

Ansätze einer biblischen Spiritualität

Impulse aus dem Johannesevangelium

Michael Theobald, Tübingen

„Kein Wort im religiösen Raum hat in den letzten Jahren einen solchen Boom erlebt wie das Wort ‚Spiritualität‘. Der christliche Ursprung (pneumatikos, vom Heiligen Geist beseeelt) ist dabei meist vergessen“¹. Schaut man sich im Raum der Kirche um, dann wird man nicht leugnen können, dass der auch hier laut erschallende Ruf nach Spiritualität einem tiefen Bedürfnis Ausdruck verleiht, nämlich einer „breite(n) Sehnsucht nach geistigen/geistlichen Werten und persönlicher Erfahrung. Damit ist das konkrete Christentum angefragt, ob seine Werte nun nicht doch vom dogmatisierten Überbau der Lehre, vom moralisierenden Ton der Katechese und vom institutionellen Übergewicht der Verwaltung verdeckt sind“². Eine ähnliche Frage richtet sich auch an die kirchliche Schriftauslegung in allen ihren Formen, in Katechese, Unterricht und Predigt: Gelingt es ihr noch, die Schrift als Quelle des geistlichen Lebens zu erschließen und sie in der diffusen Welt dessen, was auf dem gegenwärtigen Markt des Religiösen alles an „Spiritualität“ angeboten wird, als kritische Norm³ ins Gespräch zu bringen?

Auch die Bibelwissenschaft ist hier gefragt. Freilich wird man sich von vorne herein im Klaren darüber sein, was sie leisten kann und was nicht. Nützlich für eine Bestimmung ihrer Rolle in einer „Theologie der Spiritualität“ dürfte eine Definition dessen sein, was man unter gelebter Spiritualität in der Kirche verstehen kann. Eine unter verschiedenen möglichen Definitionen – sie stammt von B. Fraling – lautet: „*Die christliche Spiritualität ist die geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes in uns in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt*“⁴.

Diese Definition enthält verschiedene Momente, die im einzelnen auszufalten wären: die Geistgewirktheit gläubiger Existenz, ihre ganzheitliche Prägung (es geht nicht nur um die

¹ J. Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*. Würzburg 1999, XIV. Vgl. auch S. Becker u.a., *Spiritualität*, in: *LThK* IX, 852–860, 853. Hilfreich zur Geschichte des Begriffs Spiritualität: A. Solignac, *Spiritualität*, in: *HWPh* IX (1995) 1415–1422.

² Sudbrack, *Geist XIV* (Anm. 1).

³ Vgl. H.U. v. Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche* (1965), in: ders., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*. Einsiedeln 1967, 247–263.

⁴ B. Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, in: *Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität* (AGTS), „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität (Theol. d. Spir. Beiträge Bd. 4). Münster 2001, 6–30, hier S. 17.

Ausbildung einzelner Charismen) sowie vor allem die „notwendige Verleiblichung“ gläubiger Existenz zu einer konkreten geschichtlichen Stunde. Auf dieses letzte Moment legt Fraling besonderes Gewicht: „Wie glaubst du konkret? Wie machst du das, wie wirkt sich das aus? Die Weise, *das Wie der Realisierung ist gefragt*“. Dazu gehört auch das Bedenken der verschiedenen christlichen Lebensformen (Ehe, Ehelosigkeit, *vita communis*) und Lebensstile, die den jeweiligen „Zeichen der Zeit“ gehorchen, wie z.B. die Nachfolge Jesu auf der Seite der Armen. Kurzum: „*Gelebte Spiritualität ist auf die jeweilige geschichtliche Situation bezogen*“⁵, was eine „Theologie der Spiritualität“ zu reflektieren hat. Diese ist folglich auf zwei Pole bezogen, aus deren innerer Spannung sie lebt: einerseits „die geschichtlich aufzuweisende, v(on) Amt bzw. Theol(ogie) bewahrte Botschaft Jesu“ sowie andererseits „neuaufbrechende, persönl(iche) od(er) soz(iale) ,Geist‘-Impulse auf dem Boden der jeweiligen Zeit-Mentalität“⁶. Von daher ist eine „Theologie der Spiritualität“ Anwältin in zwei Richtungen: Angesichts der vielfältigen Wandlungsprozesse und Krisen des christlichen Glaubens obliegt ihr die Sorge, „sowohl den Bruch mit der Botschaft Jesu wie die Entfremdung v(on) moderner Mentalität zu vermeiden“⁷.

Nimmt man diese Aufgabenstellung einer „Theologie der Spiritualität“ als Raster für eine Rollenbestimmung der biblischen Wissenschaft in ihr, dann kann man in aller Kürze wenigstens folgende Momente benennen: 1) Die Reflexion der biblischen Seite hat grundlegende Funktion, insofern es bei ihr um die Bewahrung der Botschaft Jesu, um die Kontinuität mit den Ursprüngen geht. – 2) Der bibelwissenschaftliche Anteil kann aber nicht einfach nur in der Reproduktion exegetischer oder bibeltheologischer Ergebnisse bestehen, sondern wird vielmehr seine besondere Ausrichtung in einer „Theologie der Spiritualität“ darin besitzen, dass beide für eine solche „Theologie der Spiritualität“ grundlegenden Pole – das Wort Gottes wie seine konkrete geschichtliche Verleiblichung – bereits auf der Ebene der biblischen Texte und der hinter ihnen stehenden Erfahrungswelt in ihrer gegenseitigen Spannung und Konkretion transparent werden. – 3) Eine eigenständige Reflexion der „Zeichen der Zeit“ auf dem erforderlichen interdisziplinären Niveau obliegt der Bibelwissenschaft als Partnerin in einer „Theologie der Spiritualität“ nicht. Wohl aber geht ihr Anliegen dahin zu zeigen, welche *Offenheit* die biblischen Texte im Blick auf ihre spätere Rezeptionsgeschichte besitzen, weniger in doktrinärer als vielmehr in glaubenspraktischer Hinsicht.

Im Folgenden sei nun mit dem Johannesevangelium ein konkretes Modell für eine exegetische Besinnung im Rahmen einer „Theologie der Spiritualität“ präsentiert. Lohnenswert ist die Beschäftigung gerade mit diesem Evangelium aus dem Grund, weil es wie kein anderes die beiden Pole, von denen eben die Rede war – das Wort Jesu und seine Verleiblichung in der konkreten gläubigen Existenz –, schon in der Gestaltung seiner Erzählungen

⁵ Ebd. 16.

⁶ *LThK3 IX*, 856 (J. Sudbrack).

⁷ Ebd. 857 (J. Sudbrack).

mitbedenkt. Dabei kommt es hier weniger auf einzelne exegetische Ergebnisse als vielmehr auf eine Darstellung wichtiger Grundzüge dessen an, was *authentische Glaubenserfahrung* im Sinne des Evangeliums bedeutet.

I. „Du hast Worte des ewigen Lebens“ (Joh 6,68). Spiritualität des Wortes

Am Anfang soll das Wort Jesu Joh 5,24 stehen: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht in das Gericht, vielmehr ist er aus dem Tod hingebrochen in das Leben“. „Wer mein Wort hört und glaubt ...“ Paulus formuliert ganz ähnlich: „Der Glaube erwächst aus dem Hören (bzw. aus dem Gehörten, der Botschaft); die Botschaft aber ergeht kraft des Wortes Christi“ (Röm 10,17). Mit anderen Worten: Die rettende Botschaft muss man sich sagen lassen, man hat sie nicht aus sich selbst. Dass mir trotz des ständig näher kommenden Todes „ewiges Leben“ gewiss sein soll, das mag ich in den kühnsten Träumen meines Herzens ersehnen, mag es mir in meiner Vernunft als Denkmöglichkeit zurecht legen, zu Ende denken kann ich es nicht; im gleißenden Licht alltäglicher Banalität spricht zu viel dagegen. Gewissheit darüber, dass mein Lebensweg nicht aus dem Nichts kommt und im Nichts endet, stammt nicht aus mir. Bleibt eigenes Denken und Erleben angesichts des Abgrunds, welcher der Mensch ist⁸, zeitlebens im unentscheidbaren Auf und Ab von Ahnung und Zweifel, Licht und Dunkel befangen, dann eröffnet allein die Begegnung mit dem Wort Gottes den bergen- den Grund, der Stand verleiht angesichts des eigenen abgrundigen Herzens.

Biblische Spiritualität ist also zunächst eine *Spiritualität des Wortes*, keine Spiritualität des Wegs nach Innen, der Suche nach dem eigenen Selbst durch Versenkung in sich selbst; jedenfalls ist sie das nicht zuerst und auch nicht von ihrem eigentlichen Wesen her⁹. Dieses gründet vielmehr auf der Überzeugung, dass der Mensch *ansprechbar* ist auf ein rettendes Wort von *außerhalb* seiner, und dass solches Wort auch tatsächlich an ihn ergangen ist – „viele Male und auf vielerlei Weise“, zuletzt in seinem Sohn Jesus von Nazareth (vgl. Hebr 1,1f.).

Spiritualität des Wortes auf den Spuren des Johannesevangeliums besitzt aber darüber hinaus noch eine besondere Note. Kaum ein biblischer Autor hat so über die dem Wort innenwohnende wirklichkeitsverändernde Kraft nachgedacht wie gerade sein Autor. Nicht grundlos beginnt deshalb sein Buch mit der tiefen theologischen Meditation über den göttlichen Logos, von dem es heißt: „Im Anfang war das Wort ...“; nicht die Tat, wie der Ge-

⁸ „WOYZECK: Jeder Mensch ist ein Abgrund; es schwindelt einem, wenn man hinabsieht“ (G. Büchner, WOYZECK, Szene: Mariens Kammer).

⁹ v. Balthasar, *Evangelium* (Anm. 3) 253f.: „Nicht auf sich und auf die Stimme seiner Sehnsucht hat der Mensch zu lauschen, sondern auf das Wort Gottes.“

heimrat aus Weimar Joh 1,1 seinen Faust schlussendlich übersetzen ließ¹⁰. Doch was zeichnet das Wort nach Ansicht des vierten Evangelisten aus, warum bringt er ihm eine so hohe Wertschätzung entgegen?

Das Wort Jesu informiert nicht einfach, kündigt nicht lediglich die Ankunft einer rettenden Wirklichkeit an, die noch jenseits seiner selbst liegt, sondern es trägt diese Wirklichkeit schon in sich, eröffnet sie, und zwar dadurch, dass es sie zuspricht. *Das Wort bewirkt, was es sagt.* Um das nachzuvollziehen, gibt es im Menschlichen eigentlich nur eine Analogie, nämlich das Wort der Liebe, das sie ausdrückt, mitteilt und weckt: Indem ich dem Anderen meine Liebe im Wort zuspreche, schenke ich sie ihm auch; die zugesprochene Liebe wird Wirklichkeit im Wort und verwandelt das menschliche Miteinander.

Von daher begreift man dann auch unser Eingangswort besser: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben ..., er ist aus dem Tod hinübergeschritten in das Leben“ (Joh 5,24). Das Wort Jesu weist nicht über sich hinaus, indem es zukünftiges, kommendes Leben nur ankündigt, sondern es eröffnet dieses Leben, ja *ist* es selbst¹¹, weil es Zuspruch, Ausdruck höchster Zuwendung ist. Im Hören, d.h. im Sich-dem-Wort-Öffnen geschieht somit *Metabasis*, Übergang aus dem Tod ins Leben, denn Jesu Wort löst jetzt schon die Beklemmung des Todes und lässt im Raum der Liebe aufatmen.

Ich meine, man versteht die sog. „präsentische Eschatologie“ des vierten Evangeliums nur, wenn man sie im Licht seiner vielgestaltigen Rede von der Liebe Gottes in Jesus Christus sieht¹². Das menschliche Urwort „Hoffnung“ begegnet im Johannesevangelium nirgends. Dabei vermag auch die Hoffnung in besonderen Augenblicken das Erhoffte zu antizipieren. Doch die Erfahrung von Liebe ist mehr; sie bringt Zeiträume und Distanzen zum Verschwinden und schenkt reine Gegenwart.

II. „Wir wissen es“ besser (Joh 9,24.29)! Ansprechbar auf Gottes Wort?

Dass Gottes Wort ergangen ist und nach wie vor ergeht, davon ist das Johannesevangelium zutiefst überzeugt. Aber ist es auch davon überzeugt, dass der Mensch *grundsätzlich* ansprechbar ist auf dieses Wort, *jeder* Mensch, und dass er Hunger und Durst nach ihm hat? Eine Antwort auf diese Frage ist nicht einfach, und da sie unterhalb der hochgradig theologischen Frage nach der Prädestination, also der Vorherbestimmung des Menschen durch Gott zum Bösen oder zum Guten, durchaus auch eine niederschwelli-

¹⁰ J.W. v. Goethe, *Faust I*. Z. 1224–1237.

¹¹ Vgl. Joh 6,63: „die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind (estin) Geist und sind (estin) Leben“.

¹² Vgl. Joh 3,16; 13,1.34f.; 14,21.23f.; 15,9f.12f.17; 17,24.26.

gere, wirklichkeitsnahe Ebene besitzt, die im Kontext unserer Frage nach einer johanneischen Spiritualität von Bedeutung ist, wollen wir uns ihr nicht entziehen. Dabei geht es um Beobachtungen, die zeigen, dass der Evangelist intensiv darüber nachgedacht hat, was Menschen daran hindert, sich dem Wort Gottes gegenüber zu öffnen. Da sich ihm diese Frage als eine ihn zuerst bedrängende Frage angesichts des Neins der Synagoge zur Christusbotschaft stellte, kleidete er seine Antwort auch in szenische Konfigurationen, in denen „die Juden“ oder „die Pharisäer“ als die offiziellen Repräsentanten der Synagoge eine wichtige Rolle spielen. Eine seiner Antworten auf die gestellte Frage lautet kurz und bündig: Es ist deren verfestigtes religiöses Wissen, das sie aus der Tora meinen ableiten zu müssen, welches sie immunisiert gegen Aufbrüche, wie sie für Jesu Wirken kennzeichnend sind; es ist ihr versteinertes dogmatisiertes Wissen, das sie für neue, aber authentische Erfahrungen des Glaubens unempfindlich macht. Das sei an dem letzten und entscheidenden Wortwechsel zwischen dem von Jesus geheilten Blindgeborenen und den Pharisäern (Joh 9,24–34) kurz verdeutlicht:

24 „Da riefen sie [s.c. die Juden] den Mann, der blind gewesen war, zum zweitenmal [und sagten zu ihm:
 Gib Gott die Ehre!
 Wir wissen,
 dass dieser Mensch ein Sünder ist.

25 Er antwortete:
 Ob er ein Sünder ist,
 weiß ich nicht.
 Nur das eine weiß ich,
 dass ich blind war und jetzt sehen kann [...]

28 Sie beschimpften ihn:
 Du bist ein Jünger dieses Menschen;
 wir aber sind die Jünger des Mose.

29 Wir wissen,
 dass zu Mose Gott gesprochen hat;
 aber von dem da wissen wir nicht,
 woher er kommt.

30 Der Mann antwortete ihnen:
 Darin liegt ja das Erstaunliche,
 dass ihr nicht wisst,
 woher er kommt,
 dabei hat er doch meine Augen geöffnet.

31 Wir wissen,
 dass Gott einen Sünder nicht erhört;
 wer aber Gott fürchtet und seinen Willen tut,
 den erhört er [...]

34 Sie entgegneten ihm:
 Du bist ganz und gar in Sünden geboren,
 und du willst uns belehren?
 Und sie stießen ihn hinaus.“

Ein Leitmotiv dieser Verse ist die Rede vom *Wissen* bzw. *Nicht-Wissen*¹³. Den Kontrapunkt dazu bildet der Rekurs auf die *Erfahrung*, konkret die Erfahrung der Tat Jesu, durch die dem Blindgeborenen am Sabbat „die Augen geöffnet“ wurden. Die „Pharisäer“ bzw. „Juden“ beginnen den Gesprächsgang mit dem Hinweis auf ihr Wissen, das zum Maßstab alles Folgenden wird; so unhinterfragt und abgeschlossen, dass ein Gespräch sich eigentlich erübrigst: „*Wir wissen*, dass dieser Mensch ein Sünder ist“ (9,24). Grund dieses Wissens ist die Tora, die zu dem Urteil Anlass gibt: „Dieser Mensch kann nicht von Gott sein, weil er den Sabbat nicht hält“ (9,16). Alles andere wird daraus abgeleitet, so dass der Blindgeborene gegenüber der Mauer eines derart verfestigten Wissens auch nicht die Spur einer Chance besitzt, das Widerfahrnis seiner Heilung als Quelle neuer authentischer religiöser Erfahrung zur Sprache zu bringen. Dabei verfügt auch er über vorgeprägte religiöse Grundeinsichten, ein theologisches Grundwissen, das aber die Begegnung mit dem Neuen nicht vereitelt, sondern für es offen ist und seiner Wahrnehmung dient:

„*Wir wissen*,
 dass Gott Sünder nicht erhört;
 wer aber Gott fürchtet und seinen Willen tut,
 den erhört er.
 Noch nie hat man gehört,
 dass jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat.
 Wenn dieser Mensch nicht von Gott wäre,
 dann hätte er gewiss nichts ausrichten können“.

Wenn man sich dazu entscheidet, den Sinn dieser Szene nicht auf ihren Ursprungskontext, die Auseinandersetzung der johanneischen Gemeinde mit der jüdischen Synagoge, festzuschreiben, dann kann man sie als Analyse eines Konfliktes deuten, der auch die spätere Kirche bis heute in den unterschiedlichsten Formen und Konstellationen begleiten sollte: des Konflikts nämlich zwischen Glaubenswissen und Erfahrung, Scholastik und Mystik, Orthodoxie und Frömmigkeit. Zum Konflikt kommt es dabei aus der Perspektive des zweiten Pols, wenn das Glaubenswissen sich abschottet gegen den Einspruch der Erfahrung, die zwar auch der Deutung bedarf, aber in ihrem harten Kern doch nicht in Abrede gestellt werden will. Was dem Menschen wie unserem Blindgeborenen am eigenen Leib eingeleuchtet hat, das kann und darf er sich von den Glaubensdogmatisten nicht ausreden lassen, deren Wissenkonstruktionen am Fels seiner Erfahrung zerschellen. Freilich kann der Konflikt auch in umgekehrter Richtung entbrennen, wenn Erfahrung sich absolut setzt, nicht mehr kommunikabel ist, in religiösen Subjektivismus und Schwärmerei abgleitet. Dann zerstört sie das heilsame Glaubenswissen und mit ihm die kirchliche Kommunikation; sie wird ortlos und büßt ihren authentischen Kern ein. Freilich scheint eine solche Gefahr am Horizont unserer Szene nicht auf. Hier erleben wir im Gegenteil an der Argumentation des Geheilten, wie jemand das ihm überkommene jüdische

¹³ Nimmt man die voranstehende Szene 9,18–23 hinzu, dann zählt man 10 Belege für die Wendung „*wir wissen (nicht)*“ bzw. „*ich weiß*“: V.20.21(2x).24.25(2x).29(2x).30.31.

Glaubenswissen mit seiner eigenen Erfahrung in überzeugender Weise verknüpft, ja die Erfahrung der eigenen Heilung in ihrer tieferen christologischen Verweisfunktion auf den, der von Gott her kommt, mit Hilfe jenes Glaubenswissens erst eigentlich *aufschließt*. Das hat Vorbildfunktion für analoge Konstellationen auch heute, wenn es um die rechte Zuordnung von überkommenem, erlerntem Glaubenswissen und eigener Lebenserfahrung geht. Bevor wir das näher bedenken, sei noch einmal zurückgelenkt zum Ursprungskontext unserer Szene, die Auseinandersetzung der johanneischen Gemeinde mit der jüdischen Synagoge, sowie zu unserer Ausgangsfrage, ob denn nach dem Verständnis des Evangelisten jeder Mensch, grundsätzlich jeder, auf das Wort Gottes in Jesus Christus ansprechbar ist oder nicht.

Wie wir gesehen haben, nennt der Evangelist durchaus nachvollziehbare Gründe dafür, warum sich die Verantwortlichen der Synagoge mehrheitlich dem Wort Gottes in Jesus Christus gegenüber verschlossen haben. Die Antwort von Kap. 9 lautet: Sie haben sich im Glaubenssystem ihrer Toraauslegung verfangen! Nun erklärt das aber noch nicht alles¹⁴. Schaut man sich weiter im Evangelienbuch um, dann gewinnt man den Eindruck: Das mehrheitliche Nein der Synagoge zu Jesus stellt für den vierten Evangelisten ein wirkliches Rätsel dar, ja zutiefst ein Gottesrätsel, will sagen: Er bürdet die letzte Verantwortung für ihr Nein zu Jesus nicht den „Juden“ auf, disqualifiziert sie nicht moralisch, indem er ihnen böswillige Selbstverstockung unterstellt, sondern macht in höchster Instanz *Gott* für das scheinbare synagogale Desaster verantwortlich, und das mit den Worten der Heiligen Schrift: „Sie konnten nicht glauben“, heißt es in Joh 12, „weil Jesaja an einer anderen Stelle gesagt hat: *Er hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz hart, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Herzen nicht zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren und ich sie nicht heile*“ (Joh 12,39–40). Solcher Rekurs auf Gott angesichts des Skandals, den das mehrheitliche Nein der Juden zu Jesus in den Augen des Evangelisten nun einmal darstellt, hat für ihn die wichtige entlastende Funktion, mit diesem Skandal kognitiv einigermaßen zu Rande zu kommen. Auch wenn er sich das Verhalten der „Juden“ letztlich nicht wirklich erklären kann, zumindest widerlegt dieses nicht den Wahrheitsanspruch Jesu, denn es entspricht genau dem, was bereits bei Jesaja zu lesen steht, geht also mit Gottes Willen konform. Der „Sitz im Leben“ der johanneischen Prädestinationaussagen dürfte also der Versuch gewesen sein, das Rätsel des Neins der „Juden“ zu Jesus theologisch zu bewältigen, im Endresultat es als unlösbar für die Jesus-Gläubigen Gott selbst anheimzustellen¹⁵.

Mit dieser These sei Abstand genommen von einer viel weiter gefassten, von der Israel-Problematik gelösten und individualisierten Theorie einer *praedestinatio gemina*, der zufolge Gott nach seinem unerfindlichen Ratsschluss die einen zum Heil vorherbestimmt, die anderen aber in Ewigkeit verwirft. Recht und Unrecht dieser Theorie, die mit den Namen Augustins und Calvins verknüpft ist, müssen hier nicht exegetisch und theologisch

¹⁴ Der entscheidende *Sachgrund* für den Dissens dürfte der Vorwurf der Synagoge gewesen sein, die joh. Christen zerstörten mit ihrer hohen Christologie den biblischen Monotheismus, vgl. v.a. Joh 5,17f.; 10,33.36; 19,7.

¹⁵ Vgl. C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden* (WUNT 95). Tübingen 1997, 304–308.

erörtert werden¹⁶. Wichtiger ist eine gegenläufige Beobachtungsreihe, die zeigt, dass der vierte Evangelist – vom Israel-Problem einmal abgesehen – doch meint: Der Mensch *qua* Mensch (der Prolog sagt: der Mensch *qua* *Geschöpf*) ist von seinem Wesen her grundsätzlich (wenn auch nicht immer faktisch) ansprechbar auf Gottes Wort in Jesus Christus. Man denke an die Ich-bin-Bildworte des Evangeliums mit ihren archetypischen Symbolen Brot, Licht und Weg, aber auch an ein Weisheitswort wie Joh 7,37f. mit seiner Rede vom „lebendigen Wasser“. Sprechen diese Worte nicht aus, wessen der Mensch *qua* Mensch zutiefst bedarf? Auch wenn im gekreuzigten und erhöhten Jesus das „Brot des Lebens“, das „Licht der Welt“ etc. für die Menschen in provokant neuer und einzigartiger Weise erschienen ist, so will er doch *ihr Brot, ihr Licht, ihr Weg zum Leben* sein, erfüllt sich in ihm, worauf ihre Sehnsucht zutiefst gerichtet ist. Wenn das Wort Jesu uns anspricht, dann berührt und trifft es uns also dort, wo es um das Ganze unseres Lebens geht, um unser Heil-Sein.

*III. „... wir haben es selbst gehört und wissen es jetzt!“ (Joh 4,42).
Ermutigung zu einem selbst verantworteten Glaubensweg*

Wie entsteht Glauben? Durch Zeugnis und Weitergabe, sagt man. Das klingt sehr einfach, doch stecken hier gravierende Probleme. Funktioniert die Weitergabe des Glaubens noch? so fragen wir heute. Lehren Eltern ihre Kinder noch so beten, dass sie es gemeinsam mit ihnen tun? Sprechen sie auch mit ihnen über die Not und den Segen des Gebets? Tauschen die Christen in ihren Gemeinden Erfahrungen im Glauben aus? Oder herrschen Sprachlosigkeit, geistige Dürre, aus der Not geborene Zuflucht zu überkommenen Formeln? Das Johannesevangelium vermag uns hier manche Anregungen und Hilfen zu bieten, was daran liegt, dass es sich dezidiert einem Standort verpflichtet sieht, der dem unsrigen gleicht: dem Standort von Nachgeborenen, von Menschen also, die *nicht* dabei waren¹⁷, die es sich aus erster oder zweiter Hand haben erzählen lassen müssen und dann vor die Frage gestellt waren, ob sie dem allem Vertrauen schenken dürfen oder nicht.

Das genau ist unsere Situation und unsere Herausforderung: Vertrauen auf die Botschaft Jesu erwächst aus dem Zeugnis *anderer*, aber nur dann, wenn ich mich nicht bei ihrem mir

¹⁶ Zu Calvin vgl. zuletzt H. Feld in: ders. (Hg.), *Ioannis Calvini opera exegética* Vol. XI/1, *In Evangelium secundum Johannem. Commentarius pars prior*. Genf 1997, XXXI–XXXIV.

¹⁷ Vorausgesetzt ist hier die verbreitete Annahme, dass das Evangelium *nicht* von einem Augenzeugen Jesu abgefasst wurde; vgl. M. Theobald, *Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion*, in: H. Cancik/H. Lichtenberger/P. Schäfer (Hrsg.), *Geschichte-Tradition-Reflexion* (FS M. Hengel), Bd. III: Frühes Christentum. Tübingen 1996, 219–255.

äußerlich bleibenden Wort beruhige, sondern lerne, in eigener Verantwortung Erfahrungen zu machen, die ihr Zeugnis beglaubigen oder nicht, die den Glaubensvollzug also zum authentisch je *meinigen* werden lassen oder ihn überhaupt scheitern lassen. So gesehen ist das Mündig-Werden im Glauben auch ein Abenteuer, um dessen Ausgang ich nicht weiß. Das alles bedenkt das Johannesevangelium in drei gewichtigen Erzählungen am Anfang des Buchs, an seinem Schluss, im ersten Drittel sowie in der großen Abschiedsrede Jesu gegen Ende.

Die erste Erzählung beinhaltet die *Jüngerberufungen* (Joh 1,35–51). Hier hören wir nicht, wie Jesus souverän von sich aus auf bestimmte Menschen zugeht, um sie in seine Nachfolge zu rufen (so die Synoptiker), sondern wie umgekehrt Andreas, Simon, Nathanael sowie ein anonym bleibender Mann zu Jesus hingehen, aber nicht aus freien Stücken, sondern weil sie jeweils von einem anderen aus ihrer Mitte, der Jesus bereits begegnet war, an ihn verwiesen werden. So vermittelt der Täufer seine beiden Anhänger Andreas und jenen Anonymus an Jesus, Andreas wiederum seinen Bruder Petrus und schließlich Philippus seinen Freund Nathanael. Der eine sagt es dem anderen, aus dem Hören-Sagen wird eigene Erfahrung.

Ins Rollen kommt der Schneeball durch den Täufer Johannes, dieses Urbild eines geistlichen Meisters. Er bindet seine Schüler nicht an sich, sondern verweist sie an den Größeren, wohl wissend, dass er sie so verliert¹⁸. Sein klares Bekenntnis zu Jesus: „Seht, das Lamm Gottes!“ (Joh 1,36) bringt sie auf den Weg; sie gehen Jesus nach, um selbst zu erkunden, was an den Worten ihres Meisters daran ist. Jesus wendet sich um und fragt sie: „Was sucht ihr?“¹⁹, woraufhin sie die Gegenfrage wagen: „Wo wohnst du? Wo hast du deine Bleibe?“ Daraufhin lädt Jesus sie ein zu sich: „Kommt und ihr werdet sehen!“ Das tun sie auch und schauen, wo er seine Bleibe hat, und verbringen jenen Tag bei ihm. „Es war um die zehnte Stunde“ (Joh 1,39)²⁰. Kunstvoller und zugleich sparsamer und diskreter lässt sich nicht von jenem Weg sprechen, der den inneren Kern eines jeglichen authentischen Glaubensvollzugs darstellt: von einem anfänglichen Vertrauen aufgrund der Autorität eines anderen hin zu einem Glauben, der selbst seine Erfahrung in der Gemeinschaft mit Jesus macht²¹, schließlich bekennend: „Wir haben den Messias gefunden, das heißt übersetzt: den Christus“ (Joh 1,41).

Gleiches spielt sich ab in der *Geschichte von der samaritanischen Frau* (Joh 4), die Jesus draußen am Brunnen vor der Stadt begegnet. Dort, in einem dramatischen Gespräch mit ihm, wird sie der Wahrheit ihrer eigenen Existenz inne; es ist seine Gegenwart, in der sie sich selbst durchsichtig

¹⁸ Joh 3,30: „Jener muss wachsen, ich aber abnehmen“.

¹⁹ „Es ist offenbar die erste Frage, die an den gerichtet werden muss, der zu Jesus kommt, über die er sich klar werden muss“ (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK]. Göttingen 1968, 70)

²⁰ Die Zehnzahl ist nach Philo die „vollkommene Zahl“ (De Vita Mosis I 96; vgl. De Opificio Mundi 47), also: „die zehnte Stunde ist die Stunde der Erfüllung“ (Bultmann, Joh [Anm. 19] 70).

²¹ Denn nach Jesu „Bleibe“ zu fragen, nach dem Grund und Ort *seiner* Existenz, bedeutet zugleich auch nach dem *eigenen* Lebensgrund zu fragen, entsprechend dem Wort Jesu Joh 14,2f., dass er seinen Jüngern *dort* die Wohnungen bereiten werde, wo er *selbst* zu Hause ist.

wird in ihrem *Lebensdurst*, dessen Spur ihre Biographie durchzieht²². In eins damit begegnet sie *seiner* Wahrheit, der Wahrheit des Messias. Sie bricht auf, lässt ihren Krug am Brunnen zurück²³ und eilt in die Stadt, wo sie zur Botin Christi wird: „Kommt, seht einen Menschen, der mir alles aufgedeckt hat, was ich getan habe! Ist etwa er der Messias?“ (Joh 4,29) Am Ursprung ihres aufkeimenden Glaubens steht also die Erfahrung des Sich-selbst-Transparent-Werdens im Licht Christi, auf solchem Boden wächst dann das Bekenntnis: „Ist der etwa der Messias?“²⁴ Schon diese Frage nach Jesus, so überzeugend gestellt, weckt den Glauben der Anderen: „Da kamen aus jener Stadt viele der Samaritaner zum Glauben an ihn – auf das Wort der Frau hin, die bezeugt hatte: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe“ (Joh 4,39). Die Samaritaner aber eilen zu Jesus, tragen ihm ihre Gastfreundschaft an und beherbergen ihn zwei Tage in ihrer Mitte. Und am Ende gestehen sie der Frau: „Nicht mehr *wegen deiner Rede* glauben wir. Wir haben *selber* gehört und wissen, dass dieser in Wahrheit der Retter der Welt ist“ (Joh 4,42).

Die dritte Erzählung zu unserem Thema am Ende des Evangelienbuchs enthält die *Geschichte von Thomas* (Joh 20,24–29) – nicht dem Zweifler, wie er zu Unrecht weithin heißt. Sein Namensvetter, Thomas von Aquin, hat

²² Joh 4,16–18: „Er sagt zu ihr: Geh, ruf deinen Mann und komm wieder her. Die Frau hob an und sprach zu ihm: Einen Mann habe ich nicht. Sprach Jesus zu ihr: Recht hast du gesprochen: Einen Mann habe ich nicht. Fünf Männer hast du ja gehabt und jetzt hast du einen, der nicht dein Mann ist. Du hast Wahres gesagt“. Mir scheint es plausibel zu sein, dass die Rede von den *fünf* Männern der samaritanischen Frau auf die in 2Kön 17,24–41 erwähnten *fünf* in den Städten Samariens angesiedelten Völker samt ihren Fremdkulten anspielt, wohingegen der jetzige Mann der Frau, der aber auch nicht ihr rechtmäßiger ist, für den gegenwärtigen samaritanischen Kult steht. Auch in 2Kön 17 geht es um die Frage der rechten Anbetung Gottes (LXX: *proskynein* V.35.36; vgl. Joh 4,19ff.). So wird der innere Zusammenhang der beiden Dialogteile Joh 4,16–19/20ff. deutlich. Für unsere Frage bedeutet das: *Die Erfahrung des Sich-Selbst-Transparent-Werdens in der Gegenwart Jesu betrifft nicht nur die Individualbiographie, sondern auch die kollektive und ihre verfehlten religiösen Projekte.*

²³ Moderne Exegeten sind gegenüber diesem erzählerischen Detail merkwürdig nüchtern: „Hinter dem Zurücklassen des Kruges braucht man nicht mehr zu vermuten, als dass die Frau schnell ungehindert in den Ort gelangen will, um mit ihren Landsleuten zurückzukehren“ (R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1 (HTK IV/1). Freiburg 21967, 478). Ganz anders die patristischen und mittelalterlichen Ausleger, die *Thomas v. Aquin* in seiner *Catena Aurea* zu Worte kommen lässt: „Warum aber das Weib den Krug verließ und sich entfernte, darf man nicht nachlässig übergehen“ (*Des heiligen Thomas v. Aquin ... goldene Kette*. Aus dem Lateinischen v. J. N. Oischinger, Bd. 6. Regensburg 1849, 175). Zumindest darf man an V.13f. erinnern: „Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst haben; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nicht mehr Durst haben in Ewigkeit“. *Jesus* ist der „Brunnen, die immer fließende Weisheit Gottes“, wie Philo, *De posteritate Caini* 151, zu Gen 24,20 sagt. So darf die Frau ihren Krug getrost am Brunnen zurücklassen.

²⁴ Vgl. bereits Joh 4,25: „Da spricht zu ihm die Frau: Ich weiß, dass der Messias kommt, der sogenannte Gesalbte; wenn jener kommt, *wird er uns alles kundtun*“. Letzteres begegnet im Text dann noch zweimal, was die Frau jeweils auf sich selbst bezieht („er hat mir alles gesagt, was ich getan habe“): 4,29.39. Vergleichbar ist das Motiv von der Menschenkenntnis Jesu: 1,42.46–48; 2,24f. („er selbst nämlich wusste, was im Menschen war“); 6,26 etc.

eine Lanze für ihn gebrochen: „Und gewiss wäre er genügend zu entschuldigen gewesen, dass er nicht sofort geglaubt hat; denn, wie es im Buch Sir 19,4 heißt: *Wer schnell glaubt, ist leichtfertig im Herzen (qui cito credit, levus est corde)*. Vielmehr intensiv zu forschen, besonders wo es um die Geheimnisse Gottes geht, das ist Größe des Geistes“²⁵. So hat Thomas, der Zwilling, sich also nicht mit dem Zeugnis seiner Mitjünger zufrieden gegeben, die da bekannten: „Wir haben den Herrn gesehen!“ (Joh 20,25), wollte also nicht einfach auf Grund der Autorität anderer glauben, sondern beharrte auf seinem Recht, sich *selbst* der Gegenwart des lebendigen Herrn vergewissern zu dürfen: „Wenn ich nicht in seinen Händen das Abbild der Nägel sehe, meinen Finger in die Stelle der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege, glaube ich nie und nimmer“ (Joh 20,25).

Der Unterschied zur Erzählung von den Samaritanern liegt auf der Hand: Diese gelangten schon auf das Wort ihrer Mitbürgerin hin zum Glauben, Thomas aber erklärt den Aufschub seines Glaubens, bis er in die Lage versetzt sein würde, das Zeugnis seiner Mitjünger zu verifizieren. Auch die Schüler des Täufers leisteten bereits aufgrund der Autorität ihres Meisters Jesus einen ersten Vertrauensvorschuss und wurden dafür mit der Gemeinschaft, die er ihnen gewährte, reichlich belohnt. Ohne einen solchen Vertrauensvorschuss geht nichts, weil der Mensch auf das rettende Wort angewiesen ist, das ihm seine Mitmenschen vermitteln; ihm zu trauen muss er wagen, auch wenn er seine Tragfähigkeit noch nicht erproben konnte und gewiss auch später noch oft genug in Situationen geraten wird, in denen ihm nichts anderes als Unterpfand der Liebe Gottes bleibt als eben das bloße Wort Jesu.

So gesehen haftet der Figur des Thomas etwas Ambivalentes an: Einerseits gewährt Jesus ihm die geforderte Begegnung, erkennt damit die Sehnsucht nach einem sehenden Glauben, nach authentischer Glaubenserfahrung als legitim an; andererseits erteilt er Thomas einen leichten Tadel: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du; selig diejenigen, die nicht gesehen haben und doch zum Glauben gelangt sind“ (Joh 20,29). Damit wird das eigentliche Ziel, das der Evangelist mit der Thomas-Figur am Ende seines Buches verfolgt, offenkundig: Es geht um uns, die Leser und Leserinnen des Buches. *Wir sind Thomas und sind es auch wiederum nicht. Wir sind es, weil wir wie er am Ostersonntag nicht dabei waren, als der Herr sich seinen Jüngern als lebend erwies; wir sind es aber auch wiederum nicht, weil uns eine nachträgliche Ostererscheinung nicht gewährt wird, die ihm, Thomas, geschenkt wurde. Oder doch?*

Damit sind wir bei unserem vierten und letzten Text, einer Passage aus der ersten Abschiedsrede Jesu (Joh 14,18–24). Hier spricht der Evangelist in einer im Vergleich zum sonstigen Neuen Testament überraschend neuen Weise von der Ostererfahrung der Jünger. Für Paulus etwa gilt ganz selbstverständlich, dass alle Nachgeborenen von der Glaubwürdigkeit der ersten

²⁵ Thomas v. Aquin, *Lectura supra Johannem*, Cap. XX, Lectio 5, Nr. 3.

Osterzeugen abhängen, die für sich in Anspruch nehmen dürfen: „Wir haben den Herrn gesehen!“²⁶ Da die sog. „Ostererscheinungen“ des Auferweckten spätestens mit der Berufung des Paulus vor Damaskus als abgeschlossen gelten²⁷, bleibt das Gefälle zwischen dem kirchengründenden Osterzeugnis der Apostel und dem Glaubensvollzug aller späteren Generationen der Struktur des Glaubens selbst von seiner Bezogenheit auf Geschichte her eingestiftet. Eine Emanzipation vom apostolischen Osterkerygma gibt es nicht; anderenfalls würde der Glaube sich selbst zerstören.

Das Johannesevangelium sieht die Dinge ähnlich, setzt aber die Akzente teilweise doch erheblich anders. Sieht man einmal von der Legitimationsfigur des Lieblingsjüngers ab²⁸, dann fällt einem auf, dass es dem Evangelium, gerade in seinen Abschiedsreden, nicht um die Herausstellung des Autoritätsgefülles zwischen den Aposteln und den später dank ihres Zeugnisses glaubenden Christen geht, die Adressaten der Abschiedsrede Jesu vielmehr die „Seinen“ (Joh 13,1) bzw. die „Jünger“ (Joh 13,5) sind, in denen die Leser und Leserinnen des Buches sich selbst mit porträtiert sehen dürfen²⁹. Wenn sie sich in die Worte Jesu, die er in seiner Abschiedsstunde sprach, hineinversenken, dann sind auch sie mit dabei in jenem Raum, in dem Jesus den „Seinen“ die Füße gewaschen hat; *ihnen* gelten seine Worte:

- 18 „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen;
ich komme zu euch.
- 19 Noch kurze Zeit
 und die Welt sieht mich nicht mehr,
 ihr aber seht mich;
 denn ich lebe
 und (auch) ihr werdet leben.
- 20 An jenem Tag werdet ihr erkennen,
 dass ich in meinem Vater bin
 und ihr in mir,
 wie ich in euch.
- 21 Wer meine Weisungen³⁰ hat und sie hält,
 der ist es, der mich liebt;
 wer mich aber liebt,

²⁶ Mit Joh 20,25 vgl. 1Kor 9,1: „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ Außerdem Apg 10,40–42.

²⁷ Vgl. 1Kor 15,8: „als *letztem* von allen erschien er auch mir, gleichsam als Fehlgeburt“.

²⁸ Dieser war von Anfang an dabei (vgl. Joh 1,40), bezeugt die Wahrheit Jesu unter dem Kreuz (Joh 19,35) und ist der erste, der an Ostern zum Glauben gelangt (Joh 20,8). Als dergestalt ausgewiesene Autorität verbürgt er sich für die Wahrheit des Evangeliums (Joh 21,24); ähnlich 1Joh 1,1–4. – Freilich verdankt sich diese Figur im Evangelium erst ihrem sekundären Eintrag in das Buch durch seine letzte Redaktion: vgl. Theobald, *Jünger* (Anm. 17).

²⁹ Lediglich in dem späten Text 17,20 („nicht für diese nur bete ich, sondern auch für diejenigen, die *kraft ihres Wortes* an mich glauben ...“) wird das Gefälle zwischen den Glaubenden der ersten Stunde und den Nachgeborenen thematisiert.

³⁰ V.23f. sagt dafür „mein Wort“, „meine Worte“; beides wird gleichsinnig benutzt.

wird von meinem Vater geliebt werden,
und ich werde ihn lieben
und werde mich ihm *offenbaren*“ (14,18–21).

Dreierlei scheint an diesem Text ganz erstaunlich³¹:

(1) „*An jenem Tag*“ (V.20): Gemeint ist der *Ostertag* bzw. genauer: der Tag, an dem die Jünger erkennen, dass Jesus in seinem Vater ist und sie in ihm wie er in ihnen. Mit anderen Worten: Der johanneische Ostertag meint kein bestimmtes Datum, er ist nicht einfach jener „erste Tag der Woche“, an dem Jesus einst durch die verschlossenen Türen trat, den Jüngern seinen Friedensgruß entbietet; nein, „jener Tag“ bricht überall und jederzeit dort an, wo einem Menschen die Erkenntnis aufgeht, dass Jesu Weg nicht im Nichts geendet hat, Jesus vielmehr „in seinem Vater“ ist, und dass genau dies auch *seine*, des Menschen Bergung in ewiger Bleibe (Joh 14,2) bedeutet: „ihr in mir, wie ich in euch“.

(2) Das Aufgehen *dieser* Erkenntnis beschreibt der Evangelist unter Anspielung auf traditionelle österliche Visionsterminologie: „ich werde mich ihm *offenbaren*“ (V.21)³². Das ist provokant und aufregend genug! Schmilzt damit nicht der scheinbar uneinholbare Vorsprung der einzigartigen Osterzeugen vor allen Nachgeborenen, d.h. uns, dahin? Wird hier nicht jedem Glaubenden, dem die Oster-Erkenntnis „aufleuchtet“: „Ich lebe und (auch) ihr werdet leben“ (V.19), der Substanz nach *dasselbe* Widerfahrnis zuteil, das auch den an jenem ersten Ostertag versammelten Jüngern bzw. Thomas acht Tage später zuteil geworden ist? Wenn man diese Frage bejaht, und alles spricht dafür, dann findet man hier die gleiche Struktur im Glaubensverständnis wieder, die auch für Joh 1,35ff und 4 als grundlegend erkannt wurde: Aus einem Glauben *auf das Wort anderer hin* wird ein Glaube *kraft eigener Erfahrung*³³. Dass diese johanneische Grundanforderung an einen *authentischen* Glaubensvollzug gerade auch auf das Osterzeugnis Anwendung findet, diesen Dreh- und Angelpunkt des Evangeliums, zeugt von der Kraft des johanneischen Denkens. Ein Element freilich fehlt noch, um die Konzeption des Evangeliums ganz zu begreifen.

(3) Woran nämlich entzündet sich die Ostererfahrung der Glaubenden, was ist ihr Grund? V.21, der in V.23f. leicht variiert wiederholt wird und mit der Osterterminologie verflochten ist, enthält die Antwort: „Wer meine Weisungen (d.h. meine Worte) hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und werde mich ihm *offenbaren*“. Danach sind es also wiederum die *Worte Jesu*, wie sie das Evangelium enthält, die in Treue zu bewahren nach Meinung des Evangelisten für die Glaubenden das ganze Mysterium der Gegenwart Gottes in sich birgt. Denn mit dem Wort Jesu empfangen sie auch seine Liebe bzw. die Liebe seines Vaters; sein Wort ist Unterpfand dieser Liebe, ja es ist ihr lebendiger Ausdruck. Und umgekehrt bedeutet Jesus zu lieben *sein Wort festzuhalten*, was die gemäße Antwort auf seine Liebe ist. So ist das Wort Jesu, insofern es im Herzen der Glaubenden weiterlebt, der genuine Ort, an dem die johanneische Ostererfahrung anzusiedeln ist: die Erfahrung nämlich, dass die Liebe Gottes in Jesus trotz seines Todes eine lebendige Macht ist, die aus dem Leben kommt und Leben schafft.

³¹ Vgl. C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium des Johannes*, 2. Bd. (ZBK 4.2). Zürich 2001, 57ff.

³² Dasselbe griechische Wort wird auch in Apg 10,40 für die österlichen Erscheinungen Jesu gebraucht; V.22 („Herr, was ist geschehen, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt“) entspricht überdies auch inhaltlich Apg 10,40f. („er hat ihn sichtbar werden lassen, nicht dem ganzen Volk, sondern den von Gott vorherbestimmten Zeugen: uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er von den Toten auferstanden“).

³³ Natürlich ist diese Erfahrung auch für den vierten Evangelisten Gabe Gottes, konkret des „Parakleten“ – des heiligen Geistes –, der bei den Jüngern, ja in ihnen bleibt (Joh 14,18.26).

Wenn man diese Gedankenreihe mit dem durchschnittlich frühchristlichen Typ österlicher Glaubensbegründung vergleicht, kann man sagen: Was für Paulus das unüberholbare apostolische Kerygma der Osterzeugen ist, das ist für den johanneischen Kreis ihr Evangelium. In ihm sind Jesu Worte aufbewahrt, nicht archiviert in der Form, in der er sie tatsächlich gesprochen hat, sondern neu gesagt, voller Leben und Aktualität. Dieses Buch ist es, das seine Hörer und Leser dazu ermutigt, sich selbst auf den Weg zu machen wie seine Erzählfiguren, Andreas, die Samaritanerin und ihre Mitbürger, aber auch Thomas Didymus, um die je eigenen Glaubenserfahrungen zu wagen und so *authentliches* Zeugnis von Jesus abzulegen³⁴.

IV. „Was sucht ihr?“ (Joh 1,38). Glaubenserfahrung als Selbsterkenntnis?

Die Maxime des Heiligtums von Delphi GNOTHI SAUTON „,Erkenne dich selbst!“³⁵ besaß eine ungläubliche Breitenwirkung, sie war sozusagen *celebrata per orbem*³⁶; auch im hellenistischen Judentum lebte sie weiter. Philo von Alexandrien griff sie des öfteren auf und verband sie mit seinem Glauben an den Gott der Bibel: „Alle Zeit erkenne dich selbst, wie es Mose verschiedentlich lehrt, wenn er sagt: ‚Nimm dich in Acht‘ [= achte auf dich selbst]“ (Ex 34,12)³⁷. Oder an anderer Stelle: „Wer zum Dienste des wahrhaft Seienden schreitet, soll vorher sich selbst und sein eigenes Wesen erkennen; denn wer sich selbst nicht kennt, wie könnte der die höchste und alles überragende Macht Gottes erfassen?“³⁸. Kann man sich vorstellen, dass auch der vierte Evangelist, der die Maxime nirgends zitiert, Gefallen an ihr gefunden hätte, wenn sie ihm begegnet wäre³⁹? Ja und Nein! Im Sinne des eben gebotenen Zitats aus Philo’s Abhandlung „Über die Einzelgesetze“

³⁴ Die Vertiefung des Glaubens, die hier gemeint ist, drückt der Evangelist auch gerne mit dem Verb „erkennen“ aus, das er dann neben das *pisteuein* rückt: Joh 6,69. R. Bultmann: ThWNT I, 688–719, 713: „Echter Glaube, d.h. Glaube, der ‚bleibt‘, hat als solcher in sich das *ginoskein* (vgl. 1 J 2,4 mit 6); es bildet ein Strukturmoment des Glaubens, und zwar ist es das dem Glauben eigene Verstehen ...“.

³⁵ Zu ihr vgl. M. Reiser, *Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum*, in: TThZ 101 (1992) 81–100 (Lit.).

³⁶ Ovid, Ars amatoria II 499: „berühmt rings um den ganzen Erdkreis“.

³⁷ De migratione Abrahami 8.

³⁸ De specialibus legibus I 263.

³⁹ Das Neue Testament zitiert sie nirgends, der Sache nach kann man aber an das jesuanische Wort vom Splitter und Balken (Mt 7,3f./Lk 6,41f.) erinnern. Ob Paulus in 2 Kor 13,5 („oder erkennt ihr euch selbst nicht, dass Jesus Christus in euch ist?“) auf sie anspielt? Jedenfalls begegnet sie in einem apokryphen Jesuswort: „Wer sich selbst erkennt, der wird dieses [s.c. das Gottesreich] finden, und wenn ihr euch selbst erkennt, werdet ihr erkennen, dass ihr Söhne des lebendigen Vaters seid“ (POxy 654, 16–19: J.E. Ménard, *L’Évangile selon Thomas* [NHS 5]. Leiden 1975, 80).

wohl eher nicht. Denn dass das Streben nach Selbsterkenntnis, das nach Philo den Menschen zur Einsicht in die eigene Nichtigkeit führt, als Schritt auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes schon die ganze Wahrheit über den Menschen erreichen könnte, das hätte der vierte Evangelist gewiss für eine Illusion gehalten. Für ihn ist der Mensch der *Blindgeborene* (Joh 9), der, bevor ihm die Augen von Jesus geöffnet werden, gar nicht weiß, was das bedeutet: Licht der Welt. Werden sie ihm aber geöffnet, dann geht ihm ein Licht auf: über sich selbst wie über den, der sie ihm aufgetan hat. *Über sich selbst*: weil er nun ermisst, wie viele Dunkelheiten vorher in ihm waren: Illusionen über sein eigenes Vermögen, Verdrängung der Nichtigkeit menschlichen Wesens, Hybris gegen seinen Schöpfer wie seine Mitgeschöpfe, kurz: Gottesfinsternis. *Über den, der ihm die Augen aufgetan hat*: dass Jesus das Licht der Welt ist (Joh 8,12) und der Mensch sich in diesem Licht wieder recht zu begreifen lernt als Geschöpf, dem Gott das Leben zugeschrieben hat, nicht den Tod. In diesem Sinn hätte der vierte Evangelist durchaus Gefallen an der delphischen Maxime gefunden: *Der Glaube an Jesus führt auch zur Selbsterkenntnis*, ja diese macht einen wesentlichen Teil jener Glaubenserfahrung aus, in die hinein der Gehorsam dem Wort Jesu gegenüber sich verleiblichen will, in welcher er je und je konkret wird.

Um dies zu veranschaulichen, sei auf eine literarische Besonderheit des vierten Evangeliums aufmerksam gemacht. Des öfteren begegnen *Fragen*, die Menschen an Jesus richten und die er an sie richtet⁴⁰. Bereits das erste Wort, das Jesus im Evangelium spricht, ist eine Frage: „Was sucht ihr?“ (Joh 1,38)⁴¹. Beachtlicherweise lässt der Evangelist die beiden Täuferschüler mit einer Gegenfrage antworten, die lautet: „Wo wohnst du?“ bzw. „Wo hast du deine Bleibe?“ Diese Frage richtet den Lichtkegel aller Wissbegier auf Jesus, wie das auch bei anderen Fragen im Evangelium geschieht, z.B. bei derjenigen, die Petrus in Joh 13,36 an Jesus richtet: „Herr, wohin gehst du?“ Doch unterschwellig steht hier (wie auch bei den anderen sich Jesus zuwendenden Fragen) der Fragesteller selbst auf dem Spiel: Da die Frage nach der „Überwindung des Todes und der Vergänglichkeit“, d.h. „nach dem ewigen Leben“ die „existentielle Grundfrage der joh. Gemeinde überhaupt“ ist⁴², schließt die Frage nach dem „Wohin“ Jesu die Frage nach der Zukunft der an ihn Glaubenden in sich ein.

Kurzum: Der verständige Glaube erweist seine innere Wahrheit auch darin, dass er den Menschen dazu in Stand setzt, die richtigen Fragen zu stellen, die eigentlichen, die es verdienen, nicht im Lärm der Welt unterzugehen. Sie liefern auch den kritischen Maßstab dafür, konkurrierende Heilsangebote in einer „Unterscheidung der Geister“ auf ihre innere Wahrheit zu überprüfen. Dann mag am Ende die Frage stehen, die Petrus zu seinem eigenen Bekenntnis ermutigt: „Herr, zu wem sollten wir sonst gehen (als zu dir allein)? Du hast Worte des ewigen Lebens ...“ (Joh 6,68f.).

⁴⁰ Vgl. 1,38; 5,6; 6,5.28.30.42.52.68; 7,41.42; 13,36; 14,5.22; 16,31. – Andererseits 16,23.

⁴¹ Dazu vgl. oben unter Anm. 19!

⁴² J. Becker, *Das Evangelium des Johannes* (ÖTK 4,1). Gütersloh³ 1991, 173. 363f.

V. „Wort aus dem Schweigen“ (Ignatius v. Antiochien).
Ein Buch, das meditiert werden will!

Das Johannesevangelium bietet ungemein viele Anregungen für eine biblische Spiritualität. Hier konnten nur einige seiner Impulse aufgenommen werden, insbesondere solche, die mit seiner *Spiritualität des Worts* zusammenhängen. In diesem Kontext ist auch noch folgendes von Interesse:

Oft genug wiederholt das Buch einprägsame Worte Jesu, zuweilen um sie dem Gedächtnis seiner Hörer einzuprägen⁴³: „Und Jesus spricht zu ihm: „*Steh auf, nimm deine Matte und geh!* ... Und er nahm seine Matte und ging umher“ (Joh 5,8.9). „Und die Juden sagten zum Geheilten: „Es ist Sabbat, so ist dir nicht erlaubt, *deine Matte zu nehmen*“. Er aber antwortete ihnen: „Der mich gesund gemacht hat, jener hat mir gesagt: „*Nimm deine Matte und geh umher!*!““ (Joh 5,10–12). Fünfmal auf engstem Raum erschallt dieses rettende und heilende Wort Jesu, das anschließend in geistlicher Vertiefung auf die Erweckung des Menschen im Glauben gedeutet wird: „*Steh auf – erhebe dich, geh umher und beginne ein neues Leben!*“ Ganz ähnlich ist das in der verwandten Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen, in der siebenmal die Rede von dem ist, der dem Menschen „*die Augen geöffnet hat*“, und mehrfach wird beinahe penetrant repetiert, *wie* das geschah. Das mag in diesem Fall Ausdruck der Ironie dafür sein, wie sich die Gegner am Faktum dieser Wundertat reiben, hat aber im Blick auf die Hörer auch den Effekt, dass diese gezwungen werden, den Kernsatz „*der den Menschen die Augen öffnet*“ tiefer zu meditieren. *Lernen heißt wiederholen*, sagen die Rabbinen. Man gewinnt den Eindruck, dass hier die johanneische Theorie der Erinnerung, derzufolge Jesus vom Parakleten, dem Heiligen Geist, im kreativen Gedächtnis der Glaubenden präsent gehalten wird, ihr praktisches Pendant erhält: Die meditierende Wiederholung der Worte Jesu, die tiefer in ihren Sinn eindringt, ist die Technik, die der johanneischen Spiritualität des Wortes gemäß ist⁴⁴.

Doch jenseits aller Technik gibt es noch eine grundsätzlichere Dimension, nämlich diejenige, welche die Aufnahmefähigkeit, die Sensibilität des Meditierenden für das Wort Jesu betrifft. Ignatius von Antiochien nannte Jesus „das Wort, den Logos, der aus dem Schweigen [Gottes] hervorgegangen ist“⁴⁵. Ganz entsprechend, so meine ich, ist auf Seiten des Menschen das innere Schweigen der Boden, auf dem das Wort Jesu gehört und aufgenom-

⁴³ Vgl. etwa 3,3/7; 6,44/65; 7,33f./8,21/13,33; 13,16/15,20; 16,16/17; 18,5/8 u.ö.!

⁴⁴ Hier sei mit Nachdruck verwiesen auf H. Schürmann, *Das Jesusgebet im Kirchenjahr*. Münsterschwarzach 1997; vgl. auch Sudbrack, *Geist* (Anm. 1) 91–94.

⁴⁵ Ignatius von Antiochien, *An die Gemeinde in Magnesia* 8,2.

men werden will, damit es Frucht bringen kann. Als Analogie mag die Inspiration des Dichters gelten. Er vertraut darauf, das wahre und authentische Wort zu empfangen, wenn in ihm alles Laute und Unwahre zum Schweigen kommt. R.M. Rilke, der sich jahrelang mit der Vollendung seiner Duineser Elegien gedulden musste, erlebte ihren Abschluss als Sturm der Inspiration, der über ihn kam. Die Widmung⁴⁶, die er Fanette Clavel in das ihr zugeeignete Exemplar der Elegien 1924 hineinschrieb, mag auch einem Hörer der Worte Jesu zu denken geben, der sich gleichfalls des Lärms unzähliger anderer Worte zu erwehren hat:

Schweigen. Wer inniger schwieg,
röhrt an die Wurzeln der Rede.
Einmal wird ihm dann jede
erwachsene Silbe zum Sieg:

über das, was im Schweigen nicht schweigt,
über das höhnische Böse;
dass es sich spurlos löse,
ward ihm das Wort gezeigt.

⁴⁶ R.M. Rilke, *Gedichte*. 1910 bis 1926. Hrsg. v. M. Engel u. U. Fülleborn, in: R.M. Rilke, *Werke. Kommentierte Ausgabe* Bd. 2. Frankfurt 1996, 302.