkontextes vom Geist als bestimmender Lebensmacht, doch ergibt sich daraus keine theologische Zurückhaltung der Taufe gegenüber.



Taufe III – Röm 6,1-14

Kontext

- In Kap. 1-4 hatte Paulus die Rechtfertigungsbotschaft entfaltet (Mensch unter der Sünde; Befreiung durch Christus abseits vom Gesetz; Abraham als Stammvater der Glaubenden).
- Die Stellung von Kapitel 5 im Aufriss des Briefes ist umstritten:
 - Abschluss der grundlegenden Entfaltung des Evangeliums (zu Kapp: 1-4)
 - Einschnitt, da es nun um das Leben der Gerechtfertigten geht (weitergeführt in Kapp. 6-8).
- ↳ Salomonisches Urteil: *Scharnierfunktion* von Röm 5:
 - einerseits wird die grundlegende rechtfertigungstheologische Erörterung abgeschlossen,
 - andererseits das neue Thema eröffnet, das bis zum Ende von Kap. 8 reicht.
- Die Frage in 6,1 greift auf 5,20 zurück.

Aufbau

Einwand (V.1) / Gegenthese (V.2) / Begründung (VV.3-11) / Folgerung (VV.12-14)
(→ s. Folien 62f)



Röm 6,1-14 – Text und Aufbau

Einwand

Was sollen wir nun sagen? Sollten wir in der Sünde verharren, damit die Gnade zunehme?

Gegenthese

²Das sei ferne! Wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie werden wir noch in ihr leben?

Begründung durch Christusteilhabe in der Taufe

³Oder wisst ihr nicht, dass wir, so viele auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? ⁴So sind wir nun mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus aus den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. ⁵Denn wenn wir verwachsen sind mit der Gleichheit seines Todes, so werden wir es auch mit der (seiner) Auferstehung sein,

Vertiefung: Christusteilhabe als Mitgekreuzigtwerden und Befreiung von der Sünde

⁶da wir dies erkennen, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit der Leib der Sünde abgetan sei, dass wir der Sünde nicht mehr dienen. ⁷Denn wer gestorben ist, ist freigesprochen von der Sünde. ⁸Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden,



*Christus als Grund
des Existenzwechsels
der Glaubenden*

⁹da wir wissen, dass Christus, aus den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod herrscht nicht mehr über ihn. ¹⁰Denn was er gestorben ist, ist er ein für allemal der Sünde gestorben; was er aber lebt, lebt er Gott. ¹¹So auch ihr: Haltet euch der Sünde für tot, Gott aber lebend in Christus Jesus!

*Mahnung zu ei-
nem Verhalten, das
dem neuen Sein
entspricht*

¹²So herrsche nun nicht die Sünde in eurem sterblichen Leib, dass er seinen Begierden gehorche; ¹³stellt auch nicht eure Glieder der Sünde zur Verfügung als Waffen der Ungerechtigkeit, sondern stellt euch selbst Gott zur Verfügung als Lebende aus den Toten und eure Glieder Gott zu Waffen der Gerechtigkeit! ¹⁴Denn die Sünde wird nicht über euch herrschen, denn ihr seid nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade.



Röm 6,1-14 – Auslegung

V.1

Paulus bedenkt eine Folgerung aus seiner Gnadentheologie, die offensichtlich gegen ihn vorgebracht wurde (s. 3,8). Es handelt sich nicht nur um die rhetorische Figur der *reductio ad absurdum*. Was an früherer Stelle nur schroff zurückgewiesen wurde, erfährt jetzt eine ausführlichere Gegenargumentation.

V.2

Es folgt die Gegenthese: Da die Glaubenden der Sünde gestorben sind, können sie nicht mehr in ihr leben. Im Folgenden begründet Paulus beide Komponenten dieser These: die Basis (das Gestorbensein für die Sünde) und die Folgerung (die Sünde bestimmt das Leben der Glaubenden nicht mehr).

VV.3-5

- Paulus bringt zunächst die Taufe ins Spiel. So kann er das Stichwort „sterben“ (ἀποθνήσκειν/*apothneskein*) aufgreifen und entfalten. Die Frage „oder wisst ihr nicht?“ dürfte tatsächlich auf gemeinsame Tradition anspielen, auch wenn Paulus eigene Akzente einbringt.



- Die Deutung der präpositionalen Wendungen (εἰς Χριστόν/*eis Christon*, εἰς θάνατον/*eis thanaton*) ist schwierig:
 - Versteht man εἰς Χριστόν als verkürzende Wendung für die Taufe „auf den Namen Christi“ könnte man entsprechend auch die Formulierung εἰς θάνατον als „auf den Tod bezogen“ deuten.
 - Diese letzte Aussage ließe sich aber auch räumlich verstehen: „in den Tod“ (in Verbindung mit dem Ritus des Untertauchens).
- ↳ In jedem Fall geht es um eine wirkliche Teilhabe an Jesu Todesgeschick. Paulus will ja zeigen, dass wir gestorben sind und spricht ausdrücklich vom *Mitbegrabenwerden*. Die Getauften machen einen Existenzwandel durch.
- Die Dimension der Auferweckung bringt Paulus so ein, dass er die Aussage vermeidet, die Glaubenden seien mit Christus auferweckt. Entscheidend ist die Neuheit des Lebenswandels (περιπάτειν/*peripatein*). In der Neuheit des Lebens, der Macht der Sünde entgegengesetzt, erweist sich die Überwindung der Todesgrenze.
- In der Zukunft wird sich die Teilhabe am Geschick Jesu auch in der Verbindung mit der Auferweckung Jesu erweisen (ἐσόμεθα/*esometha* (=wir werden sein) als eschatologisches, nicht nur logisches Futur vom Standpunkt der Taufe aus; s.a. V.8).



- Der Gedanke der Teilhabe am Geschick des Todes und der Auferstehung hat seit den Zeiten der „Religionsgeschichtlichen Schule“ die paulinische Tauftheologie mit hellenistischen *Mysterienreligionen* in Verbindung gebracht (Elemente: Einweihungsriten; Kultdrama, durch das die Eingeweihten am Schicksal der Gottheit teilnehmen und mit göttlicher Kraft erfüllt werden; kultisches Mahl).
 - ↳ Taufe (und Herrenmahl) lassen sich nicht von den Mysterienreligionen ableiten, denn dazu sind die Unterschiede zu groß (vor allem: Bezug auf ein einmaliges geschichtliches Ereignis in Kreuz und Auferstehung Jesu).
 - ↳ Dennoch gibt es eine „analoge Gedankenstruktur“ (D. ZELLER) in der Vorstellung von der Identifikation mit der Gottheit und ihrem Geschick, in dem sich der Eingeweihte wiedererkennt. Für die Bedingungen der Rezeption des pln Taufverständnisses sind solche Analogien nicht unerheblich.

VV.6-8

- Paulus vertieft den Gedanken aus VV.3-5 durch die Rede vom *Mitgekreuzigtwerden*. Die Folge wird nun negativ bestimmt: nicht mehr der Sünde dienen (s. V.2). Mit dem „Leib der Sünde“ ist wohl der alte, der Sünde verhaftete Mensch gemeint. Es soll nicht gesagt werden, dass alles den Körper Betreffende Sünde sei, sondern dass der Leib (durch den der Mensch sich abgrenzt und in Beziehung tritt) ein Ansatzpunkt für die Sünde bleibt (s.a. V.12).



- In V.7 denkt Paulus offensichtlich auf zwei Ebenen:
 - formal: Wer gestorben ist, wird nicht mehr erreicht von der Sünde und ihren Folgen.
 - kontextuell verankert: der Tote, von dem hier die Rede ist, ist nicht im physischen Sinn tot, sondern mit Christus mitgekreuzigt und zur Neuheit des Lebens verwandelt.
 - ↳ Insofern er als Mitgestorbener *gestorben* ist, greift der formale Grundsatz.
 - ↳ Insofern seine *Existenz gewandelt* ist, kann das Ende des Anspruchs der Sünde auf ihn positiv formuliert werden: er ist gerechtfertigt, frei von (der Macht) der Sünde.
- Der Gedankengang endet wie in V.5 wieder mit dem Ausblick auf künftige Teilhabe am Leben Christi (auf die Auferweckung zielend).

VV.9-11

- Nun wird der Grund des Existenzwechsels der Glaubenden im Christusgeschehen knapp entfaltet. Nach der Notiz über die Endgültigkeit des Sieges Christi über den Tod (V.9) werden Tod und Leben näher erläutert.
- Dass Christus ein für alle Mal für die Sünde starb, ist wohl vom Sühnegedanken her zu verstehen. Der Sündlose (s. 2Kor 5,21) hat die Ansprüche der Sündenmacht auf die sündige Menschheit abgegolten. Christus hat den Tod (s. V.9) und die Sünde endgültig besiegt.
- Die Profilierung der christologischen Basis zielt wieder auf die Existenz der Glaubenden. Sie sind so in Christus einbezogen, dass sie auf sich übertragen sollen, was über Christus gesagt wurde: Sie sollen sich als solche verstehen, die für die Sünde tot sind und für Gott leben (V.11; Gegensatz zu V.1).



VV.12-14

- Die Abkehr von der Sünde wird durch direkte Weisungen im Bildfeld von Kampf und Kriegsdienst untermauert. Als neuer Begriff erscheint „Gerechtigkeit“, hier am besten im Rahmen menschlichen Gerechtigkeitshandelns zu deuten.
- Der sterbliche, den Bedingungen dieser Welt unterworfen und deshalb schwache Leib bleibt „Einfallstor der Sünde“ (D. ZELLER) – nicht im Gegenüber zur Seele als eigentlichem Personenzentrum, sondern gerade als Ausdruck der menschlichen Person.
- Aus der Mahnung folgt:
 - Es gibt auch für die Glaubenden und Getauften keine magische Verwandlung ihres Seins, die menschliche Freiheit ganz ausschalten würde.
 - Paulus ist aber nicht von der Sorge umgetrieben, die Glaubenden könnten permanent wieder der Sünde verfallen. Er scheint den Akzent stark auf den geschenkten Wandel der Existenz gesetzt zu haben (so lässt sich V.14 auch als Aus- und damit als Zusage lesen).



Zur Herrenmahlfeier in Korinth (1Kor 11,17-34) I – Die Missstände

→ Welche Situation setzt Paulus bei seiner Kritik voraus?

(1) Kritisiert er den unterschiedlichen Beginn der Herrenmahlfeier?

Dies hängt ab vom Verständnis zweier Verben:

- προλαμβάνειν/*prolambanein* (V.21): „vorwegnehmen“ oder „zu sich nehmen“?;
- ἐκδέχεται/*ekdechesthai* (V.33): „aufeinander warten“ oder „einander annehmen“?.

↪ Das zeitliche Verständnis lässt sich nicht mit dem Argument ausschließen, dass Paulus sage, *jeder* nehme sein eigenes Mahl ein, eine zeitliche Deutung aber die Kritik nur auf diejenigen beziehen könne, die mit dem Mahl vor dem Eintreffen der übrigen begonnen hätten (so M. KLINGHARDT). Das „jeder“ muss nicht so genau genommen werden, es kann rhetorische Funktion haben; außerdem spricht Paulus auch nur einen Teil der Gemeinde direkt an (V.22: „verachtet ihr diejenigen, die nichts haben?“).

↪ Im Zusammenhang der zweiten Frage ergibt sich, dass die zeitliche Deutung zu bevorzugen ist.



(2) *Spielen soziale Differenzen bei den Missständen eine Rolle?*

Die Frage ist zu bejahen. Es geht nicht nur darum, dass das Mahl nicht als gemeinschaftliches, sondern je für sich eingenommen werde. Der Gegensatz von „Hunger“ und „Trunkensein“ (V.21) wäre in diesem Fall nicht recht zu erklären, ebenso das Beschämtwerden derer, die nichts haben (V.22).

- ↳ Paulus hat allerdings nicht die Situation vor Augen, dass die einen am Verhungern sind und die anderen sich die Bäuche vollschlagen. In diesem Fall würde er zum Teilen aufrufen. Es gibt aber in der Gemeinde Wohlhabende, die freier über ihre Zeit verfügen und deshalb früher mit dem Mahl beginnen, so dass eine für Paulus groteske Lage entsteht: die später Eintreffenden stoßen auf eine bereits gesättigte Runde.
- ↳ Paulus meint also: Wenn es jemand nicht aushalten kann bis zum gemeinsamen Mahlbeginn, soll er zu Hause essen, aber nicht den Anfang der Herrenmahlfeier vorwegnehmen.

Als Konsequenz dieser Deutung ergibt sich: das Essen und Trinken von Brot und Wein (als Leib und Blut Christi) dürfte an das Ende des gemeinsamen Mahls gerückt sein. Auf einen ungleichzeitigen Beginn dieses Teils hätte Paulus wohl noch schärfer reagiert.



Zur Herrenmahlfeier in Korinth (1Kor 11,17-34) II – Die Gegenargumentation des Paulus

Nachdem Paulus die Situation mit kritischem Unterton skizziert hat (11,17-22), führt er die *Abendmahlsworte* an (11,23-26).

- So kontrastiert der Lebenseinsatz Jesu, der Leib und Blut gegeben hat *für euch*, mit dem rücksichtslosen Verhalten in der Gemeinde, das andere beschämt. Wer teilhat an diesem Leib (s. 10,17), kann in seinem Verhalten unmöglich vom Impuls des „für“ absehen, wie es bei der Herrenmahlfeier in Korinth geschieht.
- Der Bezug auf den hingegebenen Leib ermöglicht auch den Überstieg zum ekklesiologischen Aspekt des Leibes, in dem der Gedanke der Gemeinschaft anklingt (11,29). Es geht im fehlenden „Unterscheiden des Leibes“ nicht um eine Profanierung der eucharistischen Gaben. Vielmehr beurteilen die Kritisierten nicht richtig, was in der Feier des Herrenmahls geschieht: Teilhabe am (eucharistischen) Leib Christi, wodurch auch der ekklesiologische Leib Christi aufbaut wird. Dies aber erfordert ein Verhalten, das diesem auf Gemeinschaft und Einheit zielenden Geschehen entspricht.
- Der Ausblick auf die Wiederkunft des Herrn (11,26) lenkt auf das folgende Gerichtsthema und stellt so eine Verbindung her zwischen der Herrenmahlfeier und Gericht. Was gefeiert wird, geht zurück auf Jesus den Herrn. Wer diese Feier unwürdig hält, wird schuldig am Leib und Blut des Herrn (11,27) und fällt unter die Gerichtsdrohung (11,31-33). ≥



Die Osterbotschaft – Formen und Bedeutung

Formen

Die neutestamentlichen Zeugnisse des Osterglaubens begegnen in zwei verschiedenen Formen: in ausgeführten **Geschichten** von der Entdeckung des leeren Grabes oder der Erscheinung des Auferstandenen; oder in kurzgefassten **Formeln**, in denen das Wesentliche des Osterglaubens gebündelt ist – so auch bei Paulus.

↳ Diese Ausdrucksweisen lassen sich noch einmal unterteilen:

- im „*Osterbekenntnis*“ steht die inhaltliche Seite im Vordergrund;
- in der „*Ostererkenntnis*“ geht es um die Erfahrung, die zum Osterglauben führt.

Zentrale Bedeutung des Osterglaubens

- Nach dem Karfreitag war ein erneutes Auftreten im Namen Jesu nur möglich, wenn die Stellung Gottes zum Gekreuzigten geklärt wird.
- Paulus kennzeichnet das Osterbekenntnis als *Evangelium*.
- Es ist Gegenstand geprägter Glaubensformeln. In ihnen kann die Auferweckung Jesu als Gottesprädikation an die Stelle der Befreiung Israels aus Ägypten treten (s.u.).



Das Osterbekenntnis in der Formeltradition

- Die frühesten Zeugnisse des Osterglaubens sind die **Glaubensformeln von der Auferweckung Jesu**, in verschiedenen Ausprägungen:
 - *passivisch*: „Er ist auferweckt worden“ (z.B. Röm 4,25; 6,4.9).
 - *aktivisch*: „Gott hat ihn von den Toten erweckt“ (z.B. Röm 10,9; 1Kor 6,14; Eph 1,20; 1Thess 1,10b; Apg 2,24.32; 3,15.26; 4,10).
 - ↳ Die Auferweckung Jesu kann auch als *Gottesprädikation* erscheinen (Gal 1,1), die Auferweckungstat umschreibt Gott (Röm 4,24; 8,11; 2Kor 4,14).
- Glaubensformeln gibt es auch als **Sterbeformeln**, in denen der Tod Jesu erscheint als ein Tod „für uns“, also gedeutet als ein Geschehen, das uns zugute kommt (s. Röm 5,8; 5,6; 14,15; 1Kor 8,11). Eine Weiterentwicklung ist die Hingabe-Formel (Röm 8,32; Gal 1,4).
- **Formeln von Tod und Auferweckung**: als äußerst knapp formulierte Wendungen (Röm 8,34; 14,9; 2Kor 5,15; 1Thess 4,14) oder stärker ausgeformt (Röm 4,25; 6,3-9; 2Kor 13,4; v.a. 1Kor 15,3b-5 [s.u.]).
- Neben der dominanten Auferweckungsaussage kann sich der Osterglaube auch in anderen Formulierungen ausdrücken: Erhöhung (Phil 2,6-11), Rechtfertigung bzw. Aufnahme in Herrlichkeit (1Tim 3,16).



1Kor 15,1-11 – Analyse

Kontext

- Das Thema von 1Kor 15 wird nicht gleich deutlich. Paulus behandelt die Auferstehung der Toten, weil einige in der Gemeinde von Korinth diese Erwartung leugnen (15,12).
- Diese Leugnung dürfte in Zusammenhang stehen mit einem „Enthusiasmus“ bei Teilen der Gemeinde. Betont wird die Heilsgegenwart, die jetzt in Christus erlangte Freiheit (s.a. die Themen Götzenopferfleisch, Sexualität, Zungenrede im 1Kor). Deshalb wird abgelehnt, dass es eine Heilsvollendung in der Totenerweckung gebe.
- Paulus will der Bestreitung der Totenauferstehung dadurch den Boden entziehen, dass er auf Basis und Zentrum seiner Verkündigung verweist: Tod und Auferweckung Christi (VV.1-11).

Struktur

- VV.1-3a: Einleitung: Bezug auf das überlieferte Evangelium
- VV.3b-5: Zitat der Glaubensformel
- VV.6-7: Weitere Erscheinungszeugen (über 500 Brüder, Jakobus, alle Apostel)
- VV.8-11: Paulus als Erscheinungszeuge



Zur Abgrenzung der Glaubensformel

Paulus zitiert in VV.3b-5 geprägte Tradition, denn:

- Er leitet mit typischer Traditionsterminologie ein: empfangen (παράλαβάνω/*paralambano*), überliefern (παράδομι/*paradidomi*).
- Es zeigt sich eine ausgearbeitete parallele Struktur: Jeweils drei Zeilen entsprechen sich. Diese Parallelität endet mit der Notiz von den Zwölf. Die folgenden Hinweise auf Erscheinungen (500 Brüder, Jakobus) hat Paulus der Tradition entnommen, aber nicht in Gestalt einer Formel.
- Es finden sich unpaulinische Wendungen: für unsere Sünden, gemäß den Schriften, die Zwölf, Erscheinungsterminologie, Perfekt in der Auferweckungsaussage.

a *Christus ist für unsere Sünden gestorben*
 b *gemäß den Schriften,*
 c *und ist begraben worden.*

a' *Er ist auferweckt worden am dritten Tag,*
 b' *gemäß den Schriften,*
 c' *und erschien Kephas, dann den Zwölf.*



1Kor 15,1-11 – Auslegung

VV.1-3a

- Längst Bekanntes wird wie eine Neuigkeit angekündigt. Durch diese Spannung wird der Rekurs auf das Evangelium als bereits bekannte Größe betont.
- Vier Relativsätze erläutern das „Evangelium“: Verkündigung durch Paulus, Annahme durch die Adressaten, deren Feststehen im Evangelium, dessen rettende Funktion.
- Die rettende Kraft des Evangeliums wird allerdings an eine Bedingung geknüpft: das Festhalten am Wortlaut – entsprechend wird in VV.3b-5 der Wortlaut zitiert.
- Die Bedeutung dieses Zitats wird erst im Lauf des Gedankengangs deutlich:
 - Geht man nicht über den Wortlaut hinweg, ist es auch nicht möglich, die Totenauferstehung abzulehnen.
 - Die gemeinsame Basis des christlichen Bekenntnisses kann markiert werden (s.a. V.11).

VV.3b-5

In der ersten Zeile (a, a) geht es jeweils um ein Ereignis, das in der zweiten (b, b) als schriftgemäß bezeichnet wird, ehe die dritte Aussage (c, c) die erste bestätigt. Die verschiedenen Zeilen haben also nicht dasselbe Gewicht. *Im Zentrum der Formel stehen Tod und Auferweckung Jesu.*



- **Gestorben für unsere Sünden:** Der Tod Jesu wird als Sühnetod gedeutet, dies ist möglich vom Horizont der Auferstehung her, die zeigt dass der Tod Jesu weder Zeichen der Gottverlassenheit noch Fluchtod war. Dass umgekehrt vom Auferweckten nicht ohne Blick auf das Kreuz gesprochen werden kann, hat Paulus gerade im 1Kor betont („Wort vom Kreuz“: 1,18ff).
 - ↳ Im Bekenntnis zum Sühnetod geht es nicht darum, dass Gott durch den Tod seines Sohnes gnädig gestimmt würde. Gott selbst bietet in diesem Tod Versöhnung an, indem er ihn zum Ort universaler Sündenvergebung bestimmt hat. Deshalb ist die Hingabe des Sohnes Ausdruck der Liebe (Gal 2,20; s.a. Röm 8,32).
- **Gemäß den Schriften:** Der Hinweis auf die Schriftgemäßheit ist jeweils auf die ganze Aussage zu beziehen. Gedeutet wird das „Sterben für unsere Sünden“ und die „Auferweckung am dritten Tag“. Gezeigt werden soll, dass sich in dem benannten Geschehen die Verheißungen Gottes erfüllen.
 - ↳ Ein Bezug auf bestimmte Schriftstellen ist kaum erkennbar:
 - Im Hintergrund der Vorstellung vom Sühnetod Jesu dürfte v.a. Jes 53 stehen, es wird aber nicht deutlich auf den Text angespielt.



- Die Auferweckung am dritten Tag soll wohl nicht im Blick auf eine bestimmte Schriftaussage als schriftgemäß bezeichnet werden. Im Hintergrund steht die mehrfach belegte Vorstellung vom rettenden Handeln Gottes „am dritten Tag“. So wird das Handeln Gottes am Gekreuzigten betont. Es geht also auch nicht um die Angabe eines genauen Zeitpunktes.
- **Begraben:** Die Notiz vom Begräbnis bestätigt die Aussage über den Tod. Ein Wissen um die näheren Umstände des Begräbnisses ist nicht erkennbar. Auch von den Erzählungen um das leere Grab sind keine Spuren zu finden.
- **Auferweckt:** Diese Übersetzung ist der auch möglichen mit „auferstanden“ vorzuziehen, da in den frühen Glaubensformeln das Handeln Gottes betont wird und Paulus in 15,15 entsprechend formuliert. Durch die Verwendung des Perfekts (ἐγήγερται, nicht ἠγέρθη) wird nicht allein der Vorgang, sondern sein Resultat ausgedrückt: Jesus ist bleibend der Auferweckte (etwas in Spannung dazu steht die Zeitangabe „am dritten Tag“).
- ↳ Es geht also um endzeitliche Totenerweckung, nicht um Rückkehr in das irdische Leben. In der Auferweckung Jesu bricht der neue Äon in den alten ein; s.a. 15,20: „Erstling der Entschlafenen“.



- **Erschienen:** Dass der Gekreuzigte Kephas und den Zwölf erschien, ist nur möglich, weil er nicht im Tod geblieben ist, sondern auferweckt und in göttliche Macht eingesetzt wurde.
 - ↳ Der griechische Ausdruck (ὄφθη/*ophthe*) ist atl geprägt: Wenn Gott oder ein Engel sich zu erkennen gibt, ist die Rede von „erscheinen“ (z.B. Gen 12,7; 17,1; Ex 3,2). Daraus folgt:
 - Die Erscheinung enthält ein aktives Element: Einer lässt sich sehen, gibt sich zu erkennen.
 - Jesus wird in göttlicher Macht vorgestellt. Die Aussage „er erschien“ ist also bereits eine *Deutung* der Erfahrung, die die Jünger nach dem Karfreitag gemacht haben.
- **Kephas und den Zwölf:** In der Nennung des Petrus schlägt sich dessen Rolle für die nachösterliche Sammlung des Jüngerkreises nieder. Sie gründet in der Ersterscheinung (s.a. Lk 24,34). Vom Zwölferkreis spricht Paulus nur an dieser Stelle. Auch im Zusammenhang mit dem Apostelkonzil erwähnt er ihn nicht.
 - ↳ Dass Judas hier nicht berücksichtigt ist, belegt nicht die erst nachösterliche Entstehung dieses Kreises. Im Rahmen einer Formel kam es nicht auf numerische Exaktheit an, sondern auf die eindeutige Identifizierung der gemeinten Gruppe.



VV.6f

- Von einer Erscheinung vor „über 500 Brüdern“ hören wir nur an dieser Stelle. Sollte auf das Pfingstereignis angespielt sein (das einzige „Massenphänomen“), müsste die Tradition stark umgestaltet worden sein: Von einer Christuserscheinung ist in Apg 2 nicht die Rede, so dass man auf den Zusammenhang von Ostern und Geistverleihung rekurrieren müsste (s. Joh 20,22f).
- Paulus gewinnt in den „über 500 Brüdern“ weitere Zeugen für die Wirklichkeit der Auferweckung. Zwar muss der Hinweis, die meisten seien noch am Leben, nicht darauf zielen, dass diese Zeugen noch befragt werden können; doch die große Zahl der Zeugen kommt seiner Intention durchaus entgegen.
- Die Notiz, einige dieser Erscheinungsempfänger seien bereits entschlafen, unterstreicht die Wirklichkeit der *Totenauf*erstehung. Eine Rede von Auferstehung muss auch die Überwindung der Todesgrenze einschließen.
- Von einer Erscheinung vor Jakobus, dem Bruder des Herrn, erfahren wir nur an dieser Stelle. Sie kann erklären, dass ein Mitglied der Familie Jesu, die zur Zeit seines Wirkens Jesus ablehnend gegenüberstand, zu den Christusgläubigen stößt.
- Dem Jakobus werden „alle Apostel“ zugeordnet. Die Apostel werden also nicht mit dem Zwölferkreis identifiziert. Auch wenn sich nicht genau angeben lässt, wer zu dieser „Gruppe“ gehört hat, ist sie doch nicht unbegrenzt: Paulus spricht von allen Aposteln und bezeichnet sich selbst als letzten (V.8).
↳ Deutlich wird der Zusammenhang von Erscheinung und Aposteldienst.



VV.8-11

- Dass Paulus relativ ausführlich auf die ihm zuteil gewordene Christuserscheinung zu sprechen kommt, dient nicht der Verteidigung seines Apostolates. Es muss aus der Aussageintention des ganzen Abschnitts erklärbar sein.
- Bis hierhin hat sich gezeigt: Der Rekurs auf die Erscheinungen sollte die Wirklichkeit der Erweckung Christi aus den Toten unterstreichen. Dies geschieht nun im Blick auf das persönliche Zeugnis des Paulus. Auch er tritt für die Zuverlässigkeit dieser von ihm verkündeten Botschaft als Erscheinungsempfänger ein. So bringt er seine Autorität ins Spiel.
 - ↳ Die scheinbaren Demutsgesten („Totgeburt“; geringster der Apostel) sprechen nicht gegen dieses Urteil. Paulus präsentiert sich als letzten Zeugen: Nach ihm hat der Herr keine weitere Apostelberufung mehr nötig, weil er sich einen so trefflichen Arbeiter erwählt hat, der größeren Erfolg vorweisen kann als alle anderen (V.10).
- Die starke Betonung der Gnade in V.10 hat nicht nur den Sinn, die etwas überheblich klingende Selbstaussage zu mildern. Zugleich wird betont, dass das Evangelium von Tod und Auferweckung Christi tatsächlich durch die Macht Gottes gedeckt ist. Dies ist der positive Sinn jener Demutsgesten: Nur durch Gottes Eingriff konnte aus dem Verfolger der wirkmächtigste Apostel werden.
- Auch wenn Paulus seinen Beitrag gegenüber den anderen Aposteln profiliert, so doch nicht sein Evangelium. Es entspricht dem, was alle verkünden, die Adressaten haben es angenommen (V.11). Damit schlägt er einen Bogen zum Beginn des Abschnitts. ≥



Die Zukunft der Glaubenden I – Wiederkunft Christi, Auferstehung, Verwandlung

- Dass der auferweckte Herr wiederkommen wird, ist in der Christusverkündigung des Paulus fest verankert. Diese Erwartung gehört sicher zu den Überzeugungen, die Paulus bereits vorgegeben waren. In 1Kor 16,22 zitiert Paulus einen *aramäischen* Gebetsruf: „Marana tha (=unser Herr, komm!)“.
- Paulus kennt verschiedene Umschreibungen für die erwartete Wiederkunft: Parusie (=Ankunft; besonders häufig im 1Thess); Tag des Herrn; der Herr kommt.
- Neben knappen Bezügen kann Paulus auch Szenarien der Endereignisse entfalten:
 - 1Thess 4,16f: Ankunft des Herrn vom Himmel her (mit apokalyptischen Begleitmotiven) als erster Akt im Enddrama; der zweite Akt besteht in der Auferweckung der Toten, der dritte in der Entrückung, die zur Heilsvollendung führt: das Sein beim Herrn.
 - ↳ Hintergrund: Frage in der Gemeinde, ob die in der Zwischenzeit gestorbenen Glaubenden vom Heil der Wiederkunft Christi ausgeschlossen sind.



- 1Kor 15,20-28: Mit der Auferweckung Christi hat die Entmachtung der gottfeindlichen Mächte begonnen, vollendet wird sie bei der Wiederkunft Christi, wenn der Auferweckten seine Herrschaft Gott übergibt und „jede Herrschaft, Gewalt und Macht vernichtet wird (VV.23f) – zuletzt der Tod (V.26).
Besonders deutlich wird hier die Verbindung von Auferweckung Christi und Auferweckung der Glaubenden: Christus als „Erstling der Entschlafenen“ (V.20).
In 1Kor 15,51f ist von der *Verwandlung* aller Glaubenden die Rede: für die Verstorbenen geschieht dies, anders als für die bei der Parusie Lebenden, in der Auferweckung.
- Phil 3,20f: Erwartung des aus dem Himmel kommenden Retters, wieder mit Bezug auf die kosmische Machtstellung Christi, aber ohne theo-logischen Vorbehalt. Auch hier begegnet die Vorstellung endzeitlicher Verwandlung, aber anders als in 1Kor 15:
 - Verwendung eines anderen Verbs (*μετασχηματίζω / metaschematizo* statt *ἀλλάσσω/allasso*)
 - keine Differenzierung zwischen Lebenden und Toten
 - ↪ Ziel der Umwandlung: „Gleichgestalt mit seinem Leib der Herrlichkeit“, wohl zu verstehen als wesenhafte Anteilnahme am Bild Christi (s. Röm 8,29).



Die zeitliche Perspektive: Naherwartung

Paulus bezeugt bis zum letzten erhaltenen Brief (Röm) die Erwartung des baldigen Kommens Christi.

- In **1Thess 4,15** zählt er sich zu denen, die bei der Parusie noch leben.

- Schwieriger ist **1Kor 15,51f** zu deuten:

„Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, *wir* werden aber *alle* verwandelt werden, **52** in einem Nu, in einem Augenblick, bei der letzten Posaune; denn posaunen wird es, und *die Toten* werden auferweckt werden unverweslich, und *wir* werden verwandelt werden.“

- Ist gemeint: zuerst die Auferstehung der Toten, *dann* deren *Verwandlung*, gemeinsam mit den Lebenden?
- Oder: Auferstehung der Toten und *gleichzeitig* Verwandlung der Lebenden?

Nur im zweiten Fall hätten wir einen Hinweis auf die persönliche Zukunftserwartung des Paulus. Wahrscheinlich trifft dieses Verständnis zu, denn Paulus spricht von der Auferweckung *zur Unverweslichkeit*; darin geschieht die Verwandlung der Verstorbenen (15,51: *alle* müssen verwandelt werden: Lebende und Tote; s.a. 1Kor 7,29; Phil 4,5).



- **Röm 13,11:** „Jetzt ist unsere Errettung näher, als da wir zum Glauben kamen.“ Der Satz begründet die vorangegangene Aussage, die Zeit sei da, vom Schlaf aufzustehen. Dann muss mit ihm die zeitliche Nähe des Endheils betont werden. Paulus meint wohl: Jetzt ist die Zeit der Errettung *noch* näher als damals, als wir zum Glauben kamen.



Die Zukunft der Glaubenden II – Gemeinschaft mit Christus im Tod (zu Phil 1,23)

Gewöhnlich bindet Paulus die Hoffnung auf Auferstehung und Verwandlung der Glaubenden an die Wiederkunft Christi. Davon unterscheidet sich die Zukunftsperspektive in Phil 1,23.

Paulus erkennt die Möglichkeit seines baldigen Todes, und dieser Tod bedeutete für ihn Gemeinschaft mit Christus. Was sonst mit einem Geschehen **am Ende der Zeit** verbunden ist, eröffnet sich in Phil 1,23 für Paulus offensichtlich schon **in seinem eigenen Sterben**.

Im Wesentlichen werden heute drei Vorschläge zur Lösung dieser Spannung diskutiert.

(1) *Der Entwicklungsgedanke*: Die Parusie verzögerte sich unerwartet, die Möglichkeit des eigenen Todes vor der Parusie rückte für Paulus in den Vordergrund (auch aufgrund entsprechender Erfahrungen). Dies habe die Situation des Apostels grundlegend verändert.

Aber: Aufs Ganze der Paulusbriefe gesehen, lässt sich diese Verschiebung nur schwer nachweisen. Die Möglichkeit seines eigenen Todes muss Paulus ständig vor Augen gewesen sein (2Kor 11,23-26); die Zeiträume, die die Entwicklung ausgelöst haben sollen, sind zu kurz.



- (2) Die *Märtyrertradition*: Einer jüdischen Tradition zufolge werden die Märtyrer aufgrund ihres gewaltsamen Todes unmittelbar in die himmlische Welt aufgenommen.
Aber: Es ist strittig, ob es eine solche Tradition wirklich gegeben hat. Außerdem ist im Kontext von Phil 1,23 das *gewaltsame* Todesgeschick nicht besonders profiliert (auch nicht durch 1,29f und 2,17).
- (3) Die Vorstellung vom *Zwischenzustand*: Individuelle und universale Ausrichtung der paulinischen Zukunftserwartung können nicht gegeneinander ausgespielt werden. Es gibt auch in apokalyptischer Literatur das Nebeneinander von Rettung der Gerechten nach ihrem Tod („Zwischenzustand“) und der künftigen Weltenwende (äthHen) – und zwar als nicht weiter erklärtes Nebeneinander:
– das gute Los der Gerechten nach ihrem Tod: äthHen 39.4-6; 103,3
– großer Gerichtstag: 102,5; 104,5.

Dieses dritte Erklärungsmodell ist den anderen vorzuziehen.

Paulus selbst war am *Zwischenzustand* als solchem offensichtlich nicht interessiert. Ihm geht es wesentlich um die Zugehörigkeit der Glaubenden zu Christus, die schon jetzt das Leben bestimmt – und das Geschick nach dem Tod. Wegen der gemeinschaftlichen Dimension der Christusverbindung („Leib Christi“) kann man den *Zwischenzustand* kaum individualistisch interpretieren.



Die Zukunft der Glaubenden III – Unterwegs zur künftigen Herrlichkeit (Röm 8)

Paulus bezieht in Röm 8,18-38 gegenwärtige Leiderfahrung auf die endgültige Heilszukunft. Dieser Grundgedanke wird in drei Begründungsgängen erläutert (VV.19-22.23-25.26f); hier soll nur der erste betrachtet werden.

Die Besonderheit dieses Abschnitts liegt im **Bezug auf die Schöpfung**. Die endzeitliche Wende betrifft nicht nur die Menschen.

- Wahrscheinlich meint Paulus mit den Begriffen „Schöpfung“ bzw. „ganze Schöpfung“ (8,22) die *außermenschliche* Schöpfung, nicht, wie bisweilen angenommen, die (außerchristliche) Menschheit oder die Gesamtheit des Geschaffenen. Denn: Paulus sagt, die Schöpfung sei der Nichtigkeit „*nicht freiwillig*“ unterworfen worden (V.20), dies sei also aufgrund eines Verhängnisses geschehen. Die Menschen, Heiden wie Juden, konfrontiert Paulus in Röm 1-3 dagegen mit ihrer *Verantwortung*.



- Das Geschick der Schöpfung ist abhängig vom Geschick des Menschen (8,20). Diese Bindung gilt aber nicht nur negativ (im Hintergrund steht wohl die jüdische Tradition von der Auswirkung des Falles Adams auf die ganze Schöpfung); sie gilt auch im Blick auf die Befreiung von der Nichtigkeit zur „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (8,21).
- Röm 8 spielt eine wesentliche Rolle bei der Frage nach biblischen Ansatzpunkten in der heutigen **ökologischen Diskussion** und in der Frage einer **Tierschutzethik**:
 - ↳ das „Seufzen der Kreatur“ ist am besten auf Tiere zu beziehen. Röm 8 kann zum Ansatzpunkt des Gedankens einer **Solidargemeinschaft des Menschen mit der Schöpfung** werden – auch wenn Paulus selbst keinen Schritt in diese Richtung unternimmt und wir uns die mythologische Begründung nicht mehr zu eigen machen können (Auswirkung des Falles Adams auf die ganze Schöpfung).



Die Zukunft der Glaubenden IV – Das Gericht

Das Gericht wird als Thema von Paulus kaum ausgeführt, es ist aber doch in seiner Theologie verankert.

- *Stehen vor dem Richterstuhl Gottes/Christi (Röm 14,12; 2Kor 5,10)*
Der Gedanke eines universal und zugleich individuell ergehenden Gerichts stammt aus der Apokalyptik. Paulus verwendet ihn im Röm, um seine Mahnung zu gegenseitiger Rücksichtnahme zu untermauern. Nicht die Drohung steht im Vordergrund, der Verweis auf das göttliche Gericht unterstreicht vielmehr, wie verfehlt gegenseitiges menschliches Verurteilen ist.
- *Die Heiligen werden die Welt richten (1Kor 6,2f)*
Die Glaubenden haben teil an der Richterfunktion Christi. Diesen Gedanken setzt Paulus aber nicht bei der Beschreibung des Endgeschehens ein, sondern um zu zeigen, dass das Prozessieren vor heidnischen Gerichten für die Glaubenden ein Unding ist.
- Mit dem Geschick „derer, die verloren gehen“ (s. 1Kor 1,18), befasst sich Paulus nicht näher. Das Szenario einer allgemeinen Totenauferstehung zu Heil und Gericht entwickelt er nicht. Die Wiederkunft Christi verbindet er allein mit der Rettung der Glaubenden.



Der Prolog I – Entstehung

Literarkritische Hinweise

Dass der Evangelist in 1,1–18 einen vorgegebenen Text aufgenommen hat, ergibt sich aus sprachlichen und begrifflichen Besonderheiten des Abschnitts im Vergleich zum folgenden Werk. In diese Vorlage hat Joh seinerseits eingegriffen:

- Stilistisch setzen sich VV.1–5 und VV.10–12b (hymnischer Charakter) vom übrigen Text ab.
 - Besonders klar ist dieser Unterschied im Blick auf die Täuferpassagen zu erkennen (VV.6–8.15). Auch VV.12c.13 sind wohl dem Evangelisten zuzuschreiben.
 - Die beiden Abschlussverse gelten ebenfalls meist als sekundär, da sie der Überleitung in die Erzählung dienen (V.18) bzw. durch den unvorbereiteten Bezug auf Mose und Gesetz nicht richtig im Kontext verankert sind (V.17).
 - In hohem Maß umstritten ist die Zuordnung von V.2, V.9., V.14, V.16.
- ↪ Bedeutsam sind diese literarkritischen Beobachtungen vor allem für die Frage nach den Rezeptionsbedingungen des Einstiegs in das JohEv: ein bekannter Hymnus bekommt einen neuen Kontext, die Jesus-Erzählung, die umgekehrt vom Hymnus ihren ersten Lektüre-Impuls erhält. In diesem Rahmen fallen den Lesern auch die Änderungen am Hymnus besonders ins Auge.



Prolog und Erzählung

- Der Prolog ist wohl ursprünglicher Bestandteil des Werkes und nicht im Zuge einer späteren Bearbeitung vorangestellt worden.
- Das Evangelium ist nicht als Kommentar zum Hymnus zu lesen. Die Erzählung entfaltet sich nicht entlang der Struktur oder der Themen des Prologs. Der Hymnus ist umgekehrt als Eröffnung der Erzählung angelegt und gibt entscheidende Hinweise für deren Lektüre (s.u.).



Der Prolog II – Hintergrund

Weisheitsspekulation

Die Aussagen über Bedeutung und Geschick des Logos („Wort“) lassen sich mit atl-jüdischer *Weisheitstradition* vergleichen:

- Die Weisheit ist präexistent zur Welt, bei der Schöpfung anwesend, in besonderer Nähe zu Gott (Spr 8,2–30; Ijob 28,12–23). → Joh 1,1a.b; 1,2
- Die Weisheit kommt zu den Menschen bzw. zu Israel (Spr 8,31–9,6; Bar 3,37f; Sir 24). → Joh 1,9.10a.11a.14b („unter uns gewohnt“)
- Die Weisheit ist Quelle des Lebens und der Rettung (Bar 4,1; Spr 8,34f; Weish 9,18). → Joh 1,4.12 (Gotteskindschaft).16f (Gnade)
- Die Weisheit wird abgelehnt (Bar 3,12; äthHen 42). → Joh 1,10c.11b

↳ Der Prolog baut auf der Fortentwicklung jüdischer Weisheitstheologie auf: Weisheit nicht nur als theoretische und praktische Fähigkeit zur Bewältigung des Lebens, sondern personifiziert gedacht und mit dem Ur-Anfang in Verbindung gebracht. Die Rede vom *Logos* provoziert aber die Frage nach weiteren Vermittlungsinstanzen.



Philo und der Logos

In der griechischen Philosophie wurde λόγος (Logos) nicht nur auf die Fähigkeit und den Vollzug des Denkens bezogen, sondern auch im Sinne eines Prinzips, das die Welt durchdringt und bestimmt (v.a. Heraklit; Stoa). Entsprechende Einflüsse sind bei Philo von Alexandrien zu entdecken, in dessen Schriften jüdische Weisheits- und griechische Logos-Spekulation miteinander verbunden sind. Für Joh 1 besonders wichtig:

- Die Welt der Ideen wurde vor der Erschaffung der Welt hervorgebracht, sie wird mit dem Logos identifiziert (Op. Mund 17.24; Quod Deus 31). → Joh 1,1
- Philo bedenkt den Unterschied zwischen „göttlich“ (θεός), und „Gott“ (ὁ θεός) und wendet den artikellosen Ausdruck auf den Logos an (Somn. I 229f). → Joh 1,1
- Der Logos ist Schöpfungsmittler (Cher 125–127). → Joh 1,3.10b
- Der Logos wird mit dem Leben (Fug. 97) und der Lichtmetaphorik (Somn. I 75; Conf. Ling. 60–63) verbunden. → Joh 1,4.9

Christus wird also in ein Denken eingeordnet, das auf Ursprung und Zusammenhalt des Kosmos ausgerichtet ist, und mit dem Prinzip identifiziert, das hinter der sichtbaren Welt als deren Grund und durchdringende Kraft erkennbar wird. Der Inkarnationsgedanke ist allerdings in dem religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial nicht zu finden.



Der Prolog III – Eröffnung der Jesuserzählung

Als Prolog zeichnet sich der Abschnitt 1,1–18 dadurch aus, dass er sich

- einerseits von der nachfolgenden Erzählung unterscheidet,
- andererseits mit ihr auch in Verbindung steht.

Die Eigengestalt des Prologs

- Sprachlich hebt sich 1,1–18 durch seinen hymnischen Charakter vom Rest des Evangeliums ab.
- Die theologische Begrifflichkeit zeigt z.T. ein eigenes Profil. Manche prägende Begriffe kommen nur im Prolog vor (*Logos*, sein „Zelten unter uns“; *Fülle*; Mitteilen der *Gnade*) oder haben dort einen anderen Sinn als in der Erzählung („die Eigenen“; vgl. 13,1). Umgekehrt fehlt das nachfolgend so charakteristische Stichwort der *Sendung* im Prolog.
- Inhaltlich ist der Prolog keine Zusammenfassung der Jesus-Geschichte. Der Weg Jesu zu Kreuz und Auferstehung kommt nicht in den Blick.



Verbindungen zur Erzählung

- In personaler Hinsicht:
 - Zwischen Prolog und ursprünglichem Buchschluss besteht insofern eine Klammer, als nur in 1,17 und 20,31 die Verbindung von „Jesus“ und „Christus“ belegt ist.
 - Johannes erscheint bereits im Prolog als Jesus-Zeuge.
- 1,18 schlägt nicht nur einen Bogen zum Beginn, sondern ist auch deutlich als Übergang zur Erzählung gestaltet.
- Theologisch bedeutsame Begriffe aus dem Evangelium sind in den Prolog aufgenommen: Licht (φῶς), Leben (ζωή), Wahrheit (ἀλήθεια), Herrlichkeit (δόξα), Welt (κόσμος), glauben (πιστεύειν), erkennen (γινώσκειν).



Der Prolog IV – Funktionen

Literaturgeschichtliche und -theoretische Impulse

- In griechischer und lateinischer Literatur der Antike hatte – über Gattungsgrenzen hinweg – das Vorwort die Funktion, über den Zweck des Werkes zu unterrichten und dessen Verständnis zu leiten.
 - In moderner Literaturwissenschaft weist die Theorie des Paratextes in dieselbe Richtung. Passagen, die einen Text begleiten oder einrahmen (z.B. Überschrift, Vorwort, Nachwort), leiten als „Kontrollinstrument der Dekodierung“ die Lektüre (J. ZUMSTEIN). Der Prolog setzt nach Abschluss des Werkes die entscheidenden Marken für dessen Verständnis (Verhältnis der Metareflexivität).
- ⇒ So erklärt sich, dass der Joh-Prolog die Geschichte Jesu nicht zusammenfasst. Er lenkt die Lektüre, nimmt sie nicht vorweg.



Der Joh-Prolog als Leseanweisung für das Evangelium

- Interaktion mit den Adressaten
 - Beginn mit einem bekannten (wenn auch veränderten) Text.
 - In den „Wir-Formen“ (1,14.16) schließt sich der Autor mit den Lesern zusammen. Aufgrund des Prologs können sie die Missverständnisse durchschauen, denen die Akteure der Erzählung unterliegen.
 - Die Klammer zum Schluss (20,30f) verstärkt die Interaktionsfunktion.
- Inhaltliche Klärungen im Blick auf die folgende Erzählung
 - Bedeutung des Protagonisten wird geklärt durch Nennung der Beziehungen (zu Gott, Täufer, Mose), des Schauplatzes (universal: Welt), der Grundstruktur der Erzählung.
 - Vorwegnahme wichtiger theologischer Begriffe (Leben, Licht usw.).
 - Aufbau von Spannung: offen bleibende Aussagen (z.B.: wie erweist sich der Logos als Licht?), unterschiedliche Reaktionen.



Der Prolog V – Struktur

Der präexistente Logos und seine Bedeutung (VV.1–5)

Bestimmt wird die Beziehung des Logos

- zu Gott (VV.1–3: Göttlichkeit; Schöpfungsmittlerschaft),
- zu den Menschen, deren negative Reaktion angedeutet ist (VV.4f).

↳ Vom Logos kann nicht nur im Blick auf seinen göttlichen Ursprung gesprochen werden; zu ihm gehört notwendig seine Beziehung zur Menschenwelt.

Der Logos in der Welt: bezeugt, abgelehnt, aufgenommen (VV.9–13)

- Durch die Nennung einer geschichtlichen Gestalt und ihrer Sendung durch Gott rückt die Menschenwelt deutlicher in den Blick.
- Das Kommen des Lichts in die Welt wird ausführlicher gestaltet (dreimal: VV.9.10.11),
- ebenso die Reaktion darauf, negativ (V.11) u. positiv (VV.12f).



Der inkarnierte Logos „unter uns“ (VV.14–18)

- Das Kommen des Logos in die Welt erscheint nun konkreter als „Fleischwerdung“.
- Nur noch die positive Reaktion wird geschildert, aufgenommen in eine „Wir-Aussage“: die Glaubenden erkennen „im Fleisch“ die „Herrlichkeit“ des Logos (V.14). Auch der Empfang von „Gnade über Gnade“ (V.16) weist auf diese Binnenperspektive.

↪ Zu erkennen ist eine doppelte Bewegung in je drei Etappen:

- (1) Der göttliche Logos kommt in die Welt, in jeder Strophe konkreter gefasst, bis zur „Fleischwerdung“, so dass von einer konkreten Person zu sprechen ist (V.17).
- (2) Die Menschenwelt reagiert unterschiedlich (s.o. zu den einzelnen Strophen). Bei der Konzentration auf die Glaubensperspektive begegnet die konkreteste Aussage zur Ankunft des Logos. Der Glaube nimmt die Zumutung der „Fleischwerdung“ des Logos an.

Von V.1 zu V.18 spannt sich ein Bogen: die Verbundenheit des Logos mit Gott wird aufgenommen und so abschließend betont, dass das Kommen des Logos als göttliche Offenbarung zu verstehen ist.



Der Prolog VI – Auslegung

VV.1f

- Joh setzt ein mit dem Bezug zum Ur-Anfang (Anspielung auf Gen 1,1), vor der Erschaffung der Welt. Seine Rede von ἀρχή unterscheidet sich von der des Mk- oder LkEv.
 - Mk beginnt mit dem Täuferwirken als „Anfang des Evangeliums“
 - Lk spricht in seinem Vorwort von den „Augenzeugen von Anfang an“ (Lk 1,2) – mit vergleichbarer Bedeutung (s. Apg 1,21f; 10,37f).
- Die Vorgeschichten von Mt und Lk setzen beim Beginn der menschlichen Existenz Jesu an. Joh bringt Jesus noch unmittelbarer zu Gott in Beziehung als es durch die geistgewirkte Empfängnis aussagbar ist.
- Die folgende Jesus-Geschichte, in die auch die Präexistenz Jesu aufgenommen ist (8,58), wird so grundlegend auf Gott zurückgeführt.
- Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Christologie s.o.



VV.3f

- Die Verschiebung des Akzents auf die Schöpfungsmittlerschaft des Logos hebt den Zusammenhang mit Gen 1 nicht auf. Gott kommt insofern als Schöpfer in den Blick, als er seine Schöpfung durch die Mittlerschaft des Logos ins Werk setzte. Deshalb wird nicht vom „Erschaffen“ (ποίησιν) gesprochen, sondern vom „Werden“ (γίνομαι).
- Durch die Schöpfungsmittlerschaft wird auch die Soteriologie im Ur-Anfang verankert: „In ihm war *Leben*, und das Leben war das Licht *der Menschen*“ (V.4). Damit ist auch die Universalität des Heils angedeutet, das durch Jesus eröffnet ist.
- Das Problem der Interpunktion ist so zu lösen, dass in V.4 ein neuer Satz beginnt. Das Leben (ζωή) ist für Joh nicht allgemein mit der Schöpfung verbunden, sondern mit den Menschen.

V.5

- „Finsternis“ ist nicht in gnostischem Sinn auf die materielle Welt zu beziehen, sie bestimmt sich im Rahmen des joh Entscheidungs-Dualismus durch die Ablehnung des Lichts.
- Kaum zu entscheiden ist die Frage, ob Joh an das fortdauernde Wirken des Logos in der Schöpfung denkt (deshalb Präsens: φαίνετο) und dessen Erfolglosigkeit feststellt (komplexiver Aorist: οὐ κατέλαβεν) oder bereits an das geschichtliche Kommen des Logos in Jesus, so dass in jeder Strophe dieses Kommen in den Blick käme.



VV.6-8

- Johannes wird einerseits von Jesus negativ abgegrenzt („nicht das Licht“), andererseits positiv bestimmt durch das Sendungs-Motiv und seine Funktion als Zeuge für das Licht. Auch in der Erzählung spielen die Stichworte *μαρτυρία* (Zeugnis) bzw. *μαρτυρέω* (bezeugen) im Täuferkontext eine besondere Rolle (1,19.32.34; 3,26; 5,33.36).
 - Das Täuferzeugnis zielt auf Glauben, von V.12 her ist die christologische Bestimmung dieses Glaubens eindeutig (s.a. 10,40–42). Seine Sendung wie auch seine untergeordnete Bedeutung im Verhältnis zu Jesus spricht der Täufer selbst in der Erzählung aus (3,26–30).
- ↳ An der Person des Johannes ist die Verzahnung zwischen Prolog und Erzählung besonders deutlich zu erkennen.

VV.9-11

- Das Subjekt kann für V.9 nicht aus dem vorherigen Satz übernommen werden. Wenn der Logos Subjekt sein sollte, wäre eine ausdrückliche Nennung zu erwarten. So bleibt die Möglichkeit, das Licht als Subjekt zu verstehen: Jenes Licht, von dem Johannes Zeugnis abgelegt hat, war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet.
- Dann ist die partizipiale Wendung am Ende von V.9 (*ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*) am besten als Teil des Relativsatzes zu verstehen, und zwar als Erläuterung der ganzen Aussage: das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wenn es in die Welt kommt.



- Dieses Kommen ist auf die Geschichte Jesu zu beziehen. Auf das geschichtliche Zeugnis vom Licht (Johannes) folgt der Bezug auf das geschichtliche Erscheinen des Lichts. Schauplatz ist *die Welt*.
- Der Doppelsinn von *κόσμος* zeichnet sich ab. Einerseits ist damit die Sendung Jesu universal bestimmt; andererseits ist „die Welt“ durch die Ablehnung Jesu konstituiert (V.10c; Abschiedsreden).
- Von der „Welt“ her ist „Eigentum/die Eigenen“ (V.11) zu deuten.

VV.12f

- Die positive Reaktion auf das Kommen des Logos, als *aufnehmen* (Antithese zu V.11fin) und gut joh als „glauben an“ (*πιστεύειν εἰς*) bezeichnet, wird soteriologisch mit der Gabe der Gotteskindschaft entfaltet, die betont allein in Gott gegründet wird.
- Die Gegenüberstellung von Ablehnung und Aufnahme in den VV.10–13 nimmt die Grundstruktur der Erzählung vorweg. Der Bezug auf die Glaubenden bereitet die Wir-Rede im folgenden Vers vor.



V.14

- Der Ur-Anfang rückt in greifbare Nähe: „er wurde Fleisch“ und lässt sich deshalb mit einer bestimmten Person identifizieren; seine Anwesenheit wird von einer „Wir-Gruppe“ bezeugt.
- Die „Wir-Sprecher“ zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Spannung zwischen Hoheit und Niedrigkeit aushalten. *In seiner menschlichen Existenz kann Jesus als Offenbarer Gottes erkannt werden*: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ – die Herrlichkeit, die sich im „Fleischgewordenen“ zeigt. Die Spannung zwischen V.14a und V.14b ist nicht dadurch aufzulösen, dass man entweder die Inkarnation (R. Bultmann) oder die Herrlichkeit (E. Käsemann) einseitig betont.
- Die Spannung prägt auch die besondere Begrifflichkeit des Joh für die Passion Jesu: Was äußerlich als Erniedrigung erscheint, ist in Wahrheit *Verherrlichung*.
- Unterstrichen wird die Zugehörigkeit Jesu zu Gott durch die *Exklusivität* der Gottesbeziehung: Kein anderer kann diese *δόξα* (Herrlichkeit) für sich beanspruchen, sie ist kommt dem Einzigerzeugten zu.
- Angesichts dieser exklusiven und sein Wesen bestimmenden Herkunft von Gott kann dem inkarnierten Logos die Fülle von *Gnade und Wahrheit* zugesprochen werden, also die im Heilswillen begründete Zuwendung Gottes – nun nicht mehr speziell auf Israel bezogen (z.B. Ex 34,6), sondern umfassend auf die Menschen.



V.15

- Der zweite Täufer-Einschub zeigt, *wie* Johannes Zeugnis abgelegt hat: durch Bekenntnis zur zeitlichen Priorität Jesu (s. 1,30; 1,27).
- Die verwendeten Zeitformen (Präsens und Perfekt) der Rede-Einleitung weisen darauf hin, dass das Zeugnis des Johannes als bleibendes wahrgenommen werden soll. Aus der Gegenwartsperspektive erklärt sich wohl auch die Vergangenheitsform im Täuferzeugnis („Dieser *war* ...“), das zum Täuferwort nicht recht passt.

V.16

- Der Kreis der Wir-Sprecher ist nun erweitert („wir alle“) – nicht nur die Augenzeugen, sondern alle Glaubenden sind eingeschlossen.
- Die soteriologische Bedeutung der christologischen Aussage von V.14 wird nun entfaltet. Dass der Logos Träger des göttlichen Heilswillens ist, bewahrheitet sich in der Vermittlung des Heils, im unerschöpflichen Strom der Gnade.



V.17

- Der unvermittelte Bezug auf Gesetz und Mose zielt nicht auf einen Gegensatz zu Christus, sondern dient als offenbarungstheologisches Signal. Mit ihm ist aber zugleich angedeutet, dass die durch Mose vermittelte Offenbarung nicht das letzte Wort ist, sondern überboten wird durch das Kommen Christi.
- Deshalb werden unterschiedliche Verben verwendet. Mose erscheint als Mittler (das Gesetz wurde durch ihn *gegeben*, ἐδόθη); Christus wird unmittelbarer mit „Gnade und Wahrheit“ verbunden: sie *kamen* durch ihn (ἐγένετο). Entsprechend wird er später in seiner Person als „Wahrheit“ bezeichnet (14,6).
- Nun kommen die Bezüge zur atl-jüdischen Tradition (Schöpfung, Weisheit, Sinai-Offenbarung) zu einem gewissen Abschluss. Um diesen Horizont zur Wirkung kommen zu lassen, erscheint der Name „Jesus Christus“ erst so spät im Prolog – erst nachdem die Dimensionen benannt sind, um die es in der folgenden Geschichte geht.



V.18

- In der Aussage, niemand habe Gott je gesehen, muss keine Polemik gegen einen Anspruch unmittelbarer Gottesschau mitschwingen. Denkbar ist auch (im Rückgriff auf Ex 33,18–23), dass die durch Mose vermittelte Offenbarung überboten werden soll.
 - Die Prädikationen in V.18b.c beziehen sich nicht auf den irdisch wirkenden Jesus, sondern auf den göttlichen Logos in der himmlischen Welt:
 - die Wendung *μονογενῆς θεός* (Einziggezeugter, Gott [von Art]) schlägt nicht nur einen Bogen zu V.14, sondern auch zu V.1, also geht der Blick auf den Ur-Anfang und das göttliche Wesen des Logos.
 - Zwar weist die Präposition in der Formulierung *εἰς τὸν κόλπον* auf eine Richtungsangabe (also: zum Schoß/zum Herzen des Vaters [hingeneigt]). Das wiese eher, da eine gewisse Distanz ausgedrückt ist, auf den irdischen Jesus und seine Verbindung zu Gott. Jedoch ist in der Koine der Präpositionsgebrauch verwischt, so dass auch eine Ortsangabe möglich ist (im Schoß). Dies passt besser zum verwendeten Bild.
- ↳ In V.18 wird die Bewegung angedeutet, die den Offenbarer von der himmlischen Welt aus auf die Erde bringt. Die Kunde, die er gebracht hat, kann nun in der Erzählung entfaltet werden.



Christologische Motive im Nikodemus-Gespräch I

Die Szene

- Es treten nur Jesus und Nikodemus auf. Die Gesprächsführung ist eigenwillig, Nikodemus scheint plötzlich aus der Szene zu verschwinden, ein Abgang wird nicht erzählt.
- Pluralische Formulierungen deuten an, dass Jesus (V.11) und Nikodemus (V.2.12) nicht nur für sich sprechen, sondern als Vertreter einer Gruppe.
- Auch inhaltlich gilt: Die Worte Jesu sind vielfach so formuliert, dass die Gegenwart der Gemeinde und ihr Bekenntnis in den Blick kommt.
- Nikodemus steht für jüdische Sympathisanten der Christusverkündigung, die den Schritt zum offenen Bekenntnis nicht vollziehen. Deshalb wird auch keine Reaktion geschildert. Nikodemus bleibt im ganzen Evangelium in dieser Unentschiedenheit in seiner Stellung zu Jesus (7,45–52; 19,38–42; s.a. 12,42f).



- ↪ Es empfiehlt sich eine *Strukturierung* des Abschnitts anhand des Gesprächsgangs und der in ihm verhandelten Fragen.
1. Gesprächseröffnung durch Nikodemus (VV.1f)
 2. Erwiderung Jesu und Gespräch zur Rettung durch „Geburt von oben“ (VV.3–8)
 3. Die christologische Fundierung der Rettung (VV.9–21)
 - a) Hinführung: das unverstandene und abgelehnte Zeugnis (VV.9–12)
 - b) Die Erhöhung des Menschensohns (VV.13–15)
 - c) Die Sendung des Sohnes als Ausdruck der Liebe Gottes (VV.16f)
 - d) Die Sendung des Sohnes als das eschatologische Ereignis (VV.18–21)



Christologische Motive im Nikodemus-Gespräch II

VV.1f: Jesu Zeichen als Ausgangspunkt

- Das nächtliche Kommen weist darauf, dass Nikodemus sich nicht offen zu Jesus bekennen will (s.a. 12,42f), außerdem auf seine noch fehlende Einsicht: Ohne die Offenbarung durch Jesus befindet sich Nikodemus in der Dunkelheit.
- Der Ausgangspunkt bei den Zeichen Jesu ist aber nicht falsch. Dass sich Jesus in machtvollen Wundertaten (*σημεία*/Zeichen) offenbart, ist ein Grundzug joh Christologie.
 - Traditionsgeschichtlich setzt diese Rede von Zeichen an den *Glaubenszeichen der Exodustradition* an, die Erkenntnis Gottes vermitteln (Ex 7,3.5), Glaube an Gott hervorrufen (Num 14,11), den Gesandten Gottes beglaubigen (Ex 4,1–9), das Achten auf die Gebote begründen (Dtn 11,3) sollen.
 - Die Bedeutung der Zeichen liegt in ihrer *Verweisungsfunktion*: sie machen die Bedeutung des Wundertäters offenbar. Die joh Zeichen zeigen (durch die Steigerung des Wunderhaften) die Herrlichkeit Jesu als des fleischgewordenen Wortes, des Sohnes und Offenbarers Gottes (vgl. 1,14; 2,11; 11,4) und sollen zum Glauben führen.



- Wunderkritische Bemerkungen (2,23f; evtl. auch 4,48) erklären sich aus der Tatsache, dass man bei der äußeren Wunderhandlung stehen bleiben kann, ohne den Schritt zum Glauben zu tun. Dann würden die Wunder *nicht als Zeichen* wahrgenommen. In diesem Sinn kann Joh 6,26 als Schlüssel zur joh Zeichen-Christologie verstanden werden.
 - Grundsätzlich stellen die Zeichen nicht weniger als das Wort Jesu vor die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben. So folgt der Todesbeschluss gerade auf das machtvollste Zeichen Jesu hin.
 - Der Zeichencharakter einiger Wunder wird dadurch verdeutlicht, dass ihr Symbolgehalt in Jesus-Worten herausgearbeitet wird (Brotvermehrung: Jesus als Brot des Lebens; Blindenheilung: Jesus als Licht der Welt; Auferweckung des Lazarus: Jesus als Auferstehung und Leben).
- ↳ Dass Jesus „von Gott kommt“, Gott „mit ihm ist“ und dies an der Größe der von ihm gewirkten Zeichen zu erkennen ist (V.2), sieht Nikodemus also richtig.



VV.3-8: Weiterführung durch Jesus: Rettung durch Geburt von oben

- Jesus führt das Gespräch weiter, ohne die Aussage des Nikodemus zu kommentieren: Notwendig ist nicht nur die von Nikodemus formulierte Erkenntnis, sondern eine wirkliche Neuschöpfung von Gott her.
- Nur hier wird im JohEv die Rettung des Menschen mit dem Eingehen in die Basileia verbunden. Das Gezeugt- oder Geborenwerden *ἄνωθεν* verweist die Leser auf den Prolog zurück. Sie unterliegen nicht dem Missverständnis des Nikodemus, der das *ἄνωθεν* als „von neuem“ auffasst und auf einen irdischen Vorgang bezieht. Es geht um das Gezeugt- oder Geborenwerden „aus Gott“ (1,13), die grundlegende Neuschaffung menschlicher Existenz.
- Deren Notwendigkeit wird unterstrichen durch die Gegenüberstellung von „Fleisch“ und „Geist“ (s.a. 1,13). Aus der Anspielung auf die Taufe (V.5) wird nicht der Aspekt des Wasserritus, sondern der Geistvermittlung aufgenommen.
- In V.8 wird, da es sich um einen Vergleich handelt, zunächst vom Wind gesprochen, der an seinen Wirkungen erkennbar ist; Ursprung und Ziel sind unbekannt. So sind die Glaubenden als aus dem Gottesgeist Geborene an den Wirkungen des Geistes erkennbar, die Herkunft und das Ziel dieser Gotteskräfte aber bleibt verborgen.



VV.9-12: Die Überleitung zur christologischen Frage

- Die Frage des Nikodemus in V.9 bezieht sich grundsätzlich auf das seit V.3 verhandelte Geborenwerden „von oben“. Die kritische Rückfrage Jesu (V.10) deutet an, dass angesichts der religiösen Tradition Israels nichts Ungewöhnliches vorgetragen wurde.
- In V.11 verschiebt sich das Gespräch in einer doppelten Hinsicht:
 - Die Situation der Gemeinde, die sich zu Jesus bekennt, ist aufgenommen („wir“).
 - Es geht nicht mehr nur um die Ausgangsfrage, wie Geburt aus dem Geist möglich ist. Es kommt vielmehr deren Grund in den Blick: das Handeln Gottes zugunsten der Welt in der Sendung des Sohnes.
- Vielleicht erklärt sich so auch die Unterscheidung in V.12: von „Irdischem“ (vom Menschen aus gedacht: was ihm zur Rettung geschehen muss) und „Himmlischen“ (die Erhöhung des Menschensohnes als Bedingung des Lebensgewinns für die Glaubenden – nach 6,61f eine schwer zu fassende Aussage).



VV.13-15: Die Erhöhung des Menschensohns

- Jesus scheint auf seine Rückkehr zum Vater zurückzublicken, er spricht hier das Bekenntnis der Gemeinde aus. Die Zeitebenen zwischen Jesus und gläubiger Gemeinde sind überblendet.
- Das Motiv des Hinauf- und Hinabsteigens ist auch in 1,51 mit dem **Menschensohn** verbunden. In Anspielung auf Gen 28,12 wird der Menschensohn zum Ort, an dem Himmel und Erde verbunden sind, zum Ort der Offenbarung Gottes in der Welt (s. 1,18).
- Nach V.13 ist es allerdings der Menschensohn selbst, der hinab- und hinaufsteigt. Hier drückt sich die exklusive Nähe Jesu zu Gott aus, er ist keine Gestalt dieser Welt, sondern aus dem Himmel zu den Menschen gekommen. Dies ist wohl gerade deshalb mit dem Titel „Menschensohn“ verbunden, weil Joh die mögliche Folgerung abwehren will, Jesus könne als aus der Menschenwelt hervorgegangen verstanden werden.



- Neben dem Hinauf- und Hinabsteigen ist auch das Motiv der *Erhöhung* besonders mit dem Menschensohn verbunden.
 - Sie wird als notwendig ($\delta\epsilon\tilde{\iota}$) bezeichnet, mit einem typologischen Verweis auf ein Ereignis aus der Wüstenwanderung Israels verbunden (Num 21,8f) und so zur Chiffre für die Kreuzigung Jesu: Die Schlange am Stab ist der Typos, das heilsgeschichtliche Vorbild, für den Menschensohn am Kreuz.
 - Zugleich ist in der Rede von der Erhöhung angedeutet, dass die Gegner nicht Macht über Jesus gewinnen. Der Tod Jesu ist als „Erhöhung am Kreuz“ der weltlich sichtbare Teil der Erhöhung in den Himmel. Wegen dieser hintergründigen Bedeutung kann auch von der *Verherrlichung* des Menschensohnes gesprochen werden; sie geschieht über den Weg ans Kreuz.
- In 6,27 erscheint der Menschensohn als künftiger Mittler einer bleibenden Speise. Dies wird in zweifacher Weise entfaltet: (1) Der MS ist *selbst das Brot des Lebens*, v.a. verbunden mit dem Motiv des „Herabsteigens aus dem Himmel“. (2) Der MS *gibt sein „Fleisch und Blut“* (6,51c–58).
- Vom künftigen Erscheinen des Menschensohns weiß das JohEv nichts. Das damit traditionell verbundene Thema des Gerichts ist zwar belegt, gehört aber nicht zum Profil des Menschensohns im JohEv (nur 5,27; angedeutet 9,39 nach 9,35).



VV.16–21: Die Sendung des Sohnes zu Heil und Gericht

- V.16 führt zunächst die soteriologische Aussage von V.15 weiter und gründet sie in der Liebe Gottes zur Welt. An die Stelle des Menschensohn-Titels tritt nun das absolut gebrauchte „**der Sohn**“ – für das JohEv der kennzeichnendste christologische Titel.
 - ↳ Traditionsgeschichtlich ist er vom Sohn-Gottes-Titel zu unterscheiden:
 - Die *frühjüdischen Traditionen* zum *Sohn Gottes* bieten ein weites Spektrum und lassen sich nicht auf einen Traditionsbereich beschränken. So kann vom König als Gottes Sohn gesprochen werden (2Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f; dass diese Linie in die Messias-Erwartung eingegangen ist, bleibt aber fraglich), ebenso vom Volk Israel (Ex 4,22f; Hos 11,1), vorbildlichen Frommen (Weish 5,4f; 2,12–20) oder Gliedern des himmlischen Hofstaats (Ps 29,1; 89,7; s.a. Lk 20,36).
 - *Hellenistische Vorstellungen* dürften weniger als Einflussfaktor denn als Rezeptionsraum interessant sein, vor allem im Blick auf die Herrscherideologie, in der der Gottessohn-Titel eine Rolle spielte.
 - Im vorjoh *Urchristentum* ist v.a. die ausdrückliche Verbindung von „Messias“ und „Sohn Gottes“ bezeugt (Mk 14,61fpar; Lk 1,32f) sowie die Verbindung des Titels mit der Sendung (Gal 4,4f; Röm 8,3).



- Das absolut gebrauchte *der Sohn* ist wahrscheinlich „eigenständige Konzeption der Urgemeinde“ (F. HAHN), christologische Zuspitzung der Vater-Anrede, die Jesus seine Jünger als Gottes-Anrede gelehrt hat. Mit diesem Titel verbindet sich vorjoh der Gedanke der *Bevollmächtigung* (Mt 11,27par; 28,18) sowie der *exklusiven Bindung des göttlichen Heilshandelns* (Mt 11,27par).
- ↪ Im JohEv vermischen sich beide Redeweisen: So wird etwa die mit „Gott“ und „Sohn Gottes“ geknüpfte Sendungsaussage nun mit „dem Sohn“ und „dem Vater“ verbunden.
- Die besondere Nähe Jesu zu Gott wird durch Erinnerungen an den Prolog noch unterstützt (*μονογενής*: Einziggezeugter [1,14.18]; *εἰς τὸν κόσμον*: in die Welt [1,9]).
- Diese Nähe wird im weiteren Verlauf der Erzählung im Rahmen der Sohnes-Christologie besonders entfaltet, vor allem im Aufweis der **Einheit von Vater und Sohn**. Dabei geht es nicht um eine metaphysische Spekulation über das innertrinitarische Zueinander und Ineinander der drei göttlichen Personen. Gezeigt werden soll, dass man *in Jesus als dem Sohn dem Vater begegnet*.



- Diese Einheit zeigt sich als *Einheit des Wirkens*. Die irdische Tätigkeit des Sohnes ist ganz gebunden an den Vater. Der Sohn tut nur das, was der Vater ihn gelehrt (8,28) und ihm gesagt hat (12,50), was er beim Vater gesehen (8,38) und gehört hat (8,40; 15,15). „Von sich aus“ tut und redet der Sohn nichts (8,28; 14,10), ja kann gar nichts tun (5,19.30).
 - ↳ Durch diese Bindung soll nicht die Unterordnung des Sohnes ausgedrückt werden, sondern seine Würde und Autorität – als Antwort auf deren Bestreitung, die den literarischen Kontext abgibt. So wird die Bindung denn auch umgekehrt: Der Vater unterstützt den Sohn durch sein Zeugnis (8,18; 5,23–37), durch die Ehrung und Verherrlichung des Sohnes (8,54; 17,4f; 8,29).
- Die Einheit von Vater und Sohn kann auch direkt ausgesagt werden, sei es unmittelbar unter dem Stichwort der *Einheit* (10,30) oder dem der gegenseitigen *Kenntnis* (10,15) oder vom *gegenseitigen Ineinandersein* (10,38; 14.10.11 u.ö.). Grundgedanke: Im Sohn begegnet der Vater.
 - ↳ Die Glaubenden werden in die Einheit eingeschlossen (14,20; 17,21.23), ihre Einheit soll derjenigen zwischen Vater und Sohn entsprechen (17,11.22). Auch diese Einheit bleibt geöffnet – auf die Welt hin (17,21).



- Mit der Sohn-Christologie ist das Motiv der **Sendung** verbunden. Jesus ist ausgegangen vom Vater und in die Welt gekommen, er wird die Welt wieder verlassen und zum Vater zurückkehren. Die grundlegende Bedeutung dieses Motivkreises zeigt sich
 - in der *Häufigkeit* der Aussagen, die alle Elemente (13,2; 16,28) oder nur einen Teil des Motivkreises (z.B. 5,43; 10,10) benennen;
 - in der Sendung als *Gegenstand des Glaubens* (11,42; 17,8 u.ö.);
 - in der Sendung als *Gottesprädikation* (5,24; 8,26; 5,30 u.ö.).
- ↳ Jesus darf also „nicht als eine Gestalt dieser Welt verstanden werden“ (R. BULTMANN). Außerdem ist mit der Sendung der Gedanke rechtlicher Vollmacht und Verbindlichkeit verknüpft, weshalb die Ablehnung des Gesandten einen Prozess auslöst.
- Ausdrücklich wird das Motiv der Sendung in V.16 benannt: die Liebe Gottes zur Welt. In der Rede vom *Geben* des Sohnes (3,16) klingt die Passion an (s.a. VV.14f), dennoch ist, wie V.17 zeigt, der Bogen weiter gespannt und das Kommen des Sohnes in die Welt in den Blick genommen.
- ↳ Das Ziel der Sendung bekräftigt deren Grund in der Liebe Gottes: in der grundsätzlichen Aussage von Rettung statt Gericht (3,17) und in bildhaften Ausdrücken (10,10; 12,46; s.a. 18,37).



- Wir finden auch die Rede vom **Gericht**, das sich im Wirken des Sohnes an der Welt vollzieht: In der Stellung zu Jesus geschieht die *Scheidung* (*κρίσις/krisis*) zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die für die letzteren schon gegenwärtig das *Gericht* (*κρίσις/ krisis*) bedeutet (3,18). Sie ziehen sich das Gericht selbst zu. Das Wort, das die Menschen retten sollte, wird durch den Unglauben in das Gericht verkehrt.
- ↳ Daneben kann das Gericht auch als göttliche Verfügung erscheinen (9,39). Beides schließt sich nicht aus. Dasselbe Geschehen wird von zwei Seiten aus betrachtet. Göttliche Verfügung kommt im Zusammenhang der Ablehnung Jesu zur Sprache. In 5,19–30 geht es v.a. um die *Vollmacht* Jesu; die Gerichtsaussagen folgen erst nach denen zur Lebensvermittlung durch den Sohn.
- Der Gedanke des selbstverschuldeten Gerichts wird in VV.19–21 ausgeführt, zunächst in deutlichem Rückgriff auf den Prolog (V.19/1,9). Die Ablehnung des Lichts wird mit dem Hang der Menschen zur Finsternis erklärt. Sie scheuen das Licht, weil ihre Bosheit darin aufgedeckt würde.
- ↳ Diese Erklärung ist als Rückschluss aus der erfahrenen Ablehnung der Christus-Botschaft zu verstehen. Die „Bosheit“ besteht nicht in moralisch verwerflichem Handeln, sondern im Unglauben.



- ↪ Auch auf der positiven Seite wird nicht analysiert, von welchen Voraussetzungen her die getroffene Entscheidung möglich ist. Vielmehr erweist die Tatsache, dass einer glaubt (bildlich „zum Licht kommt“), dass er auf der Seite Gottes steht.
- ↪ Textpragmatisch sind diese Verse als *Aufruf* zum Glauben zu lesen. Auch V.18 meint nicht, eine einmal getroffene Entscheidung sei unumkehrbar („ist schon gerichtet“). Es wird die Dimension offengelegt, um die es in Glaube und Unglaube geht. ≥



Die Ich-bin-Worte I – Herkunft der Bilder

Diskutiert wird, ob die joh Ich-bin-Worte aus der atl-jüdischen Tradition oder vor gnostischem Hintergrund zu erklären sind. Schon aus literarhistorischen Gründen ist dem ersten Bereich größeres Gewicht zuzuerkennen, doch schließt das gnostischen Einfluss in Einzelfällen nicht notwendig aus.

Brot des Lebens

- Die Vorstellung einer Speise, die ewiges Leben schenkt, reicht bis in die mythischen Überlieferungen Babyloniens zurück. Ein konkreter Anknüpfungspunkt für das „Brot-Wort“ ist aber nur in der jüdischen Schrift *Joseph und Aseneth* zu finden (1. Jh. vC–1. Jh. nC).
- Nach der Bekehrung isst Aseneth von einer Honigwabe (Anspielung auf die Manna-Tradition), die ihr der höchste Engel reicht. Der kommentiert den Vorgang: „Siehe doch, du aßest Brot (des) Lebens und trankst Kelch (der) Unsterblichkeit und hast dich gesalbt (mit) Salbe (der) Unverweslichkeit.“ (JosAs 16)



Licht der Welt

- „Licht“ gehört zu den „Urwörtern“, in denen sich grundlegende menschliche Erfahrungen ausdrücken. Als Gegensatz zur Finsternis ist Licht ein verbreitetes Heilssymbol.
- In jüdischer Tradition kann „Licht der Welt“ für die Tora, den Tempel, Israel u.a. verwendet werden. Qumran kennt den Gegensatz von Licht und Finsternis. Deutero-Jesaja spricht mit universaler Ausrichtung vom Gottesknecht als dem „Licht der Völker“ (Jes 42,6; 49,6).
- Die Licht-Metaphorik ist in der Gnosis von grundlegender Bedeutung, ein umfassender Bezug auf die Welt ist dort wegen deren negativer Wertung aber nicht belegt.

Insgesamt kann man in den meisten Fällen eine Verbindung der Bilder zur atl-jüdischen Tradition herstellen. Grenzen solcher Ableitung zeigen sich am ehesten beim Bild von der **Tür** und dem (auf ein Ziel führenden) **Weg**. Im Blick auf die formale Struktur ist dagegen eher eine Verbindung zur hellenistisch-gnostischen Welt herzustellen: Ich-bin-Wort mit nachfolgendem Bildwort, Entscheidungsruf und Heilsverheißung.

↳ In jedem Fall gilt: Die verwendeten Bilder sind als Heilsbegriffe geprägt.



Die Ich-bin-Worte II – Licht der Welt

Kontextuelle Vorbereitung

- Das Lichtwort ist, anders als das Wort vom „Brot des Lebens“, im Kontext kaum vorbereitet. Jesus *eröffnet* mit dieser Selbstbezeichnung einen neuen Abschnitt von Auseinandersetzungen, die aber nicht an der Lichtsymbolik ansetzen.
- Denkbar ist eine verdeckte Anspielung auf die Festbeleuchtung des Laubhüttenfestes (s. 7,2.37), die einen Rahmen für die Lichtsymbolik abgeben könnte. Ausdrücklich erwähnt ist der Festbrauch nicht.

Das Lichtwort

- Die personale Wendung der Lichtmetaphorik ist mit einer universalen Bestimmung verbunden: Jesus unterliegt in seiner Heilsbedeutung keiner Beschränkung, er ist Licht *der Welt*. Dennoch könnte der Begriff „Welt“ auch unterschwellig negativ besetzt sein, als die Größe, die die Offenbarung in Jesus ablehnt.
- Die Rede von *Nachfolge* hat nicht mehr den spezifischen Klang des Hinterhergehens hinter Jesus. Nachfolge ist hier kaum von *glauben* zu unterscheiden.
- Das „Gehen in der Finsternis“ bezieht sich nicht auf eine ethische Qualifizierung des Lebenswandels, sondern auf die Situation des Menschen in Unheil und Gottesferne – für die Glaubenden wird dies ausgeschlossen, positiv gefüllt mit der Wendung „Licht des Lebens“.



Verankerung im Gesamtwerk

- Die Lichtmetaphorik wird in der an Kap. 8 anschließenden Heilung des Blindgeborenen weiter verfolgt (9,4f). Jesus erweist sich als Licht der Welt, indem er dem Blinden das Augenlicht schenkt.
- Mit der Bezeichnung Jesu als Licht ist der Gedanke einer *begrenzten Zeit* verknüpft: das Licht scheint nicht immer, ist gebunden an die Phase des irdischen Wirkens Jesu (12,35f; auch 9,5).
- Die Lichtmetaphorik ist im *Prolog* stark vertreten und reicht *bis zum Abschluss des öffentlichen Wirkens Jesu*. Sie lebt von der Gegenüberstellung zur Finsternis und wird deshalb nur dort aktiviert, wo das Scheinen des Lichtes in der Dunkelheit erzählt wird (Jesus in der Welt), bzw. dort, wo grundsätzlich geklärt wird, was sich in der Erzählung ereignet (Prolog). Geht es um die Binnenperspektive (Abschiedsreden, Passions- und Ostertradition), passt die Lichtmetaphorik nicht.



Die Ich-bin-Worte III – die übrigen Worte

Auferstehung und Leben (11,25f)

- Die Auferstehungshoffnung wird personal interpretiert. So ist Auferstehung nicht allein durch ein vergangenes Ereignis (Auferstehung Jesu) für die Zukunft der Glaubenden verbürgt (Auferstehung der Glaubenden). Wer an Jesus glaubt, hat aufgrund seiner Gemeinschaft mit ihm schon teil an Auferstehung und Leben, das Jesus selber ist.
- Den Glaubenden wird eine Lebenszusage über den Tod hinaus verheißen (11,25b), für sie wird die Wirklichkeit des Sterbens sogar ganz negiert (11,26). Es geht also um das, was den Glaubenden jetzt schon gegeben ist. Die Entscheidung zwischen Tod und Leben fällt durch die Stellung des Menschen zu Jesus Christus (s.u. Folie 135).

Der gute Hirt (10,11.14)

- Dieses Bild ist verbunden mit dem Motiv der *Fürsorge*, die bis zur Lebenshingabe reicht – kontrastiert mit dem Verhalten des Lohnhirten (10,12f). Dabei wird vor allem die freie Hingabe Jesu betont (niemand hat Macht, ihm das Leben zu nehmen) und so die Liebe als Motiv seines Handelns ins Spiel gebracht (s. 15,13).
- Außerdem ist das Hirtenbild mit dem Motiv des *gegenseitigen Kennens* verknüpft, im Sinne personaler Gemeinschaft. Sie hat in der Verbundenheit Gottes mit Jesus ihr „Urbild“ (10,15). In den Abschiedsreden wird dieser Gedanke vertieft (17,21.23).



Der wahre Weinstock (15,1.5)

- Auch dieses Bild betont die Verbundenheit Jesu mit den Glaubenden, hier vor allem ausgedrückt durch das Motiv des gegenseitigen Ineinanderbleibens – passend zum Bild: Weinstock und Rebzweige (15,5) sind nicht voneinander zu trennen. Zugleich ist die Überordnung Jesu ausgedrückt: die Rebe bringt nur am Weinstock Frucht (15,4).
- Die Rede vom Fruchtbringen wird nicht näher erläutert, im joh Schrifttum spielt sie sonst keine große Rolle. Sie kann auf ein in Glaube und Liebe bewährtes Leben zielen, aber auch auf das endgültige Heil (s. 15,6).

Die Tür (10,7.9)

- Jesus erscheint als Tür *zu de* Schafen, wenn er „Dieben und Räubern“ gegenübergestellt wird (10,7f). Das Bild mischt sich mit dem vom guten Hirten: Als Tür zu den Schafen erweist Jesus, dass es neben ihm keinen gibt, der einen legitimen Anspruch auf die Schafe erheben kann; er allein ist der Hirte. Weil „Diebe und Räuber“ nicht durch die Tür eintreten, entlarven sie sich als Nichthirten.
- Jesus erscheint aber auch als Tür *für die* Schafe (10,9). Er allein ist in seiner Person der Durchgang zum Heil, wie zunächst im Bildfeld („Weide finden“), dann auch grundsätzlich gesagt wird („Leben in Fülle“: 10,10).



Weg, Wahrheit und Leben (14,6)

Als einziger Weg zum Heil wird Jesus auch in 14,6 präsentiert. In der bildhaften Aufzählung dominiert aufgrund des Kontextes (14,4f) das Motiv des *Weges*, die beiden anderen Begriffe sollen wohl als Erläuterung des ersten verstanden werden.

(Zum Wort vom „Brot des Lebens“ s.u. Folien 139-147)



Bedeutung des Todes Jesu für die joh Christologie I

„Lamm Gottes“ und Paschalamm

- Nach der joh Chronologie stirbt Jesus am Vortag des Paschafestes, zu der Zeit, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden (19,14; 18,28).
- In Joh 19,36 wird eine Bestimmung zum Paschalamm als Schriftzitat auf Jesus angewendet (Ex 12,46, mit Einfluss aus LXXPs 33,21, doch die Ex-Stelle dominiert).

„Lamm Gottes“ und Sühnevorstellung

- Die Aussage, das Lamm Gottes nehme die Sünde der Welt weg, lässt sich der Sühnevorstellung zuordnen. In der Sühne wird die Möglichkeit gewährt, von den negativen Folgen der Sünde loszukommen. Sühne ist nicht Forderung eines versöhnungsunwilligen Gottes, sondern umgekehrt Ausdruck der Versöhnungsbereitschaft Gottes. Zur Zeit des Zweiten Tempels war Sühne meist kultisch gedacht: gebunden an ein bestimmtes Ritual.
- In der urchristlichen Tradition war die Sühnevorstellung ein wesentliches Element der Deutung des Todes Jesu, nicht nur in kultischen Kategorien gedacht.



Bedeutung des Todes Jesu für die joh Christologie I

„Lamm Gottes“ und Paschalamm

- Nach der joh Chronologie stirbt Jesus am Vortag des Paschafestes, zu der Zeit, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden (19,14; 18,28).
- In Joh 19,36 wird eine Bestimmung zum Paschalamm als Schriftzitat auf Jesus angewendet (Ex 12,46, mit Einfluss aus LXXPs 33,21, doch die Ex-Stelle dominiert).

„Lamm Gottes“ und Sühnevorstellung

- Die Aussage, das Lamm Gottes nehme die Sünde der Welt weg, lässt sich der Sühnevorstellung zuordnen. In der Sühne wird die Möglichkeit gewährt, von den negativen Folgen der Sünde loszukommen. Sühne ist nicht Forderung eines versöhnungsunwilligen Gottes, sondern umgekehrt Ausdruck der Versöhnungsbereitschaft Gottes. Zur Zeit des Zweiten Tempels war Sühne meist kultisch gedacht: gebunden an ein bestimmtes Ritual.
- In der urchristlichen Tradition war die Sühnevorstellung ein wesentliches Element der Deutung des Todes Jesu, nicht nur in kultischen Kategorien gedacht.



- In Joh 1,29 ist der Grundgedanke von Sühne deutlich: Es geht um Befreiung von Sünde, gebunden an ein bestimmtes Geschehen. Durch die Lamm-Metaphorik besteht eine innere Verbindung zum Tod Jesu (auch wenn eine sühnende Bedeutung des Paschalammes nicht gesichert ist).
 - Möglicher Anknüpfungspunkt für die joh Aussage war Jes 53, ein wichtiger Bezugstext für die Deutung des Todes Jesu im Urchristentum (s.v.a. Jes 53,4.12: Tragen der Sünden; 53,7: Vergleich mit einem Lamm).
 - Vor diesem Hintergrund ist eine sühnetheologische Deutung von Joh 19,34 (Blut und Wasser aus der Wunde Jesu) möglich.
- Die Sühnevorstellung könnte außerdem in 6,51c und 17,19 zu finden sein.



Bedeutung des Todes Jesu für die joh Christologie II

Zum Stellenwert der Sühne

- Grundsätzlich lassen sich in der Formulierung „Christus ist für uns gestorben“ zwei Nuancen erkennen: „anstelle von“ und „zugunsten von“. Kann man in dem „für uns“ grundsätzlich den Gedanken der Sühne erkennen?
 - ↳ Ja, wenn nicht durch einen besonderen Kontext geklärt ist, in welchem Sinn Jesus „an unserer Stelle“ oder „zu unseren Gunsten“ gestorben ist.
- Das JohEv liefert mit der Gesandtenchristologie einen Kontext, der ein anderes Verständnis jenes „für“ nahe legt.
 - ↳ Der Tod Jesu hat hier Bedeutung „unter dem Vorzeichen der Heimkehr zu Gott“ (U.B. MÜLLER). Der Weg des Gesandten wird in der Rückkehr zum Vater durch den Tod hindurch vollendet; als zu Gott Erhöhter eröffnet Jesus Leben für die Glaubenden (z.B. 3,13–15; 12,32; 14,2f).



Die theologische Bedeutung des Todes Jesu im Rahmen der Sendungschristologie

- Ob Joh eine ausgesprochene Kreuzestheologie vertritt, in der dem Kreuz eine spezifische Heilsbedeutung zukommt, ist strittig. Von der Konzeption der Sendungschristologie (s.o.) her dürfte die Frage eher zu verneinen sein. Erhöhung zu Gott und Kreuzigung fallen nicht zusammen (s.a. 20,17) – auch wenn die Rede von Erhöhung hintergründig geöffnet ist auf die Kreuzigung, als irdisch sichtbarer Teil des Geschehens der Rückkehr.
- Auch wenn das Kreuz also nicht im Zentrum joh Soteriologie steht, müssen die beschriebenen sühnetheologische Akzente deshalb aber nicht geleugnet werden. Sie stehen nicht in Widerspruch zur Deutung des Kreuzes im Rahmen der Sendungschristologie. Außerdem kann Joh durchaus mit dem Motiv des „Sterbens für“ theologisch arbeiten (s. S.66). Der Tod Jesu ist für Joh mehr als *nur* Durchgangsstadium auf dem Weg in die Herrlichkeit



Bedeutung des Todes Jesu III – Aspekte des „Sterbens für“

Der Lebenseinsatz

→ Joh 10,11–15

- In der Hirtenrede ist das Motiv der Lebenshingabe (neben dem Gedanken der Vollmacht) auf den Einsatz für die Schafe hin akzentuiert: 10,11.15. Betont wird die besondere Beziehung zwischen Hirt und Schafen.
- So ist der Hirte dadurch ausgezeichnet, dass er für die ihm Anvertrauten sorgt. In den Kategorien der Sendungschristologie: Jesus hält an dem vom Vater empfangenen Auftrag auch angesichts des Todes fest, nur so eröffnet er Leben für die Glaubenden.
- Damit wird der Tod Jesu in einer bestimmten Hinsicht akzentuiert: Seine Rückkehr zum Vater erweist nicht nur Treue zu seinem Auftrag, sondern auch seine Fürsorge für die Glaubenden.

→ Joh 15,12–14

- Durch die Stichworte „Freunde“ und „Liebe“ wird ein neuer Akzent in der Beziehung zu den Glaubenden gesetzt. So kann der Lebenseinsatz unter dem Aspekt der *Vorbildhaftigkeit* zur Sprache kommen. Die Lebenshingabe Jesu wird zum Modell für die Jünger.
- Als Ausdruck unüberbietbarer Liebe ist die Lebenshingabe in die Sendung Jesu integriert. In der Erfüllung seines Auftrags als der gesandte und zurückkehrende Sohn erweist Jesus seine Liebe (13,1).



„Sterben für das Volk“ – „nicht für das Volk allein“ (11,47–52)

- Im Rat des Kajaphas hat das „für“ den Sinn von „anstelle von“: In der Wahl zwischen dem Tod *eines* Menschen und der Vernichtung des ganzen Volkes, ist es besser, den einen anstelle aller zu „opfern“.
- Der Hohepriester ist prophetisches Werkzeug in der Hand Gottes, er hat in einem anderen Sinn Recht, als er meint. Der Evangelist wiederholt seine Worte – und erweitert sie.
- „Nicht für das Volk allein“ – damit ist der Gedanke der Stellvertretung durchbrochen. Das „für“ betrifft auch die zerstreuten Kinder Gottes.
- Zugleich verschiebt sich der Blick auf das *Ziel* des Sterbens Jesu: die Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes. Dies ist nicht das Werk des Gekreuzigten, sondern des in den Himmel Zurückgekehrten, der den Geist sendet und in den Glaubenden Wohnung nimmt (14,23).



Glauben nach dem JohEv I – christologischer und eschatologischer Charakter

Anerkennung eines Anspruchs

- Die Formulierung „glauben an“ (*πιστεύειν εἰς*) ist bis auf 14,1 (Erinnerung der Jünger an ihren *Gottesglauben*) immer mit Jesus als Objekt des Glaubens verbunden. Dabei geht es in erster Linie nicht um das Moment des Vertrauens, sondern um die *Anerkennung des Heilbringeranspruchs Jesu*.
 - ↳ Dies ergibt sich durch parallel eingesetzte Erläuterungen (z.B. 4,39/42; 11,42/45); aus der Umschreibung dessen, an den zu glauben ist (z.B. 3,18; 6,29); oder auch aus dem erzählerischen Kontext (z.B. 10,41f/1,29.34); 7,31).
- Dieselbe Ausrichtung zeigt sich, wenn „glauben“ absolut steht oder durch einen Dass-Satz erläutert wird. Im ersten Fall ergibt sich dies meist aus dem Kontext (z.B. 1,7.50; 9,35), im zweiten aus dem Inhalt der angefügten Sätze (z.B. 6,69; 11,27; 14,10; 16,27).
- Ist „glauben“ mit einem Dativobjekt verbunden, lässt sich kein spezifischer, einheitlicher Sinn erheben (etwa: den Worten Jesu glauben; jemandem als Zeugen glauben). Die Wendung ist offen für verschiedene Nuancen.



Glaube und Lebensgewinn

- Dass der Glaube zum Leben führt, ist an vielen Stellen in unterschiedlicher Ausdrucksweise entfaltet (z.B. 3,15.18; 6,35; 12,46).
- Der soteriologische Charakter des Glaubens ergibt sich aus der Einheit von Geber und Gabe des Heils im JohEv. Indem der Glaube Gemeinschaft mit dem begründet, der das Leben ist, hat er das Leben.
- Die grundsätzliche Bedeutung des christologischen und soteriologischen Charakters des Glaubens zeigt sich darin, dass der ursprüngliche Buchschluss beide Momente anführt (20,30f).

Glaube aufgrund der Begegnung mit Jesus

- Auf der narrativen Ebene wird der christologische Charakter des Glaubens dadurch inszeniert, dass Glaube in der Begegnung mit Jesus entsteht – auch wenn Menschen vorbereitend wirken können (1,35/39.41; 1,45f/47–49; 4,39/42).
- Diese Begegnung ist – durch das Wirken des Parakleten (s.u. Folie 159) – durch die Zeiten hindurch möglich.



Glauben nach dem JohEv II

– Akzente des johanneischen Glaubensverständnisses

Bildhafte Ausdrücke

- Parallel zu „glauben“ kann *zu Jesus kommen* stehen (z.B. 6,35; 7,37f; 5,40; s.a. 6,37.44f.65).
- Sachlich dem Glauben entsprechend kann auch von *nachfolgen* die Rede sein (12,46/8,12). Dies ergibt sich, wie auch bei einigen Belegen zum vorigen Punkt, daraus, dass beide Ausdrücke mit derselben Verheißung verbunden sind. In der Hirtenrede (Kap. 10) steht das Nachfolgen in Zusammenhang mit dem Hören der Stimme des Hirten – ebenfalls eine Nuance joh verstandenen Glaubens (s.u).

Hören und Sehen

- Das *Hören* (und *Bewahren* oder *Annehmen*) der Worte/Gebote Jesu kann mit dem Glauben parallelisiert werden (5,24; 12,47f/3,18; 17,8; 8,51/11,26),
- auch das *Sehen Jesu* kann den Sinn von „glauben“ annehmen (6,40; 12,44.45). „Jesus sehen“ meint also nicht nur den Vorgang sinnlicher Wahrnehmung.



Lieben

- Die Parallelisierung in 16,27 bindet „glauben“ und „lieben“ zusammen. Die Liebe zu Jesus ist daran geknüpft, dass man sich an sein Wort bzw. Gebot hält (14,15.21) – das bedeutet: dass man glaubt.
- Im Glauben geht es aber nicht nur um die Liebe zu Jesus. Als Gebot Jesu erscheint die gegenseitige Liebe der Jünger (13,34f; 15,12). Die christologische Vorgabe bleibt dabei gewahrt („wie ich euch geliebt habe“; Sendung des Sohnes als Ausdruck der Liebe Gottes).

Erkennen

- „Glauben“ und *Erkennen* (γινώσκεις) können unmittelbar aufeinander folgen (z.B. 6,69; 10,38) oder sich auf dieselben Objekte richten (z.B. 11,42/17,3; 14,11/20). Das Verhältnis beider Begriffe zueinander ist nicht im Sinne einer Stufenfolge zu bestimmen. Sie erhellen sich gegenseitig und bleiben aufeinander bezogen.
- Mit „erkennen“ ist entsprechend biblischem Sprachgebrauch kein intellektueller Akt bezeichnet, sondern ein Gemeinschaft stiftender und vertiefender Vorgang. Dieses im Glauben selbst enthaltene Moment wird durch die Zusammenstellung mit dem „Erkennen“ verstärkt.



Die Brotrede (Joh 6,26–59)

Der Kontext: Suche nach Jesus

- Das Motiv der Menge verbindet Speisungserzählung (6,1–15) und Brotrede.
- Nach der von Jesus herbeigeführten Trennung (6,14f) begibt sich die Menge auf die *Suche* nach Jesus (6,24).

Erster Aufruf zum Glauben: VV.26–29

- Diese Suche greift Jesus in seiner Antwort auf eine vordergründig bleibende Frage (6,25: „Wann bist du hierher gekommen?“) auf – und kritisiert sie als oberflächlich (V.26).
- Bereits hier deutet sich das Scheitern der Kommunikation zwischen Jesus und der Menge an, auch wenn die Situation im Aufruf von V.27 noch offen scheint.
- Dass die Brotmetaphorik letztlich auf den Glauben zielt, zeigt sich in der Antwort Jesu (in V.29) auf die Frage nach den Werken Gottes.



Jesu Antwort auf die Zeichenforderung: VV.30–35

- Die Zumutung der Glaubensforderung beantwortet die Menge mit der Zeichenforderung, ironischerweise mit Bezug auf eine wunderbare Speisung (Manna) – gerade waren sie Zeugen eines solchen von Jesus gewirkten Wunders und haben Jesus deshalb gesucht.
- Die Antwort Jesu greift die Rede vom „Brot aus dem Himmel“ auf und verändert die zeitliche Perspektive auf die Gegenwart („nicht Mose *hat gegeben*, sondern mein Vater *gibt*“). Das Manna erscheint nicht als typologischer Vorverweis, sondern ist als Himmelsbrot relativiert.
- Die Wende von der Sache zur Person, die in V.35 eindeutig erfolgt, ist für die Leser des JohEv, die mit dem Motiv des Herabsteigens vertraut sind (1,51; 3,13–15), bereits in V.33 erkennbar. Die Aussage ist mehrdeutig: das Brot Gottes ist *das* aus dem Himmel herabsteigende (Brot), oder: das Brot Gottes ist *der* aus dem Himmel Herabsteigende.
- Die Hörer in der Szene denken das Brot noch als Objekt, sie bitten um die Gabe (V.34). Daraufhin offenbart sich Jesus als das Lebensbrot. In ihm kommt die Suche der Menge, ihre Sehnsucht nach dem wahren Leben zum Ziel – auch wenn sie dies letztlich nicht akzeptiert.



- Mit dem Brotwort ist die Wende von der Sache zur Person ausdrücklich vollzogen: Jesus selbst ist das Lebensbrot. Dessen Bedeutung wird in einem doppelten Nachsatz entfaltet, in dem der personalen Ausrichtung entsprechend nicht vom Essen des Brotes die Rede ist, sondern vom Kommen zu Jesus und dem Glauben an ihn (beides erläutert sich gegenseitig).
 - ↪ In den Kontext ist diese Formulierung gut eingepasst: Der Satz ist zu denen gesprochen, die zu Jesus gekommen sind und in der wunderbaren Speisung zeichenhaft die Sättigung erfahren haben.
 - ↪ Die grundsätzliche Formulierung (mit substantiviertem Partizip) weist dennoch über die Szene hinaus und zielt so auch auf die Leser des Evangeliums.

Die zuverlässige Lebenszusage: VV.36–40

- Die Linie des Scheiterns der Beziehung zwischen Jesus und der Volksmenge wird fortgeführt, der hoheitlichen Christologie des JohEv entsprechend von Jesus selbst formuliert (V.36, mit wahrscheinlichem Bezug auf V.26: die Weigerung, ein Zeichen zu sehen, bedeutet Unglaube).
- Inhaltlich steht nun die Bewahrung der Glaubenden zum Leben im Vordergrund. Entfaltet wird dies nicht im Bildfeld des Brotwortes, sondern im Blick auf die verlässliche Gemeinschaft (V.36: wer glaubt, wird nicht hinausgeworfen), die Leben bedeutet (V.40). Es zeigen sich christologische Bezüge zu Kap. 3 und 5 (3,13.16; 5,30).



- Der Zusammenhang von Glaube und Gnade klingt an (die Glaubenden als Gabe des Vaters an den Sohn: VV.37.39; s.u. zu V.44).

Der Glaube angesichts des offenen Murrens: VV.41–46

- Nun wird der Widerspruch offen erkennbar. Er entzündet sich an der Diskrepanz zwischen Anspruch Jesu („vom Himmel herabgestiegen“) und bekannter irdischer Herkunft („Sohn Josephs“). Joh löst diese Spannung nicht durch die Vorstellung der Geistzeugung, denn er bezeugt sie an keiner Stelle (s.a. 1,45). Für ihn ist entscheidend, dass Jesus nicht nach seiner irdischen Herkunft beurteilt wird. Wer dies tut, hat nicht verstanden, wessen Sohn Jesus wirklich ist.
- Das „Murren“ (γογγύζειν) hält den Bezug auf die Exodus-Tradition präsent (z.B. Ex 16; 17,3). Diejenigen, die darauf verweisen, dass ihre Väter das Manna in der Wüste gegessen haben, empören sich wie ihre Väter gegen Gott und seine Führung.



- Wie im vorherigen Abschnitt begegnet dem Unglauben eine Besinnung auf den Glauben. Der Glaube erscheint in Gott gegründet (s.a. VV.37–40; 8,47; 10,26.29; s.a. 6,65). Das Verhältnis dieser an göttliche *Vorherbestimmung* anklingenden Aussagen zu jenen, die zur Glaubensentscheidung aufrufen, wird nicht geklärt.
- ↳ Diese Spannung gründet in der Auseinandersetzung mit dem Problem des Unglaubens: Vom gnadenhaften Charakter des Glaubens ist immer dann die Rede, wenn der Anspruch Jesu bestritten wird (VV.41f; 6,64; 8,37.40: 10,24f). Auch diese Verweigerung ist noch umfängen vom Handeln (bzw. Nicht-Handeln) Gottes. So sind Gnade und Freiheit ineinander verwoben.
- Ein Schriftzitat unterstreicht die Beziehung der Glaubenden zu Gott (Jes 54,13 in V.45). Die umfassende Aussage („alle“/ πάντες) wird nachfolgend eingeschränkt auf „jeden, der (Jesus) hört“ (πᾶς ὁ ἀκούσας). Im Glauben also zeigt sich, ob einer beim Vater gehört und gelernt hat. Dass dazu die Vermittlung durch den Sohn nötig ist, unterstreicht eine eigens eingefügte christologische Sicherung (V.46), die auf den Prolog zurückgreift (1,18).



Das Essen des Lebensbrottes: VV.47–51

- Zunächst sagt ein Amen-Spruch, worauf das Brotwort (aufgenommen aus V.35) zielt: ewiges Leben durch Glauben (V.47). Dies wird parallel zu VV.32–35 bildlich entfaltet (VV.47–50: Zitat des Brotwortes, Bezug auf Manna-Tradition, Vermittlung ewigen Lebens).
- Neu ist die bildliche Aussage vom *Essen* des Lebensbrottes. In der ursprünglichen Gestalt des JohEv ist dies nicht in eucharistischem Sinn zu interpretieren. Die VV.51c–58 sind wohl ein sekundärer Zusatz. Tatsächlich wechselt mit V.51c die Metaphorik grundlegend:
 - Jesus erscheint nun als *Geber* des Brotes, nicht als das Brot selbst.
 - Prägende Begriffe sind *Fleisch* (σάρξ) und *Blut* (αἷμα) des Menschensohnes.
 - Vom *Glauben* ist nicht mehr die Rede.
- Dass in VV.50f vom Essen des Lebensbrottes gesprochen wird, erklärt sich aus der Parallelisierung mit dem Manna, das in eine Vorgangsbeschreibung eingebunden ist (V.49: „Die Väter aßen und sind gestorben“). Deshalb wird nun „essen“ zur Metapher für „glauben“ (s.a. die Parallelität in der Verheißung zwischen V.47 und V.51b). Jesus bleibt im Blick als derjenige, der *in seiner Person* Heil und Leben ist.



Fleisch und Blut des Menschensohnes: VV.52–58

- Die Hörer reagieren auf das Wort von der Gabe des Fleisches Jesu dadurch, dass sie „untereinander streiten“ – zu verstehen als einmütiger Protest gegen dieses Wort (s.a. 6,43). Dabei ergibt sich, typisch für das JohEv, ein Missverständnis: die Hörer verstehen in wörtlichem, nicht in eucharistischem Sinn.
- Dieser Sinn wird eindeutig durch den Bezug auf das Blut in der Antwort Jesu (V.53), jedenfalls für die Leser des Werks. Die massive Betonung der Notwendigkeit des Eucharistie-Empfangs, einzigartig im Neuen Testament, erklärt sich wohl aus einer innerchristlichen Frontstellung. Aus den theologischen Präferenzen des Evangelisten (oder der Redaktion) allein ist sie nicht ableitbar, da sie im JohEv ganz vereinzelt bleibt. Die Bedeutung des Glaubens gerät aus dem Blick.
 - ↳ Mit dem Bezug auf die Eucharistie wird der Tod Jesu angedeutet, wie auch der Gebrauch des Menschensohn-Titels zeigt: Er ist mit der „Erhöhung“, und dadurch auch mit dem Kreuz verbunden (s. im Kontext auch 6,61f).



- Nach V.53 folgen Variationen des eucharistischen Themas. Das Herrenmahl wird mit verschiedenen Ausdrucksformen joh Christologie verbunden:
 - V.54: *Vermittlung ewigen Lebens*. Was in V.40 dem Glauben verheißen wird, gilt nun denen, die teilhaben an der Eucharistie – gedacht als Ergänzung, nicht als Ersatz für den Glauben.
 - V.56: *Gegenseitiges Ineinandersein*. Noch ehe von der gegenseitigen Immanenz von Vater und Sohn gesprochen (10,38) und das Thema (passend) in den Abschiedsreden entfaltet wird, findet sich der einmalige Zusammenhang mit der Eucharistie. Offensichtlich sollte eine Aussageweise joh Christologie an die Eucharistie gekoppelt werden und dies ließ sich am besten mit der Brotrede verbinden. Deshalb kommt die Immanenzformel im Ablauf des JohEv „verfrüht“ und verstärkt so den Eindruck des sekundären Charakters des eucharistischen Abschnitts VV.51c–58.
 - V.57: *Sendung Jesu durch den Vater*. Im gesandten Sohn ist Leben zugänglich (s. 5,24–26), nun verbunden mit dem Herrenmahl. Das Futur („wird leben“, ζήσει) kann als logisches (vom Standpunkt des Sprechers aus) oder als eschatologisches (Bezug auf den „letzten Tag“) Futur verstanden werden – die Entscheidung hängt auch ab von der Position, die man zur Einheitlichkeit des JohEv und seiner Eschatologie einnimmt.



- In V.55 werden Fleisch und Blut Jesu als „wahre Speise“ und „wahrer Trank“ bestimmt.
 - Damit kann auf die *Realität des Essensvorgangs* abgehoben sein, auch wenn dafür das Adjektiv *ἀληθινός* eigentlich passender wäre (jedoch lässt sich *ἀληθής* davon im JohEv nicht scharf abgrenzen).
 - Außerdem kann die *Zuverlässigkeit dieser Speise* betont sein, die das bewirkt, was Nahrung bewirken soll: Sie erhält am Leben. So würde sich auch der begründende Anschluss an V.54 erklären.
 - V.58 ist Resümee der Brotrede. Jesus wird als das vom Himmel herabgestiegene Brot in Erinnerung gebracht, die Kontrastierung mit der Manna-Tradition wird aufgenommen und so formuliert, dass Eucharistie- und vorangegangene Brotrede miteinander verbunden sind: einerseits wird wieder vom „Brot“ gesprochen (*τὸν ἄρτον*), und nicht mehr vom „Fleisch“; andererseits ist das dazugehörige Verb nur im eucharistischen Abschnitt zu finden (*ὁ τρώγων*).
- ↪ Glaube und Sakrament werden nicht durch eine terminologisch fassbare Klammer aufeinander bezogen, sondern durch die Komposition der Rede.



Johanneische Eschatologie I – Traditionell-futurische Linie

Parusie Christi

Joh 14,2f für sich betrachtet bietet mehrere Elemente urchristlicher Parusie-Erwartung:

- ↪ erneutes Kommen Christi / dieses bringt die Erlösung / in naher Zukunft / der Blick bleibt auf die Gemeinde gerichtet.

Auferweckung „am letzten Tag“

Dieses Motiv erscheint viermal in der Brotrede (6,39.40.44.54), außerdem in 11,24 und 12,48 (dort bezogen auf das Gericht).

Allgemeine Totenauferstehung

In 5,28f wird ein Geschehen angekündigt, das „alle in den Gräbern“ betrifft. Es folgt die Scheidung in Gerettete und Gerichtete (vgl. Mt 25,31–46).

Kein apokalyptisches Szenario

Apokalyptische Szenarien, wie sie uns die Endzeitrede Mk 13parr bietet, sind im JohEv nicht zu finden. Der Blick richtet sich nicht auf Katastrophen in Menschenwelt und Kosmos, ein Erscheinen des Menschensohnes „mit den Wolken des Himmels“ ist bei Joh nicht belegt.



Johanneische Eschatologie II – Präsentische Linie

„Wer glaubt, hat ewiges Leben“

Joh bietet Worte, die den Gewinn des ewigen Lebens nicht für die Zukunft verheißen, sondern den Glaubenden für die Gegenwart zusagen: 3,17; 5,24f.

↳ Besonders instruktiv ist die im Grundbestand eigentlich futurische Aussage in 5,25: Der Einschub „und ist jetzt da“ signalisiert, dass ein für die Zukunft erwartetes Ereignis, die Totenauferstehung, sich bereits jetzt ereignet.

Individualisierung und künftige Dimension

- In Joh 3,36 teilen sich zwei Zeitstufen auf nach der unterschiedlichen Reaktion auf die Offenbarung in Jesus: Dem Glaubenden wird das Leben jetzt zugesagt, für den Nichtglaubenden wird die künftige Teilhabe am Leben ausgeschlossen, doch bleibt der Zorn Gottes auf ihm. Die Zukunft wird also ganz von der gegenwärtigen Entscheidung bestimmt.

↳ Wegen der individuellen Ausrichtung des Spruches ist das futurische Element auf die je eigene Lebensspanne zu beziehen.



- Das Ich-bin-Wort in 11,25f bestätigt dieses Verständnis. Die Zukunftsaussage wird ausdrücklich im Blick auf den individuellen Tod gefasst. Vom Glaubenden heißt es, er *sterbe gewiss nicht in Ewigkeit*. Dies ist am besten so zu verstehen, dass der Tod des Glaubenden kein Sterben bedeute, sondern Leben. Der Tod ist Übergang ins Leben, denn der Glaubende hat bereits das Leben.

Lebenszusage des Erhöhten

Einige Aussagen machen deutlich, dass der Lebensgewinn an die Erhöhung Jesu gebunden ist (3,13–15; 6,62; 12,32). Der Irdische, der gesandte Sohn ist in der joh „Horizontverschmelzung“ immer schon als der Erhöhte gesehen.



Johanneische Eschatologie III – einheitlich?

Häufig wird heute eine Deutung vertreten, die beide vorgestellte Linien auf eine einheitliche eschatologische Anschauung des Evangelisten zurückführt. Dass der Glaubende das Leben hat, bedeutet demnach: Ihm kann bei künftiger Totenauferstehung und Gericht dieses Leben nicht mehr genommen werden. Das jetzt im Glauben gewonnene Leben vollendet sich bei den künftigen eschatologischen Ereignissen am Ende der Zeit.

Grundsätzliche Bedenken

- Hätte der Evangelist seine Eschatologie von vornherein auf eine solche „Doppelstrategie“ im Blick auf Gegenwart und Zukunft angelegt, wäre damit zu rechnen, dass er die innere Verbindung offen legt. Beide Linien stehen aber nebeneinander, ohne dass ihr Zusammenhang ausdrücklich geklärt würde.
- Die Gabe des ewigen Lebens in der Gegenwart wird relativiert, wenn das Leben durch den physischen Tod unterbrochen und erst am Ende der Zeit wieder in Kraft gesetzt wird.



Literarkritische Zweifel

Alle Stellen, an denen eine traditionell-futurische Eschatologie zur Sprache kommt, sind literarkritisch „verdächtig“ und könnten spätere Zusätze sein.

Ausnahme: Es erfolgt eine Deutung auf präsentische Eschatologie im Kontext (11,24; 14,2f).

Die Tendenz des Evangelisten

Futurisch orientierte Aussagen werden nicht nur im Rahmen desselben Spruches in die Gegenwart gezogen (so 5,25).

- Die Abschiedsrede in Kap. 14 nimmt wesentliche Stichworte aus der „Parusieankündigung“ in 14,2f auf (weggehen, kommen, Wohnung) und deutet sie neu auf die Gegenwart des Auferstandenen im Geist.
- Die Antwort Jesu an Martha in 11,25f setzt einen deutlichen Gegenakzent zur „traditionellen“ Aussage in 11,24 – nicht nur durch die christologische Zuspitzung, sondern auch durch die zeitliche Struktur. Der Tod kann das den Glaubenden gegebene Leben nicht beeinträchtigen. Eine Ausrichtung auf die Auferstehung am letzten Tag wird sinnlos.



Eschatologische Relecture

- Die Eschatologie des JohEv ist also nicht aus einem Guss. Die Grenzlinien zwischen präsentischem und futurischem Konzept verlaufen an literarkritisch „verdächtigen“ Stellen. Deshalb liegt die Folgerung nahe: Das JohEv wurde bei der Relecture im Schülerkreis auch in der Eschatologie bearbeitet.
 - ↳ Dies führte zu einem neuen Akzent: Der Grundzug, dass die Entscheidung über Heil oder Gericht in Annahme oder Ablehnung des gesandten Sohnes fällt, wird nun auf Parusie und allgemeine Totenauferweckung bezogen.
- Vorteile dieser Rekonstruktion:
 - Die Unstimmigkeit (s.o.: Was bedeutet die Gabe des Lebens in der Gegenwart, wenn sie erst in der Zukunft in Kraft gesetzt wird?) erklärt sich aus der Tatsache der *Überarbeitung* eines gegebenen Konzepts.
 - Dasselbe gilt für die Tatsache, dass der innere Zusammenhang beider Linien im Text nicht geklärt wird.
 - Auch die Schluss-Stellung von Aussagen, die die futurische Dimension einbringen, lässt sich gut verstehen, wenn diese erst nachträglich in den Text gekommen sind.



Johanneische Eschatologie IV – Zu 5,19–30

Kontext

- Die Rede ergeht im Rahmen der Auseinandersetzung, die durch die Heilung des Gelähmten am Sabbat hervorgerufen wird (5,1–9).
- Neben der Auflösung des Sabbats wird Jesus der Vorwurf gemacht, durch das von ihm beanspruchte Verhältnis zu Gott als seinem Vater sich Gott gleichgemacht zu haben (5,18bc). Dies führt zur Absicht, Jesus zu töten.
- Jesus kann trotzdem ungehindert zu seinen Gegnern sprechen – ein bezeichnendes Schlaglicht auf die hoheitliche Christologie des JohEv: Die Gegner Jesu haben keine wirkliche Macht über ihn.

Aufbau

- Der Abschnitt 5,19–30 ist der erste Teil der Vollmachtsrede, zusammengehalten durch eine Klammer zwischen V.19 und V.30. Es zeigt sich eine ansatzweise parallele Struktur, die gebildet wird durch zwei Amen-Worte und zwei Gleichsetzungen („wie der Vater ... so auch der Sohn“).



- Die Parallelität ist nicht perfekt, doch sind die Einschnitte deutlich genug gesetzt, um strukturierend zu wirken: In zwei Durchgängen wird die Vollmacht Jesu entfaltet als Vollmacht zu Lebensvermittlung und Gericht.
- Der zweite Durchgang wiederholt nicht einfach den ersten, sondern blickt mit dem Bezug auf den Glauben auch auf die Bedingung des Lebensgewinns auf der Seite des Menschen.

VV.19f: Amen-Wort: Die Wirkeinheit von Vater und Sohn

VV.21–23: Übergabe der Vollmacht zu Lebensvermittlung und Gericht an den Sohn

VV.24f: Amen-Wort: Glaube als Lebensgewinn in der Gegenwart

VV.26f: Übergabe der Vollmacht zu Lebensvermittlung und Gericht an den Sohn

[VV.28f: Das künftige Gericht]

V.30: Quintessenz: Jesus als gerechter Richter in völliger Willensübereinstimmung mit Gott



Klammer zwischen V.19 und V.30

- In beiden Fällen ist der Gedanke der Einheit von Vater und Sohn ausgedrückt wird: der Sohn kann nichts „von sich aus“ tun.
- V.30 variiert die frühere Aussage in dreierlei Hinsicht
 - Die Einheit des Wirkens von Vater und Sohn erscheint nun als *Willensübereinstimmung*.
 - Jesus spricht nun in der 1. Person, die auch in der weiteren Rede dominiert. Alles, was über den Sohn gesagt wurde, trifft auf Jesus zu. Die Gottesbeziehung Jesu wird zunächst mit jenen Begriffen verhandelt, in denen die exklusive Nähe unmittelbar ausgedrückt wird, ehe Jesus sie ausdrücklich für sich beansprucht.
 - Jesus spricht nun vom Gericht, das in seiner Hand liegt. Dazu gehört auch die Macht, Leben zu vermitteln, doch wird hier das Gericht in den Vordergrund gestellt, weil die Vollmacht Jesu profiliert werden soll.



Einzelexegetische Hinweise

Über das zu einzelnen Stellen bereits Ausgeführte hinaus ist zu beachten:

VV.19f

- Gegen den Vorwurf der Sabbatverletzung wird die Einheit von Vater und Sohn betont. Da Jesus der Sohn ist, beansprucht er „nichts von sich aus“. Er hat sich nicht Gott gleichgemacht.
- Zwar gelingt der Rückbezug auf die Göttlichkeit des Logos in 1,1 terminologisch nicht glatt ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in 5,18 mit Artikel). Durch die so stark hervorgehobene Einheit von Vater und Sohn gewinnt man dennoch den Eindruck, die Gegner hätten nur insofern unrecht, als sie Jesus vorwerfen, *sich selbst* Gott gleichgemacht zu haben.
- Die „größeren Werke“ sind zunächst auf die Wundertaten zu deuten, hintergründig dürfte aber auch ein Bezug auf die Vermittlung des Lebens und die Durchführung des Gerichts angezielt sein.



VV.21–23

- Die Einheit von Vater und Sohn wird durch die Übertragung der Vollmacht zu Lebensgabe und Gericht an den Sohn entfaltet. Das Gericht erscheint nicht unter dem negativen Aspekt des Ausschlusses vom Heil; vielmehr zielt jene Vollmachtsübertragung auf die Ehrung des Sohnes, ohne die die Ehrung des Vaters (Gottes) nicht möglich ist (Antwort auf den Vorwurf in 5,18).
- Bereits hier zeigt sich die zeitliche Verschiebung zur Gegenwart, die dann in VV.24f ausgeführt wird. Dass der Sohn diejenigen lebendig macht „die er will“ (V.21), drückt nicht Willkür aus, sondern akzentuiert die Autorität und Souveränität des Sohnes.

VV.24f

- In V.25 ist nicht auf ein Geschehen am Ende der Zeit angespielt (allgemeine Totenerstehung), die Gerichtsvorstellung bleibt ausgeblendet. Die „Toten, die die Stimme des Gottessohnes hören“, sind nicht die in den Gräbern, sondern metaphorisch die Menschen außerhalb der Offenbarung des Sohnes. Das Hören ist dasjenige, das mit dem Glauben verbunden ist (V.24).
- Dass der Glaube sich auf Gott richtet und nicht direkt christologisch bestimmt wird, passt sich in diese Auslegung ein. An den Gott, der Jesus sendet, kann man nicht glauben, ohne dass man an den Gesandten glaubt. Die (im engeren Sinn) theo-logische Formulierung erklärt sich aus dem Kontext: So kann noch einmal die Einheit von Vater und Sohn akzentuiert werden.



VV.26f

- Wenn nun erneut die Übergabe der Vollmacht zu Lebensvermittlung und Gericht an den Sohn angeführt wird, ist nach VV.24f der Zusammenhang mit dem Glauben klar.
- Die Übertragung der Vollmacht zum Gericht ist in V.27 nicht auf ein künftiges Richterhandeln des Menschensohns ausgerichtet. Zu VV.28f besteht kein direkter terminologischer Bezug. Liest man die Aussage parallel zu VV.21f (s.o. zur Struktur), geht es um die Vollmacht, die dem Menschensohn in der Zeit seines irdischen Wirkens zukommt.
 - ↳ Die traditionell mit der Erhöhung des Menschensohnes verbundene Ausrichtung auf dessen künftiges Erscheinen spielt hier keine Rolle. Die verschiedenen Zeitebenen sind vereint und konzentriert auf die Gegenwart der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben.



Johanneische Eschatologie V – Der Paraklet

Wortbedeutung und Verwendungsweisen

- Das griechische Wort *παράκλητος*, das unübersetzt mit „Paraklet“ wiedergegeben wird, bedeutet wörtlich „der Herbeigerufene“ und bezeichnet ursprünglich vor allem den Beistand vor Gericht, aber auch in anderen Zusammenhängen den Fürsprecher. Sekundär erhielt der semantisch anpassungsfähige Begriff „Paraklet“ dann auch den Sinn: einer, der ermutigt, tröstet, mahnt, belehrt.
- In der joh Tradition ist nicht allein der Geist als Paraklet gesehen, sondern auch Jesus selbst (1Joh 2,1f; s.a. Joh 14,16: der Geist als der *andere* Paraklet). Zwischen dem Irdischen und dem Erhöhten ist dabei nicht zu differenzieren.

Die Paraklet-Sprüche in Joh 14–17

- Der Paraklet – „Geist der Wahrheit“ (14,17; 15,26; 16,13) oder „heiliger Geist“ (14,26) – geht aus vom Vater im Namen Jesu oder auf dessen Bitte hin (14,12.16) oder wird von Jesus zu seinen Jüngern *gesandt* (15,26; 16,7), wenn nicht allein von seinem *Kommen* die Rede ist (16,13).



- Das Kommen des Geistes zielt auf die Kontinuität der Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern (14,16). Damit ist auch auf die bleibende Gegenwart der in und mit Jesus geschehenen Offenbarung abgehoben – gemäß der joh Besonderheit: Die Person Jesu selbst ist die Offenbarung Gottes.
- Im zweiten Paraklet-Spruch wird dies noch deutlicher: Der Geist wird die Jünger alles lehren und sie an alles erinnern, was Jesus gesagt hat (14,26). Er erschließt das Wirken Jesu für die Glaubenden.
- So wird durch die Gemeinde, bei der der Geist ist, die Welt bleibend mit der Jesus-Offenbarung konfrontiert, so dass Glaube und Unglaube, Heil und Gericht sich in jeder Gegenwart ereignen können.
- In den Paraklet-Sprüchen in Kap. 15f wird stärker der Bezug zur Welt und auf die Zukunft hin akzentuiert. Dies bestärkt den Eindruck einer eigenen Ausrichtung von Joh 15–17 als „Relecture“ im Zusammenhang einer späteren Bearbeitung des Werkes.
- Die Bedeutung des Wortes „Paraklet“ in den Abschiedsreden kann zusammenfassend wohl am besten mit „Beistand“ bestimmt werden.