

eindringlicher Weise gesagt, daß wir in dieser Welt schrecklichen Mordens und schlimmster Gleichgültigkeit nicht uns selbst und dem Verderben überlassen sind. Wer die Weihnachtsevangelien auf diese Weise im Einklang mit der kirchlichen Tradition als „Wort Gottes“ in menschlicher Sprache liest, den ermutigt Gott selbst zum Glauben an seinen menschgewordenen Sohn und zu dessen Nachfolge in der Liebe zu allen Menschen. Und das gilt auch dann, wenn diese Texte dem heutigen Menschen keine sichere Antwort auf viele der modernen Neugier entspringende und im Grunde unwichtige Fragen geben.¹

¹ Überarbeitete Fassung eines Artikels in den Salzburger Nachrichten (Weihnachten 1992).

So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3,16)

Zum Heilsuniversalismus im Johannesevangelium

Johannes Beutler, Frankfurt am Main

Die Überzeugung von der Berufung aller Menschen zum Heil gehört zum unverzichtbaren Besitz heutiger Christen. Mag auch die Tatsache, daß Milliarden von Menschen dieses Heil nicht im Rahmen eines christlichen Bekenntnisses finden, die heutige Theologie beschäftigen – an der Möglichkeit des Heils selbst für Nichtchristen wird heute selten gezweifelt. Eine Stütze für diese Glaubenszuversicht findet sich in der Aussage des Ersten Timotheusbriefes: „(Gott) will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (2,4). Freilich klingen nicht alle Aussagen des Neuen Testaments zur Möglichkeit der Rettung für alle so eindeutig wie diese.

Heilsuniversalismus bei Johannes?

Die Frage, ob es im Neuen Testament ein Heilsangebot für alle Menschen gebe, ist beim Johannesevangelium nicht ganz so leicht positiv zu beantworten, wie dies bei anderen Schriften möglich erscheint. Man mag beim Matthäusevangelium vielleicht zweifeln, ob hier das Heil vielleicht nicht doch an den jüdischen Lebensweg, an Gesetz und Beschneidung, gebunden bleibt (vgl. Mt 5, 17–19). Beim Johannesevangelium besteht eher die umgekehrte Schwierigkeit. Es ist von einem scheinbar unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Bereich der Glaubenden, die das Heil finden, und den Widersachern Jesu und des Glaubens gekennzeichnet. Als Repräsentanten dieses Bereichs erscheinen fast durchgehend innerhalb des Vierten Evangeliums die „Juden“. Sie sind die Vertreter der ungläubigen „Welt“ schlechthin, die das Heil nicht finden kann. Dies wird vor allem in den großen Kontroversen zwischen Jesus und den „Juden“ in den Kapiteln 5–10 des Johannesevangeliums entfaltet.

Ein Beispieltext möge diese Schwierigkeit erläutern. In Joh 8, 21–24 sagt Jesus zu den Juden: „Ich gehe fort, und ihr werdet mich suchen, und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen. Da sagten die Juden: Will er sich etwa umbringen? Warum sagt er sonst: Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen? Er sagte zu ihnen: Ihr stammt von unten, ich stamme von oben; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt. Ich habe euch gesagt: Ihr werdet in euren Sünden sterben; denn wenn ihr nicht glaubt, daß Ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.“ Die „Juden“ erscheinen hier klar als die Repräsentanten der ungläubigen „Welt“, die als solche in der Sünde lebt und stirbt, d. h. das Heil nicht finden kann; die unfähig ist, dorthin zu gelangen, wohin Jesus geht, nämlich zum Vater. Die Gegenspieler Jesu stehen dabei nicht erst durch ihre freie Entscheidung, sondern vorgängig zu dieser bereits im Bereich des Niederen, Gottfernen, des „Unten“, aus dem sie sich nicht aus eigener Kraft befreien können. Freilich gibt es doch einen Weg aus diesem Bereich hinaus. Er ist durch das Geschenk des Glaubens gegeben – des Glaubens, daß Jesus der vom Vater gesandte „Sohn“, ja Gott selber ist (wie die Anspielung auf die alttestamentliche Offenbarungsformel „Ich bin es“ andeutet). Damit erscheinen die wesentlichen Koordinaten des allgemeinen Heilswillens im Johannesevangelium vorgezeichnet. Im einzelnen lässt sich eine doppelte Linie unterscheiden, wie sich die Aussagen des Vierten Evangeliums zur Heilmöglichkeit aller Menschen zusammenfassen und verstehen lassen. Zum einen gibt es eine inkarnatorische Linie, die das „Kommen“ oder die „Sendung“ Jesu zum Heil aller Menschen ausdrückt, zum andern eine

eschatologische, die die „Stunde“ der „Erhöhung“ und „Verherrlichung“ Jesu als Zeitpunkt und innere Ermöglichung des universalen Heils begreift. Folgen wir dieser doppelten Bewegung in den beiden nächsten Schritten.

Das Kommen Jesu zum Heil der Welt

a) Der erste Text, der von einem Kommen des Logos oder Christi in die Welt zum Heil der Menschen spricht, ist im Johannesevangelium der sog. Prolog (1, 1–18). Dabei ist die Frage der literarischen Entstehung dieses Textes hier von untergeordneter Bedeutung. Auch die Einteilung des vorliegenden Logosliedes oder der ihm zugrunde liegenden Textvorlage in Strophen ist hier für das Verständnis nicht unbedingt als bekannt vorauszusetzen. Wichtig ist – über die Verse vom „Zeugnis“ des Täufers (V. 6–8, vgl. 15) hinweg – die Darstellung des Weges des göttlichen „Wortes“ zu den Menschen (V. 1–4) und seines Geschicks in Ablehnung (V. 5. 9–12) und Aufnahme (V. 13, vgl. 14. 16–18). Erneut wird hier, wie in dem zitierten Text Joh 8, 21–24, eine zunächst pauschal klingende Bestreitung der Heilmöglichkeit der sich dem „Licht“ widersetzenen Menschen nachträglich zurückgenommen im Sinne einer Heilmöglichkeit durch den Glauben an Jesus (V. 13). Wer den gottgesandten Logos aufnimmt, indem er an den Namen Jesu glaubt, wird zum Gotteskind bzw. erweist sich als ein solches. Die Kindschaft ist nicht die Frucht von Fleisch und Blut, sondern allein das Werk Gottes, der sein eigenes Leben mitteilt.

Eine Einschränkung der Heilmöglichkeit auf die Angehörigen einer bestimmten religiösen oder ethnischen Gruppe wird im Prolog nicht erkennbar. So wie nach V. 4 der Logos ganz einfachhin „das Licht der Menschen“ ist, so kommt er nach V. 10 „in die Welt“, und die „Seinen“, von denen in V. 11 die Rede ist, dürften einfach die Bewohner der durch ihn geschaffenen Welt, seines „Eigentums“, sein. Ein besonderer Bezug auf Israel wird hier noch nicht erkennbar. Von ihm ist erst in den Gegenüberstellungen von V. 17f die Rede. Nicht die Herkunft des Menschen bestimmt also seine Heilmöglichkeit in Christus, sondern allein das Geschenk des Glaubens. Dabei bleibt freilich eine Polarität erhalten: nach V. 13 wird die Gotteskindschaft denen verheißen, die an Jesus glauben. An Jesus glauben auf der anderen Seite diejenigen, die aus Gott gezeugt sind. Über ein solches zirkuläres Verhältnis führt das Johannesevangelium letztlich nicht hinaus. Vielleicht kann man hier ein Vorspiel des Streites um das Verhältnis von Gnade und Freiheit erkennen. Der Vierte Evangelist löst das Problem der Prädestination nicht logisch, sondern

durch Gegenüberstellung komplementärer Aussagen. In ihrer Polarität werden sie dem Zugleich von Gnade und Freiheit gerecht.

b) Ein weiterer Text des Johannesevangeliums, der vom Angebot des Heils für alle Menschen spricht, ist das berühmte Jesuswort in Joh 3,16: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“ Innerhalb des Johannesevangeliums steht diese Aussage einzig da. Sie erstaunt deswegen, weil sich durch das gesamte Evangelium der bereits eingangs erwähnte Gegensatz zwischen Gott und der „Welt“ als dem Raum und Inbegriff der widergöttlichen Mächte zu ziehen scheint. Dies ist vor allem in den Abschiedsreden der Kapitel 15 und 16 und im sog. „Hohenpriesterlichen Gebet“ von Joh 17 der Fall. Die „Welt“ haßt auf jeden Fall der Jünger, damit auch Jesus und letztlich den Vater (Joh 15,23f; 17,14). So kann Jesus auch nicht für sie beten (17,9), da sie ihn nicht erkannt hat (17,25). Sie scheint also keine Heilsmöglichkeit zu besitzen – oder keine mehr. Dem steht freilich entgegen, daß selbst im Gebet von Joh 17 noch eine Heilsmöglichkeit für die „Welt“ vorausgesetzt erscheint. Die Welt bleibt Raum der Sendung Jesu und der Jünger (17,18). Durch das Zeugnis der Einheit der Jünger kann und soll sie zum Glauben an die Sendung Jesu kommen (17,21.23). Man muß also zwischen der „Welt“ im weiteren Sinne als Raum der Sendung Jesu und der Jünger und im engeren Sinne als Inbegriff der Ablehnung Jesu durch den Unglauben unterscheiden. Nur die letztere hat keine Heilsmöglichkeit mehr.

Was bedeutet nun die „Gabe“ des „einzigen“ Sohnes durch Gott nach Joh 3,16? Durch den Ausdruck „Hingabe“ deutet die Einheitsübersetzung mit zahlreichen Kommentaren die „Gabe“ des Sohnes als Hingabe in den Tod. Dafür könnten die beiden vorhergehenden Verse sprechen, die von der „Erhöhung“ des Menschensohns als Voraussetzung des Heils für die Glaubenden sprechen. Auf der anderen Seite scheinen aber auch die folgenden Verse das Wort von Joh 3,16 zu interpretieren. Hier wird die „Gabe“ des Sohnes eindeutig von seiner Sendung in die Welt her definiert, was dann auch die offene Widergabe des griechischen Ausdrucks durch „gab“ im revidierten Luthertext rechtfertigt. Wie immer man die „Gabe“ des Sohnes als Ausdruck der Liebe des Vaters zur Welt versteht, auf jeden Fall erscheint von der göttlichen Liebe zunächst niemand ausgeschlossen. Allein der Glaube entscheidet darüber, ob der Mensch das „ewige Leben“ findet oder zugrunde geht.

c) Der unmittelbare Kommentar des Jesuswortes von Joh 3,16 findet sich im folgenden Vers (3,17): „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.“ In ihrem schönen Artikel „Le salut dans la littérature johannique“ hat Michèle Morgen¹ auf den inneren Zusammenhang der beiden Verse hingewiesen. Sie verweist auch auf die literarische und theologische Klammer, die Joh 3,17 mit 12,47 bildet: hier wie dort ist von Jesu Sendung bzw. seinem „Kommen“ zur „Rettung“ der Welt die Rede. Das gesamte Leben und Wirken Jesu vor seiner Passion steht also unter diesem Vorzeichen. In Joh 3,17 bildet den Kontext das Gespräch mit dem Juden Nikodemus. In einen gleichen Kontext gehören die beiden Stellen Joh 5,34 und 10,9, in denen Jesus in Auseinandersetzung mit einer jüdischen Hörerschaft von der Möglichkeit der „Rettung“ durch den Glauben an ihn spricht.

Von diesen Aussagen abzuheben sind zwei Texte in Joh 4,1–42, in denen Jesus vom „Heil“ spricht bzw. als „Heiland, Retter“ bezeichnet wird. In Joh 4,22 sagt Jesu zu der samaritischen Frau: „Denn das Heil kommt von den Juden.“ Das vieldiskutierte Wort sollte nicht leichtfertig als sekundär gestrichen werden.² Es gibt aus der Sicht des Evangelisten vermutlich nur die heilsgeschichtliche Tatsache wieder, daß das (in Jesus gekommene) Heil von Israel, ja im engeren Sinne von Juda und Jerusalem seinen Ausgangspunkt nahm, sich die Samaritaner für ihren religiösen Anspruch also nicht auf ihre Tradition berufen können.³ Freilich führt der Text selbst sofort über diese Perspektive hinaus: in der jetzt angebrochenen eschatologischen Stunde gibt es keinen bevorzugten Ort der Gottesverehrung mehr. Gott will im Geist und in der „Wahrheit“ angebetet werden, und diese ist letztlich in Jesus verkörpert.

Schrittweise führt der Text vom Aufenthalt Jesu in Samaria zur Glaubenserkenntnis der samaritischen Frau und dann ihres ganzen Dorfes, das am Schluß bekannt: „Er ist wirklich der Retter der Welt“ (Joh 4,42). Damit ist die universale Dimension des von Jesus gebrachten Heils unmißverständlich zum Ausdruck gebracht.⁴ Die anschließende Reise Jesu

¹ DBS 11, fasc. 62 (1988) 720–726 f (Abkürzungen nach S. Schwertner, *Theologische Realencyklopädie*, Abkürzungsverzeichnis. Berlin–New York 1976).

² So R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2). Göttingen 1941 (Neuauf.), 139; J. Becker, *Das Evangelium des Johannes I* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 4,1). Gütersloh–Würzburg 1979, 175; E. Haenchen, *Das Johannesevangelium*. Ein Kommentar. Hrsg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 243 f.

³ In diesem Sinne R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (HThK IV,1). Freiburg i. B. 1965 (Neuauf.), 475 f; R. E. Brown, *The Gospel According to John I* (AncB 29). Garden City, NY, 1969, 172; J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes Ia* (Geistliche Schriftlesung IV/1a). Düsseldorf 1981, 297.

⁴ Zur Samariamission Jesu und ihrem paradigmatischen Charakter vgl. jetzt Teresa Okure,

nach Galiläa bringt ihm auch dort Aufnahme unter Nicht-Judäern (Joh 4,45). Damit schließt sich ein Kreis, den das zweite Kana-Zeichen (Joh 4,46–54) auch literarisch abschließt: Jesus ist wirklich der Retter aller.

Die Erhöhung und Verheißung Jesu zum Heil der Welt

Der absteigenden, inkarnatorischen Linie des Heils im Johannesevangelium entspricht eine aufsteigende, die durch den Heimgang Jesu zum Vater in seiner „Erhöhung“ am Kreuz vorgezeichnet ist. Streng genommen ist die Bewegung dieser beiden Linien nicht gegensätzlich. Vielmehr bedeutet die „Stunde“ der „Erhöhung“ Jesu am Kreuz nur den Schluß- und Höhepunkt seiner Sendung zum Heil der Welt. „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater“ (Joh 16,28).

Jesu Heimgang zum Vater wird im Johannesevangelium frühzeitig angekündigt und theologisch gedeutet. Aussagen zur Bedeutung seines Scheidens für das Heil der Welt finden sich vor allem in dem der Passion unmittelbar vorausgehenden Abschnitt der Kapitel 10–12, wobei den Kapiteln 11–12 als Übergangssektion zum Passions- und Auferstehungsbericht eine wichtige Rolle zukommt.⁵ Jesus hat hier ein für allemal den Tempelbereich verlassen (Joh 10,39f) und sich jenseits des Jordan zurückgezogen. Ein Verweis auf die dort einst erfolgte Tätigkeit des Täufers schließt den Bogen mit Joh 1,19–51 (10,40ff). Was folgt, weist schon voraus auf die Passion. Da steht zunächst die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1–44), die den bevorstehenden Tod Jesu, aber auch seine eigene Auferstehung vorausbildet. Es folgt der Todesbeschuß gegen Jesu (11,47–53), seine Salbung (12,1–9) und sein triumphaler Einzug in Jerusalem (12,12–19), jeweils mit kurzen Zwischenszenen. Die Hellenenrede schließt sich an und bringt mit weiteren Reflexionen des Evangelisten dieses Zwischenspiel zum Abschluß (Joh 12,20–50). An drei Stellen sehe ich hier vor allem den Gedanken der Universalität des Heils zum Ausdruck gebracht: in der Ankündigung der künftigen „Sammlung“ der Gotteskinder in Joh 11,52; im Kommen der Griechen zu Jesus (Joh 12,20ff) und im Wort Jesu vom „An sich ziehen aller“ bei seiner „Erhöhung“ in Joh 12,32. Gehen wir diese Texte nacheinander durch.

The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42 (WUNT 2. Reihe 31). Tübingen 1988.

⁵ Vgl. H. Thyen, *Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums*, in: J. Beutler – R. T. Fortna (Hrsg.), *The Shepherd Discourse of Joh 10 and Its Context* (SNTSMS 67). Cambridge, UK, 1991, 116–134.

a) An das Wort des Kajafas, das empfiehlt, einen Menschen zu opfern statt das ganze Volk zugrunde gehen zu lassen, schließt sich in Joh 11,51f eine Reflexion des Evangelisten. Sie bezieht sich zum einen auf den Charakter des Kajafaswortes, zum andern auf dessen Inhalt. Die Art der Äußerung des Kajafas war nicht privat, er sprach vielmehr als „Hoherpriester jenes Jahres“ und somit prophetisch. Sein Wort konnte also als Offenbarungswort gelten. Der Inhalt besteht in einer soteriologischen Deutung der zunächst allein von politischen Motiven ausgehenden Erwägung des Kajafas. Daß es besser sei, daß ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk zugrunde gehe, gilt im Sinne der frühchristlichen Erlösungslehre und läßt sich auch johanneisch verstehen: durch seinen Tod schenkt Christus seiner Gemeinde das Leben. Dieses Leben wird letztlich als eschatologische Sammlung des Gottesvolkes verstanden. Nach V. 51 stirbt Jesus für das Gottesvolk Israel, das hier abweichend vom sonstigen Sprachgebrauch nicht mehr *laos*, sondern (wie die Heidenvölker) *ethnos* genannt wird, vermutlich deswegen, weil es durch die bisherige Ablehnung Jesu sein Vorrecht als (exklusives) Gottesvolk verwirkt hat.⁶ Die Aussage in V. 52 geht einen Schritt weiter: der Tod Jesu führt auch die eschatologische Sammlung der Gotteskinder herbei. Die israelitische Perspektive scheint hier aufgegeben. Gewiß kennen die exilischen und nach-exilischen Propheten den Gedanken der Sammlung der zwölf Stämme Israels aus Nord und Süd, Ost und West und ihr Einswerden unter einem Hirten (vgl. Jes 43,5f; Jer 23,3f.8; Ez 34,11–15.23f).⁷ Doch unterliegt die Berufung der „Gotteskinder“ im Johannesevangelium keinerlei Beschränkung, wie wir bereits eingangs (s.o. Das Kommen Jesu) gesehen haben. So sind im Alten Testament eher jene Texte zum Vergleich heranzuziehen, die von der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion sprechen (wie Jes 2,2–5; Mich 4,1–3; Ps 24 u.a.). Die Führung der versprengten Gotteskinder zur „Einheit“ gibt einerseits einen johanneischen Gedanken wieder, wie ein vergleichender Blick auf das sog. „Hohepriesterliche Gebet“ von Joh 17 (V. 21.23) zeigt, greift anderseits aber doch auch auf überliefertes Gut zurück, wie ein Paralleltext in Joh 10 erkennen läßt.

In der Hirtenrede von Joh 10,1–18 folgt auf die Bildrede in V. 1–5 ein doppeltes Bildwort, das Jesus als „die Tür“ kennzeichnet (V. 7 und 9), an das sich das doppelte Bildwort von Jesus als „gutem Hirten“ anschließt (V. 10 und 14). Negative Aussagen stehen jeweils eher voran, was sich aus dem eher polemischen Zug der ganzen Rede ergibt, positive folgen mit dem jeweils zweiten Bildwort. So stehen sich denn auch in V. 11–13 das

⁶ Vgl. S. Pancaro, „People of God“ in St John’s Gospel, in: NTS 16 (1969–70) 14–129.

⁷ Vgl. dazu J. Beutler, Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10, in: J. Beutler / R. T. Fortna, The Shepherd Discourse (oben, Anm. 5), 18–32.

„Zerstreuen“ der Schafe durch den Wolf und in V. 14–18 das „Herbeiführen“ zu „einer Herde“ unter „einem Hirten“ gegenüber. Dem Eigennutz des Wolfes wird dabei die Selbstlosigkeit Jesu gegenübergestellt, der sein Leben für seine Schafe hingibt. Dabei endet das Werk Jesu an seinen Schafen nicht mit der Hürde, in die sie gehören. Er wird auch andere Schafe herbeiführen, die sich nicht in der Hürde befinden. Der Ausdruck, daß dann „eine Herde“ und „ein Hirt“ sein werden, verweist von den Parallelstellen Ez 34,23; 37,24 her zwar auf das endzeitlich gesammelte Israel, weist im johanneischen Kontext jedoch über diesen hinaus. Man wird mit der Mehrheit der Autoren hier an die Heidenwelt denken, die der einen Herde unter dem einen Hirten Jesus weltweit zugeführt wird. Versuche, diese Ausweitung gerade wegen ihres „kirchlichen“ Charakters als sekundär auszuscheiden⁸, sind in Gefahr der petitio principii, da sie den Beweis schuldig bleiben, daß der Evangelist Johannes nicht in ekclesiologischen Kategorien denke. Gerade die Hirtenrede in ihrem Gesamtaufbau, wie wir ihn angedeutet haben, spricht gegen eine solche Annahme. So bleibt es bei dem durch die bisherigen Texte gestützten Befund, daß der Vierte Evangelist in der Tat ein christliches Heil für die Völker im Blick hat.

b) Daß die Völkerwelt zum Heil in Christus berufen ist, zeigt klar der Abschnitt Joh 12,20–36, die sog. „Hellenenrede“. Eine große Volksmenge zog Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem aus der Stadt entgegen, beeindruckt nicht nur von seiner Erscheinung, sondern auch von den Berichten über das „Zeichen“ der Auferweckung des Lazarus. Die Reaktion der Pharisäer ist Ratlosigkeit bzw. wachsende Entschlossenheit, den entstandenen Zustand zu beenden, denn „seht, die (ganze) Welt ist hinter ihm hergelaufen“ (Joh 12,19). Man kann dieses Wort durchaus zu den bewußt doppeldeutigen Ausdrücken im Johannesevangelium zählen. In der Tat ist die „Welt“ im Sinne der Menschheitsfamilie dabei, sich Jesus anzuschließen. Eben dies zeigt der Beginn der sog. „Hellenenrede“. Hier kommen nun „Griechen“, um Jesus zu sehen.⁹

Es würde kaum ausreichen, in der hier zu Jesus kommenden Menschengruppe einfach nur Juden der griechischsprechenden Diaspora sehen zu wollen. Dafür wäre der Ausdruck „Hellenisten“ geeigneter gewesen. Eher dürfte es sich um sog. „Gottesfürchtige“ handeln, die einen Teil der Observanz der jüdischen Thora übernommen hatten, ohne sich be-

⁸ Vgl. die in Anm. 2 genannten Autoren zu Joh 10,16.

⁹ Vgl. J. Beutler, *Greeks Come to See Jesus* (John 12,20), in: *Bibl* 71 (1990) 333–347; ders., *Griechen kommen, um Jesus zu sehen* (Joh 12,20f), in: J. Hainz (Hrsg.), *Methodenstreit zum Johannesevangelium*. Frankfurt a. M. o. J., 162–179.

schneiden zu lassen, und die zu Hochfesten nach Jerusalem hinaufzogen, um dort am Kult Israels teilzunehmen. Darauf deutet der Text ausdrücklich hin. Das Erscheinen der Griechen fällt zusammen mit Jesu bewußt akzeptiertem Todesschicksal, wie es gerade in diesem Abschnitt noch einmal angekündigt wird (vgl. 12,23–28). Hinter dem ganzen Abschnitt steht vermutlich das Vierte Gottesknechtslied von Jes 52,13–53,12 nach dem Septuagintatext, wie ich zu zeigen versucht habe.¹⁰ Dabei läßt sich auch der Wunsch von Menschen, die bisher nicht gesehen haben, zu sehen, aus dem genannten Septuagintakontext verständlich machen: er findet sich wörtlich, und zwar abweichend vom masoretischen Text, in Jes 52,15 LXX: „Denn diejenigen, denen von ihm nichts verkündet worden ist, werden sehen, und diejenigen, die nicht gehört haben, werden zur Einsicht kommen.“ Daß hier die Heidenwelt gemeint ist, zeigt zum einen der Beginn von V. 15 im Septuagintatext (wo von „Völkern“ und „Königen“ die Rede ist), zum andern ein interessanter Vergleichstext bei Paulus zu Ende des Römerbriefes (Röm 15,18–21). Paulus begründet hier sein Missionswerk unter den Heiden fernab von Jerusalem bis hin nach Illyrien damit, daß er nicht auf fremdem Fundament bauen wolle. „Denn es heißt in der Schrift: Sehen werden die, denen nichts über ihn verkündet wurde, und die werden verstehen, die nichts gehört haben.“ Der Vers aus dem Vierten Gottesknechtslied dient hier also klar der Begründung der Heidenmission.

c) Ein letzter, zusammenfassender Text, wo vom universalen Heil durch Jesus die Rede ist, steht im weiteren Verlauf der Hellenenrede: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen“ (Joh 12,32). Wenn wir die Aussage genauer erfassen wollen, ist es ratsam, auf ihren Kontext zu achten. Die Rede Jesu läßt sich in drei Teile teilen, in denen jeweils einmal Jesus zu Wort kommt. Der erste Teil reicht mit der Einleitung von V. 20 bis 28a und kreist um das Thema der „Verherrlichung“ Jesu, das die Jesusworte rahmt. Der zweite Abschnitt beginnt mit einer Himmelstimme, die nacheinander durch zwei Gruppen des Volkes und dann durch Jesus gedeutet wird (V. 28b–33). Stichworte sind hier „Erhöht“ und „Verherrlichtwerden“. Im dritten Abschnitt spricht Jesus nach erneuter Intervention des Volkes zum letztenmal. Hier kreisen seine Worte nur noch um das „Erhöhtwerden“ (V. 34–36). Die Verwendung der Stichworte scheint nicht zufällig zu sein, entspricht sie doch einerseits ganz der johanneischen Christologie, anderseits der Aussage, mit der das Vierte Gottesknechtslied in Jes 52,13 LXX beginnt: „Seht, mein Knecht

¹⁰ Vgl. ebd.

wird verständig sein und überaus erhöht und verherrlicht werden.“ Daß in der Tat der auf Joh 12,20 folgende Abschnitt stark unter dem Einfluß von Jesaja und dem Lied von Jes 52,13–53,12 bestimmt ist, zeigt auch die direkte Verwendung von Jes 53,1 LXX in Joh 12,38 sowie die erneute doppelte Nennung von Jesaja im Kontext (V. 39, mit Zitat V. 40, und V. 41).

Der Einfluß der Gottesknechtstheologie in Joh 12,20–44 wird vielleicht deswegen nicht so leicht bemerkt, da Johannes als Vertreter einer innerhalb des Neuen Testaments späten Christologie die den einzelnen christologischen Titeln zugeordneten Prädikate nicht mehr beachtet und Aussagen über den Gottesknecht zu solchen über den Menschensohn macht. Dies ist freilich zu diesem Zeitpunkt der frühchristlichen Christologie keineswegs sehr verwunderlich, da sich der Menschensohntitel schon in der synoptischen Tradition zum bevorzugten Träger von Selbstaussagen Jesu über sein kommendes Leiden und seine Auferstehung entwickelt hat.

Dürfen wir hinter dem Wort von Joh 12,32 also das letzte Gottesknechtslied des Jesaja sehen, dann stellt sich die Frage nach dem näheren Verständnis des Verses bei Johannes im Licht der jesajanischen Überlieferung. Das „Ansichziehen aller“ könnte man von einer gern herangezogenen Parallelstelle bei Johannes (14,3) vielleicht im Sinne der eschatologischen Heimholung der Gerechten deuten, wie sie in Joh 14,4–14.15–24 neu gedeutet wird. Doch würde uns hier der jesajanische Text wenig helfen. Im Gottesknechtslied bei Jesaja findet sich eher ein anderer Gedanke, nämlich derjenige, daß der Gottesknecht „viele erben wird“ (Jes 53,11) und „die Sünden vieler auf sich nahm und für deren Sünden hingeben wurde“ (53,12). Johannes dürfte die biblische Mengenangabe („viele“ im Sinne von „Vielheit“, „alle“) verdeutlicht und das Bild auf den (am Kreuz und dann zum Vater) „Erhöhten“ im Sinne von Jes 52,13 LXX bezogen haben. So steht am Schluß dieser Reihe von Texten eine Aussage von ungewöhnlicher Kraft und Tiefe, die die universale Heilsbedeutung Jesu in zugleich biblischer und johanneischer Sprache unüberbietbar zum Ausdruck bringt.

Abschließend sei noch auf einen Text verwiesen, der das durch Jesus gestiftete universale Heil in einen eucharistischen Kontext stellt. In einer überraschenden Wendung leitet Jesus in der Lebensbrotrede von Joh 6,26–58 in V. 51 von dem Brot, das er ist, zu dem Brot über, das er (eucharistisch) gibt: „Und zwar ist das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Es besteht Konsens darüber, daß hier eine johanneische Neuformulierung der bei Paulus und den Synoptikern überlieferten Einsetzungsworte vorliegt. Jesu Leib ist geradezu – und fast

schockierend – sein „Fleisch“, und dies nicht nur für „euch“ oder für „viele“, sondern „für das Leben der Welt“.

Ausblick

Schauen wir zurück, so sehen wir, daß ein Heil für alle Menschen trotz des durchgängigen Dualismus in der Perspektive des Johannesevangeliums liegt. Die Scheidung der Wirklichkeit in „oben“ und „unten“ schließt also nicht aus, sondern ein, daß jemand aus dem Bereich der Gottferne in die Gemeinschaft mit Gott geführt wird. Es gibt grundsätzlich für jeden Menschen eine Möglichkeit des Glaubens, auch wenn diese ihm von Gott geschenkt werden muß. Freiheit und Prädestination bleiben komplementär aufeinander bezogen, so daß Gotteskindschaft sowohl zum Glauben führt als auch diesen voraussetzt.

Paradigmatisch für die Völkerwelt stehen im Johannesevangelium einerseits die Samaritaner, andererseits die Griechen. Die Religion der Samaritaner vollendet sich in der „Anbetung in Geist und Wahrheit“, die die Samaritaner mit den zum Glauben gekommenen Juden verbindet. Doch bleibt das Heil nicht auf Palästina beschränkt. Im Kommen der Griechen zu Jesus kündigt sich das Kommen der Welt zum Glauben an. Im Tod des Gottesknechtes und Menschensohnes, der seine Sendung unter die Menschen abschließt und vollendet, öffnet sich der Völkerwelt die Möglichkeit des Heils über alle ethnischen und religiösen Schranken hinweg.

Auf eine letzte Frage finden wir freilich im Johannesevangelium kaum eine Antwort, nämlich diejenige nach der Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen. Die von uns befragten Texte sprechen von einer Möglichkeit der Rettung für Juden, Galiläer und Samaritaner, die den Glauben an Jesus annehmen. Über die Möglichkeit, daß sie *als* Juden, Galiläer oder Samaritaner das Heil finden könnten, hat der Vierte Evangelist nicht nachgedacht. Er hat freilich gerade im Gespräch Jesu mit der Samariterin eine Richtung angedeutet, in der die Antwort auf unsere Frage zu suchen sei. Wenn Jesus der Samariterin verheiße, die Stunde werde kommen und sei schon da, in der die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten würden (Joh 4,24), und damit über die Kontroverse des Heiligtums auf dem Garizim oder auf dem Zion hinausweist, so blickt er in eine Richtung, in der bisherige verfaßte Religiosität überstiegen wird, ohne daß an ihre Stelle eine vergleichbare neue trate. Vielleicht läßt sich aus dieser Sicht auch ein christliches Gespräch mit den Weltreligionen – nicht zuletzt den großen Religionen Asiens – führen.