

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 Jesus-Erzählung

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 ($\phi\omega\varsigma$), Leben ($\zeta\omega\acute{\eta}$), Wahrheit ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), Herrlichkeit ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), Welt ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$), glauben ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$), erkennen ($\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$).

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 „Er-schaffen“ (ποιεῖν) 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: φαίνει) 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 (3,1–21) 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 *Glau- benszeichen der Exodustradition* an, die Erkenntnis Gottes vermitteln (Ex 7,3.5), Glaube an Gott hervorrufen (Num 14,11), den Ge- sandten 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 wür- den die Wunder *nicht als Zeichen* wahrgenommen. In diesem Sinn kann Joh 6,26 als Schlüssel zur joh Zeichen-Christologie verstan- den 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 Auferste- hung und Leben).
- ↪ Dass Jesus „von Gott kommt“, Gott „mit ihm ist“ und dies an der Grö- ße der von ihm gewirkten Zeichen zu erkennen ist (V.2), sieht Niko- demus also richtig.

Christologische Motive im Nikodemus-Gespräch III

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).

Christologische Motive im Nikodemus-Gespräch IV

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 (δεῖ) 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).

Christologische Motive im Nikodemus-Gespräch V

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 (μονογεῖνης: 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.

Ich-bin-Worte I – Herkunft der Bildworte

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 hinführenden) **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.

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.

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. §24).

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 den* 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. §29)

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 für die joh Christologie 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 (s. dazu oben §21).
- 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).