

Christus im Johannesevangelium¹

Marius Reiser, Mainz

Gerade in christologischer Hinsicht bringt man die synoptischen Evangelien gerne in einen Gegensatz zum Johannesevangelium. Immer wieder wird sogar behauptet, die Jesusdarstellung des vierten Evangelisten entspreche nicht dem authentischen Jesus, sondern zeige ihn als über die Erde wandelnden Gott. Entspricht diese Sicht wirklich dem Textbefund? Im Folgenden wird versucht, diesen Textbefund zu erheben und zu deuten, um zu einem vertieften Verständnis der johanneischen Christologie zu gelangen, die der Schlüssel für die Theologie wie für die Anthropologie ist.

1. Von den Synoptikern zu Johannes

„Nicht nur Gott erkennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst erkennen wir nur durch Jesus Christus; Leben und Tod erkennen wir nur durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben und was unser Tod ist, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind.“² Diese Notiz aus den „Pensées“ von *Blaise Pascal* atmet johanneischen Geist. Sie behauptet, dass Christus der Schlüssel nicht nur zur Erkenntnis dessen ist, was unser Leben und Tod bedeuten, sondern ebenso der Schlüssel zur Gottes- und Selbsterkenntnis. Da wir aber kein wahres Bild Christi gewinnen können ohne die Hl. Schrift, fährt Pascal konsequent fort: „Ohne die Heilige Schrift also, die nur Jesus Christus zum Gegenstand hat, erkennen wir nichts und sehen nur Dunkelheit und Verwirrung in der Natur Gottes und in der eigenen Natur.“³

Wie schon die Kirchenväter und Martin Luther sagt Blaise Pascal, dass die Hl. Schrift im Grunde nur einen einzigen Gegenstand hat: Jesus Christus. Das kann für das Alte Testament natürlich nur gelten, wenn man eine allegorische Lektüre für berechtigt hält. Im Johannesevangelium jedenfalls ist Christus *das* Thema schlechthin, und zwar in einem viel ausschließlicheren Sinn als bei den Synoptikern. Denn nicht nur die Erzählungen kreisen alle um seine Person und dienen dazu, sein Wesen hervortreten zu lassen, sondern auch die Reden. Jesus redet bei Johannes nicht wie bei den Synoptikern hauptsächlich vom Reich Gottes, er tut vielmehr etwas, was wir an unseren Mitmenschen unerträglich finden: Er redet ständig von sich selber. Es lohnt

¹ Vortrag in Beuron am 24. September 2006.

² B. Pascal, *Pensées*, in: Ders., *Œuvres complètes*. Hrsg. von L. Lafuma. Paris 1963, n. 415, u. Ders., *Pensées et opuscules*. Hrsg. von L. Brunschwig. Paris 1900, n. 548 (Übersetzung: M. Reiser).

³ *Ebd.*

sich darüber nachzudenken, warum uns das bei unseren Mitmenschen stört, aber nicht beim johanneischen Jesus. Besonders typisch für ihn sind die „Ich bin“-Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“ (6,35); „Ich bin das Licht der Welt“ (8,12); „Ich bin die Tür“ (10,9); „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11,25); „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6). Nun redet zwar auch der synoptische Jesus von sich und seiner Sendung, aber eher indirekt und nicht mit solch übermenschlicher Hoheit. Die Art, wie der historische Jesus von sich sprach, können wir an dem Doppelwort von der Südkönigin und den Niniviten ablesen. Dort erklärt er: „Hier ist mehr als Salomo! ... Hier ist mehr als Jona!“ (Mt 12,41f.; Lk 11,32f.).⁴ Jesus sagt nicht: „Ich bin mehr als Salomo!“, sondern: „Hier ist mehr als Salomo!“ Mit der Formulierung „Hier ist ...“ nimmt er seine Person zurück und stellt die Botschaft in den Vordergrund. Andererseits sagt er auch nicht: „Hier ist mehr als Salomos Weisheit“, sondern: „Hier ist mehr als Salomo!“ Damit erhebt er bei aller Zurückhaltung einen ungeheuren Anspruch: „mehr“ zu sein als Salomo, der als der weiseste aller Menschen galt (1 Kön 5,9–14), oder Jona, der Ninive, eine heidnische Großstadt, zu Umkehr und Buße führte. Hier deutet sich eine Verbindung von Demut und Hoheit an, die bereits in die Richtung des Philipper-Hymnusses (Phil 2,6–11) weist.

Auch Johannes hat durch seine christologischen Aussagen, besonders die „Ich-bin“-Worte, das „Mehr“ näher zu bestimmen versucht, das bereits der historische Jesus zu sein beanspruchte. Bei Johannes redet Jesus ja von Anfang an offen und unmissverständlich über seine Person und sein Wesen; ein „Messiasgeheimnis“, ein Verbot, in der Öffentlichkeit das Geheimnis seiner Person und Sendung preiszugeben, gibt es im vierten Evangelium nicht. Im Markusevangelium wissen nur die Dämonen⁵ und die drei engsten Freunde Jesu, die seine Verklärung miterleben (9,2–8), dass Jesus der Sohn Gottes ist. Er selbst offenbart es erst im Prozess in einem dramatischen Augenblick, als er vom Hohenpriester direkt gefragt wird: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?“ (14,61f.). Im Johannesevangelium dagegen erkennt Natanael gleich bei der ersten Begegnung: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels!“ (1,49). Als Petrus im Markusevangelium Jesus zum ersten Mal „Messias“ nennt, verbietet Jesus den Jüngern, zu anderen davon zu reden (8,30). Der Samaritanerin im Johannesevangelium dagegen offenbart sich Jesus selbst als Messias (4,26).

Was ist hier geschehen? Wie kam Johannes dazu, in dieser Hinsicht so anders zu verfahren als die Synoptiker? Das verstehen wir besser, wenn wir Mk 9,9 zu Hilfe nehmen. Dort ist nämlich eine Frist für das Messiasgeheim-

⁴ Ausführlich behandelt in: M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu*. Münster 1990, 192–206.

⁵ Vgl. Mk 1,24,34; 3,11f. u. 5,7.

nis angegeben. Die Verklärung auf dem Berg hatte Jesu göttliches Wesen sichtbar gemacht, aber Jesus verbietet seinen drei Begleitern, darüber zu reden, „bis der Menschensohn von den Toten aufersteht“. Nach seiner Auferstehung also dürfen die Jünger davon reden. In dieser Terminierung kommt das urchristliche Wissen zum Ausdruck, dass Jesus erst durch Ostern ins rechte Licht gerückt wurde. Vor Ostern musste vieles an diesem Jesus rätselhaft bleiben. Erst im Nachhinein, aufgrund der Ereignisse von Ostern, wurde klar, wer und was er eigentlich gewesen war. Wie sich einer, den ich bisher vielleicht nur für einen guten Bekannten gehalten hatte, in einer kritischen Situation als mein wahrer Freund erweist, so hat sich Jesus den Jüngern durch Ostern nicht nur als großer Prophet, sondern als Gottes Sohn selbst und Erlöser der Welt erwiesen. Diese nachösterliche Erkenntnis floss selbstverständlich auch bei der Darstellung des vorösterlichen Lebens Jesu mit ein, und mancher Zug im Bild des synoptischen Jesus und manches seiner Worte erklärt sich nur durch diese Erkenntnis. Nehmen wir zum Beispiel Mt 18,20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ Dieses Wort ist im Mund des irdischen Jesus vor Ostern – und ihm legt es Matthäus ja in den Mund – merkwürdig, ja geradezu absurd. Im Mund des Erhöhten dagegen ist es ganz sinnvoll und verständlich. Auch Matthäus lässt also Jesus vor Ostern gelegentlich reden, wie nur der Erhöhte nach Ostern reden kann. Hier beobachten wir eine besondere Art der Horizontverschmelzung. Das Bild des Auferstandenen färbt auf das Bild des vorösterlichen Jesus ab; der Auferstandene und Erhöhte gibt dem Bild des irdischen Jesus gleichsam die übermenschliche Leuchtkraft. Diese Entwicklung musste notwendig eintreten, denn der irdische Jesus von Nazaret, der den schmählichen Tod am Kreuz starb, war ja nicht etwa ein anderer als der zu Gott Erhöhte, und diese Erhöhung war auch nicht eine Art „Sprung auf der Karriereleiter“. Diese Erhöhung war vielmehr die Bestätigung eines Anspruchs, den bereits der irdische Jesus erhoben hatte, wenn auch verhüllt. Es war die Offenbarung seines Wesens, das vor Ostern mehr erahnt als erkannt wurde. So zeichneten zwar auch die Synoptiker ein Bild des vorösterlichen Jesus, das durch ihren Osterglauben geprägt und „eingefärbt“ war, aber sie waren sich doch der Differenz zwischen *Erahnen* und *Erkennen* bewusst und brachten diese Differenz mit Hilfe des Messiasgeheimnisses zum Ausdruck. So versuchten sie, sowohl dem äußeren Erscheinungsbild der Gestalt und Geschichte des Jesus von Nazaret gerecht zu werden, als auch dem durch Ostern vermittelten Wissen, dass dieser Jesus der Christus und Sohn Gottes war, und zwar von allem Anfang an. Sie ließen die beiden Horizonte, das Göttliche und das Menschliche an Jesus, nur teilweise verschmelzen. Dass das Ergebnis dieses Versuchs nur ein Kompromiss sein konnte, versteht sich von selbst.

Johannes hält es damit anders. Er lässt die Horizonte vollends verschmelzen und malt das Bild Jesu von Anfang an mit den wahren Farben, die ihm Ostern geliefert hat. Er zeichnet Jesus als den, der er in Wirklichkeit war: Gottes endgültiges Wort an die Welt. Nach dieser Entscheidung war es klar, dass er mit synoptischen Jesusworten, mit der Bergpredigt und Reich-Gottes-Gleichnissen wenig anfangen konnte. Und wozu auch? Das hatten ja andere bereits festgehalten. Und so wagt es Johannes mit einer Kühnheit sondergleichen, Jesus *vor* Ostern im vollen Bewusstsein dessen reden und handeln zu lassen, was erst *durch* Ostern klar geworden war. Aus der Sicht des vierten Evangelisten war das Leben und Wirken Jesu von Nazaret also eine Art *chiffrierte Botschaft*, deren Code durch Ostern bekannt wurde. Und er machte es sich mit seinem Evangelium zur Aufgabe, den dechiffrierten Text dieser Botschaft zu schreiben. Schon die Synoptiker hatten sozusagen mit der Decodierung begonnen; sie hatten das „mehr als Salomo“ und das Durchscheinen der wahren Natur Jesu bei der Verklärung durch deutlichere Aussagen erläutert; bereits sie ließen Jesus von seiner bevorstehenden Auferstehung reden – und zeigten ihn dennoch in der Niedergeschlagenheit von Getsemani. Das ist ein offensichtlicher Widerspruch, eine Konsequenz aus dem Kompromiss. Die Synoptiker waren also in gewisser Hinsicht auf halbem Weg stehen geblieben. Das war auch gut so, denn sonst wäre der ursprüngliche, der *chiffrierte* Text ja ganz verloren gegangen, und niemand mehr hätte die Entzifferung und Auflösung mit Hilfe des österlichen Codes überprüfen können.

Bleiben wir noch ein wenig bei dem Bild von Jesu Leben als einem chiffrierten Text. Wir müssen drei Formen oder Versionen dieses „Textes“ unterscheiden:

1. Da ist erstens der ursprüngliche Text, die ursprünglichen Worte und Taten Jesu. Diesen Text haben wir nicht mehr im „Original“, sondern nur noch als Rekonstrukt, das je nach Rekonstrukteur etwas anders ausfällt. Aber Christen gingen immer davon aus, dass dieser Text einen besonderen Hintersinn, eine Symbolik hat, die man entschlüsseln, und einen Code, den man decodieren kann.

2. Da ist zweitens der teilweise decodierte Text in drei Varianten, den synoptischen Evangelien.

3. Da ist drittens der vollständig decodierte Text in der Fassung des Johannesevangeliums. Aus christlicher Sicht ist natürlich klar, dass man diese drei Versionen zwar unterscheiden, aber nicht trennen und gegeneinander ausspielen kann. Sie bilden eine Einheit.

Das wird heute allerdings auch von theologischer Seite oft bezweifelt. Gerd Theißen etwa redet davon, dass Jesus nach seinem Tod von seinen Anhängern „vergöttlicht“ wurde, und dass diese „Vergöttlichung des irdischen

Jesus“ im Johannesevangelium „ihren Höhepunkt“ erreicht habe.⁶ Klaus-Peter Jörns schreibt: „Es ist ausgeschlossen, dass sich der historische Jesus in der Christologie des Johannesevangeliums wiedererkannt hätte.“⁷ Woher weiß der Autor das? Jörns sieht in der synoptischen und der johanneischen Christologie zwei völlig verschiedene, im Grunde unvereinbare Christologien. Da aber beide kanonisiert seien, schließt Jörns, dass beide auch heute vertreten werden dürfen. Diese Auffassung ist nicht nur häretisch, sie ist auch unvereinbar mit den bekannten Befunden und Tatsachen. Diese Christologien sind eben nicht unvereinbar. Es gibt kein wahres Bild des menschlichen Jesus von Nazaret ohne die hoheitlich-göttlichen Züge. Genau so verfehlt aber wäre ein Bild Jesu, das ihn als über die Erde wandelnden Gott schilderte. Man hat zwar immer wieder behauptet, so stelle ihn der vierte Evangelist dar, und Gerd Theißen tut es ebenfalls.⁸ Aber kann man denn die offenkundig menschlichen Züge Jesu auch im vierten Evangelium übersehen? Er ist „Jesus, Sohn Josefs, aus Nazaret“ (1,45; vgl. 6,42); er ist „müde von der Reise“ und verlangt zu trinken (4,6f.); er „spuckt auf den Boden“ (9,6) und am Grab seines Freundes weint er (11,35). Gibt es etwas Menschlicheres als Weinen? Eine Frau salbt seine Füße (12,3) und er selbst wäscht seinen Jüngern die Füße (13,4f.). Er wird zur hilflosen Spottfigur (19,1–7), wird gekreuzigt und stirbt (19,16–30). Das alles hat mit Göttlichkeit nach herkömmlicher Vorstellung nichts zu tun. Noch der Auferstandene wird mit einem Gärtner verwechselt und hat Wunden, in die man seinen Finger legen kann (20,15,27). Der „Herr und Gott“ (vgl. 20,28) ist eben zugleich „der Mensch, der Jesus genannt wird“ (9,11).

Trotzdem meine ich, wir sollten, wenn wir über Jesus reden und seine Worte zitieren, als Theologen die drei genannten Versionen stets unterscheiden und uns immer im Klaren darüber sein, über welche der drei wir reden. Wir müssen diesen Unterschied nicht jedes Mal erklären und dadurch unsere Predigten und Katechesen ungenießbar machen. Aber wir sollten für uns selbst diese drei Versionen nicht durcheinander werfen und uns hüten, synoptische und johanneische Jesusworte unterschiedslos durcheinander zu zitieren, was leider immer noch häufig geschieht. Unterscheiden heißt ja nicht trennen.

Hier sei noch eine eher philosophische Bemerkung hinzugefügt. Der Gedanke, das Leben eines Menschen, in diesem Fall des Menschen Jesus von Nazaret, als chiffrierten Text zu lesen, kommt uns vielleicht sehr fremd vor.

⁶ So G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh 2000, 255.

⁷ K.-P. Jörns, *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*. Gütersloh 2004.²2005, 109.

⁸ Vgl. G. Theißen, *Religion* (Anm. 6), 255.

Aber im Grunde kann, ja muss man, das Leben *jedes* Menschen als chiffrierten Text lesen, der eine Bedeutung hat, die über das äußerlich Beobachtbare und über das persönliche Einzelschicksal hinausgeht. Jeder Mensch hat eine geheime Innenwelt, die kein Mitmensch jemals ganz kennen lernen wird, und jeder Mensch steht in einem unendlichen Geflecht von Beziehungen mit seiner menschlichen Umwelt und ihrer Geschichte. Wie weit dieses Geflecht reicht, aus welchen Quellen sich das eigene Reden und Tun herleitet und wohin es sich letztlich weiterpflanzt und auswirkt, das überblickt kein Mensch. Dieses Geflecht kann nur einer ganz überblicken: Gott.

Die Frage ist allerdings, ob dem Einzelnen und seinen Mitmenschen diese tiefer liegende und weitergehende Bedeutung seines Lebens, seine wahre Größe und sein wahrer Sinn, jemals ganz enthüllt und bewusst wird. Nach christlicher Überzeugung ist dies sehr wohl der Fall. Denn wie der Code zur Deutung des Lebens Jesu an Ostern bekannt wurde, so wird der Code für das Leben jedes einzelnen Menschen bekannt werden bei der Auferstehung der Toten, unserem Ostern. Dann wird das Leben jedes Einzelnen, auch das scheinbar unbedeutendste Leben, in sein wahres Licht gestellt, dann wird die Geschichte als ganze dechiffriert und in ihrer wahren Bedeutung offenbar. Dann werden alle Zusammenhänge klar zu Tage liegen, und alle werden erkennen, dass und wie alles mit allem zusammenhängt. Erst dann ist ein endgültiges Urteil über das Leben jedes einzelnen Menschen und die Geschichte der Völker möglich. Die christliche Dogmatik nennt diesen Vorgang Jüngstes Gericht.

2. Christologische Titel und Bezeichnungen

Nach Blaise Pascal erkennen wir allein durch Christus, was unser Leben und Tod, was Gott ist und was wir selber sind. Theologie, Christologie und Anthropologie bilden demnach eine Einheit, in der die Christologie der Schlüssel sowohl für die Theologie als auch für die Anthropologie ist. Und ohne diesen Schlüssel haben wir keinen rechten Begriff von Leben und Tod. Genauso das war auch die Überzeugung des Evangelisten Johannes. Das möchte ich im Folgenden zeigen anhand der christologischen Prädikate im Johannesevangelium. Dabei unterteile ich diese Prädikate in „Titel“ und „Bezeichnungen“. Als „Titel“ kann man streng genommen nur Amtsbezeichnungen und Würdenamen ansprechen, die vorgegeben sind oder als feste, regelmäßig wiederkehrende Bezeichnungen verliehen werden. In diesem Sinn sind etwa „Sohn Gottes“, „Menschensohn“ oder „Messias“ Titel. Aber kann man Logos als „Titel“ bezeichnen? Im Johannesevangelium sicher

noch nicht, denn er war dem Evangelisten weder vorgegeben noch wird er im Evangelium zu einer regelmäßigen Titulatur. Er fällt darum mit unter die weitere Kategorie der christologischen „Bezeichnungen“. Überhaupt finden wir im Prolog keinen einzigen Titel. Weder „Einziggezeugter“ noch „Gott“ können als Titel im strengen Sinn gelten. Und das „Christus“ in V. 17 ist nicht titular verwendet, sondern Bestandteil des Namens „Jesus Christus“. Der Prolog bietet also eine Christologie mit christologischen Bezeichnungen, aber ohne christologische Titel.

Der erste Titel, der im Johannesevangelium als Titel begegnet, ist „der Gesalbte“ in 1,20, allerdings nur im Munde des Täufers, der sagt: „Ich bin nicht der Gesalbte!“ Der erste Jesus beigelegte Titel ist „Herr“ in 1,23. Denn mit dem „Herrn“ in dem Zitat: „Bereitet den Weg des Herrn“ ist in christlicher Sicht Jesus gemeint. Und unter diesem Titel wurde er nach Ostern mit Vorliebe verehrt.

Der Täuf er als der Zeuge schlechthin ist es auch, der Jesus zum erstenmal im Evangelium direkt und unmissverständlich einen christologischen Titel beilegt und ihn damit als die im Alten Testamente verheiße Erlösersgestalt bezeichnet; in 1,34 erklärt er feierlich: „Ich habe gesehen und bezeuge hiermit: Dieser ist der Sohn Gottes!“⁹ „Sohn Gottes“ war der dogmatisch wichtigste Titel Jesu im Urchristentum, weil man mit ihm die Besonderheit Jesu am angemessensten zu fassen glaubte.

In 1,41 fällt der Titel „Messias“, und zwar in der griechischen Umschrift der aramäischen Fassung samt ausdrücklich gegebener Übersetzung. Andreas teilt seinem Bruder Simon nach der ersten Begegnung mit Jesus mit: „Wir haben den Messias [das heißt übersetzt ‚Gesalbter‘] gefunden!“ Mit diesem Titel verband man im Frühjudentum vor allem den königlichen Befreier der Endzeit.

Nathanael sagt in 1,49 zu Jesus, nachdem dieser ihm sein übermenschliches Wissen bewiesen hat: „Rabbi [das ist hier nichts weiter als eine ehrfürchtige Anrede], du bist der Sohn Gottes, du der König Israels!“ In seiner Antwort gebraucht Jesus erstmals selbst einen Titel für sich, und es ist der Titel, mit dem auch der synoptische Jesus gewöhnlich von sich spricht: Menschensohn. „Amen, Amen, ich sage euch, ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen über dem Menschensohn“ (1,51).¹⁰ Mit diesem Titel endet das 1. Kapitel. So greift Johannes gleich im 1. Kapitel seines Evangeliums die wichtigsten christologi-

⁹ Manche Handschriften, auch die ursprüngliche Lesart des Sinaiticus, haben statt „der Sohn“ der „Auserwählte“; aber diese Lesart ist sicher sekundär.

¹⁰ Vgl. dazu B. Schwank, *Jakobsträum (Gen 28,12) und christologische Erfüllung (Joh 1,51)*, in: Erbe und Auftrag 81 (2005), 386–397.

schen Titel des Urchristentums auf und beweist damit einmal mehr, wieviel ihm daran liegt, an diese Tradition anzuknüpfen.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die christologischen *Bezeichnungen* im 1. Kapitel. Da haben wir zunächst die Bezeichnungen des Prologs: *Logos, Licht, der Einziggezeigte vom Vater*, dann die Bezeichnung als *Gott* in V. 1 und V. 18. Der Täufer charakterisiert ihn als den, der nach ihm kommt und dennoch vor ihm war (V. 15).

Auch außerhalb des Prologs ist es vor allem der Täufer, der Jesus vorstellt. Zunächst sagt er etwas Erstaunliches: „Unter euch steht einer, den ihr nicht kennt“ (1,26). Dann fügt er hinzu: „Ich bin es nicht wert, dass ich ihm die Sandalenriemen löse“ (1,27). Kurz darauf heißt es noch: „Dieser ist es, der mit heiligem Geist tauft“ (1,33). Die gewichtigste Bezeichnung, die der Täufer noch für Jesus findet, ist „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“ (1,29; vgl. 1,36). Die Bezeichnung „Lamm Gottes“, die inzwischen zum Titel geworden ist, ist inspiriert von dem Gottesknechtslied in Jes 53,7, wo von dem Lamm die Rede ist, das zur Schlachtung geführt wird, und von der Sünden tilgenden Kraft dieses Todes. Sie war dem Evangelisten so wichtig, dass er ihretwegen das Datum der Kreuzigung Jesu geändert hat. Er lässt Jesus zu der Zeit sterben, als die Paschalämmer geschlachtet wurden, und stellt ihn damit als das ein für allemal geopferte Pascha-Lamm dar.

Fassen wir nun noch die übrigen zwanzig Kapitel des Evangeliums ins Auge und die christologischen Titel und Bezeichnungen, die sie über die aus dem 1. Kapitel hinaus noch bieten. An ausgesprochenen Titeln ist es wenig: „der Heiland der Welt“ in 4,42 und „der Heilige Gottes“ in 6,69. Am häufigsten und durchaus titular gebraucht ist das absolute „der Sohn“. Dieses absolute „der Sohn“ begegnet in den johanneischen Schriften insgesamt 24mal, in synoptischen Jesusworten dagegen nur dreimal (Mt 11,27par; Mk 13,32par; Mt 28,19), einmal bei Paulus (1 Kor 15,28) und immerhin fünfmal im Hebräerbrief (1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28). Da aber „der Sohn“ für Johannes in ganz enger Beziehung zu „dem Vater“ steht, müssen auch die mehr als fünfzig Stellen, die von ihm reden, hier mit herangezogen werden. Damit zeigt sich, dass wir es hier wirklich mit einem Hauptgedanken des Johannesevangeliums zu tun haben. Rudolf Schnackenburg schreibt sogar: „Das ‚Vater-Sohn-Verhältnis‘ ist der Schlüssel zum Verständnis des johanneischen Jesus, wie ihn der Evangelist zeichnet, und seines Redens und Verhaltens, wie er es beurteilt.“¹¹

¹¹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2. Freiburg 1971 (HThK 4/2), 151.

Eine stehende Wendung ist die Rede vom „Vater, der mich gesandt hat“. Von ihm ist der Sohn beauftragt und mit allen Vollmachten ausgestattet. Doch worin besteht sein Auftrag? Darauf antwortet Joh 3,16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben habe.“ Der Auftrag Jesu besteht also darin, das ewige Leben zu vermitteln, und das geschieht letztlich durch seinen Opfertod. Am Kreuz erreicht der Auftrag Jesu darum sein Ziel und seine Erfüllung, und so stirbt Jesus mit dem Wort „Das Ziel (*télos*) ist erreicht, die Aufgabe ist erledigt“: *tetélestai* – „Es ist vollbracht!“ (19,30). So verherrlicht der Sohn den Vater und der Vater den Sohn (vgl. 17,1). Aus dem Gedanken der Sendung hat Johannes das strukturelle Grundkonzept der ganzen Geschichte Jesu entwickelt, das, was man in der Literaturwissenschaft die Fabel oder den Plot einer Geschichte nennt.

Von dieser Konzeption her ist es ganz konsequent, dass die eigentliche christologische Spitzenaussage erst nach der Erfüllung des Auftrags in den Ostererzählungen fällt. Thomas bekennt nach der Überwindung seiner Zweifel: „Mein Herr und mein Gott!“ (20,28; vgl. Ps 35 [34], 23) Nirgends vorher im Evangelium wird Jesus *ho theós* (mit bestimmtem Artikel!) genannt oder gar so von einem Menschen bezeichnet. Doch Thomas erkennt im Auferstandenen seinen Herrn und Gott. Es ist bemerkenswert, dass das vollständigste Christus-Bekenntnis im Munde des Zweiflers erscheint. Damit ist der Zweifel nicht als Ideal und wünschenswert gezeichnet; mancher ist aus dem Zweifeln nie herausgekommen. Aber ein Glaube, der durch den Zweifel gegangen ist, hat Tiefe. Ein gutes Beispiel für einen solchen Glauben bietet die Dichterin Annette von Droste-Hülshoff.¹² Im übrigen zeigt der Evangelist selbst im 9. Kapitel seines Evangeliums, wie der geheilte Blindgeborene durch „heilige Sachlichkeit“, d.h. das beharrliche Ernstnehmen der Tatsachen und seiner Erfahrungen, von der Aussage „der Mensch, genannt Jesus“ (9,11) hingeführt wird zum anbetenden Bekenntnis: „Ich glaube, Herr!“ (9,38)¹³

Eine Gruppe christologischer Bezeichnungen, die im 1. Kapitel noch nicht begegnen, im übrigen Evangelium aber eine wichtige Rolle spielen, habe ich bis jetzt ausgespart: die *Ich-bin-Worte*. In ihnen kommt die soteriologische Ausrichtung der johanneischen Christologie besonders deutlich

¹² Vgl. M. Reiser, „Das Herz war willig, nur der Kopf war schwach.“ *Die geistliche Not der Annette von Droste-Hülshoff*, in: Erbe und Auftrag 80 (2004), 363–384 u. Ders., *Sprache und religiöser Gehalt im „Geistlichen Jahr“ der Droste*, in: Religiosität und Sprache I: Alltags- sprache und sakrale Sprache. Münster 2006 (Mitteilungen für Anthropologie und Religions- geschichte; 18), 103–120.

¹³ Den Begriff „heilige Sachlichkeit“ hat Edith Stein geprägt, vgl. Dies., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. Freiburg 2003 (Edith Stein Gesamtausgabe; 18), 6.

zum Ausdruck. Stellen wir sie in aller Kürze zusammen. In einer Reihe von metaphorischen Aussagen erklärt Jesus, er sei der *Weg* (14,6), das *Brot* des Lebens (6,35.48), der gute *Hirt* (10,11.14), die *Tür* für die Schafe (10,7.9), der *Weinstock* (15,1.5). All dies sind *elementare Symbole* aus der damaligen Erfahrungswelt, und aus einigen dieser Symbole sind ganze Bildreden entwickelt, so die Hirtenrede in Kapitel 10 und die Bildrede vom Weinstock in Joh 15. Christus wird in diesen elementaren Symbolen als das gekennzeichnet, was der Mensch zum Leben braucht: „Brot“ als Nahrung für den Leib, aber auch als geistige Nahrung; Hut und Führung (Hirte); ein Zuhause (Tür); eine Lebensader (Weinstock). Zu diesen elementar-anschaulichen Symbolen tritt eine zweite Reihe von Ich-bin-Worten, in denen Christus mit *abstrakten Symbolbegriffen* identifiziert wird: als *Licht der Welt* (8,12), *Auferstehung und Leben* (11,25), *Wahrheit und Leben* (14,6). Aus den abstrakten Begriffen lassen sich keine Bilderreden entwickeln. Dennoch sind auch in ihnen elementare Gegenstände menschlichen Verlangens und menschlicher Sehnsucht aufgezählt. Weg, Wahrheit und Leben waren (und sind) für Juden zudem Attribute, die insbesondere der Tora zukommen. Sie ist für den Juden der Weg, die Wahrheit und das Leben.¹⁴ Und so zeigt sich auch hier, dass Christus für die Christen an die Stelle tritt, die für Juden die Tora einnimmt.

Es gibt wohl kaum ein wesentliches menschliches Bedürfnis, das nicht mit einem der Symbole dieser Ich-bin-Worte verbunden werden kann. Man mag vielleicht die Liebe vermissen; aber sie ist im Symbol des guten Hirten enthalten. So besagen diese Ich-bin-Worte, dass Christus jedes menschliche Verlangen stillen kann und gleichsam das Eine Notwendige ist, weil er alles ist. „Christus ist alles“: So ist ein Epigramm des *Angelus Silesius* übergeschrieben:

O Wunder! Christus ist die Wahrheit und das Wort,
Licht, Leben, Speis und Trank, Pfad, Pilgram, Tür und Ort.¹⁵

3. Der Weg, die Wahrheit und das Leben

In seiner berühmten „Biglietto-Rede“ anlässlich seiner Kardinalserhebung 1879 griff *John Henry Newman* ein Lebensthema auf: die Frage des religiö-

¹⁴ Vgl. Spr 6,23; Jes 2,3; Ps 119,142; Lev 18,5; Spr 13,14; Ps 119,77 sowie R. Mayer, „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Ein Versuch über das Johannes-Evangelium aus Anlass der neu erwachten Debatte zur Judenmission, in: St. Schreiber/A. Stimpfle (Hrsg.), *Johannes aenigmaticus*. FS für H. Leroy. Regensburg 2000, 183–195; hier 190–192.

¹⁵ Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann* I, 168. Hrsg. von H.L. Held. München 1949 (Angelus Silesius. Sämtliche poetische Werke; 3), 25.

sen Liberalismus. Er beschreibt ihn als eine Erscheinung, deren zunehmende Verbreitung er als einer von ganz wenigen helllichtig vorhergesehen und in seiner eigentlichen Bedeutung erkannt hat. Er schreibt: „Liberalismus in der Religion ist die Lehre, dass es in der Religion keine positive Wahrheit gibt, sondern dass ein Glaubensbekenntnis so gut wie das andere ist, und diese Lehre gewinnt täglich an Einfluss und Macht. Sie ist unvereinbar mit der Anerkennung irgendeiner Religion als *wahr*. Sie lehrt, alle müssten toleriert werden, denn alle seien Ansichtssache.“¹⁶ Diese Lehre, meint Newman, habe der Teufel ausgeheckt, und noch keines seiner Projekte habe so viel Aussicht auf Erfolg gehabt. Wir sehen heute, wie recht er damit hatte.

Nun hat aber das Christentum von Anfang an einen umfassenden Wahrheitsanspruch erhoben. Ein berühmter Ausdruck dieses Wahrheitsanspruches ist das Wort des johanneischen Jesus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6). Postmodern gewendet und im Sinn der von Newman beschriebenen Lehre verstanden müsste dieses Wort lauten: „Ich bin ein Weg (neben vielen anderen), eine Wahrheit (neben vielen anderen) und ein Leben (neben vielen anderen).“ Stattdessen stellt der vierte Evangelist Jesus als den einzigen Weg hin, der zum eigentlichen Leben, dem Leben in Fülle führt (vgl. 10,10), und zur alleinigen Wahrheit, d.h. zur alles umfassenden Offenbarung Gottes schlechthin. Aber wie können wir diesen Anspruch plausibel vertreten angesichts der heutigen Fülle von faktisch angebotenen Heilswegen?

Diese Frage hat sich auch *Thomas von Aquin* gestellt in einem Artikel seiner *Summa Theologiae*, der überschrieben ist: „Utrum Christus sit caput omnium hominum“ (Sth. III, q. 8, a. 3 c.a.).¹⁷ Er beantwortet die Frage mit Ja. Aber wie soll Christus das Haupt auch der Nichtchristen sein? Um das zu erklären unterscheidet Thomas verschiedene Weisen, wie man Glied am *corpus mysticum Ecclesiae* sein kann: nämlich *in potentia* oder *in actu*, d.h. potentiell oder faktisch. Es gibt Menschen, die mit Christus durch Liebe verbunden sind, aber nur potentiell, d.h. ohne sichtbaren Anschluss an die Kirche. Für diese Ungläubigen kann Christus also gleichwohl das unerkannte Haupt und die Quelle der Gnade und Wahrheit sein. „Wo die Liebe ist, ist *verwirklichter Leib Christi*, und zwar, wie wir hinzufügen dürfen, auch ohne ausdrücklichen und sich seiner selbst als solchen bewussten Glauben.“¹⁸ Was immer sich an Gutem und Wahrem in den Religionen und

¹⁶ Meine Übersetzung nach dem Text bei I. Ker, *John Henry Newman. A Biography*. Oxford 1988, 721.

¹⁷ Vgl. dazu M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, in: Ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung. Freiburg 1988, 26–39.

¹⁸ *Ebd.*, 39.

Kulturen der Welt findet, kann der Christ als christliche Wahrheit anerkennen und, wo nötig, in gereinigter Form „ihrem Urheber Christus“ zurückgeben.¹⁹

Wie es Menschen ohne ausdrücklichen und bewussten Glauben aber gehen kann, das zeigt eine der abgründigsten Szenen der johanneischen Erzählung, nämlich jene, in der Jesus vor Pilatus erklärt, er sei in die Welt gekommen, um Zeugnis zu geben für die Wahrheit. Pilatus fragt ihn daraufhin lediglich: „Was ist Wahrheit?“ (18,38) Der Sinn dieser Frage ist umstritten. Wie ist sie von Pilatus gemeint? Will er sagen: „Was heißt schon Wahrheit? Lassen wir die Philosophen darüber streiten!“? Der presbyterianische Pastor Frederick Buechner, in Amerika ein bekannter Romanautor, meint: „Er fragt es halb, weil er sein Leben darum gäbe, die Antwort zu hören, und halb, weil er glaubt, dass es keine Antwort darauf gibt, und er würde viel darum geben, auch das zu hören, denn dann hätte er wenigstens eine Sorge weniger.“²⁰ Heute wird diese Frage gern im skeptizistischen Sinn verstanden, so als wollte Pilatus andeuten: „Was Wahrheit eigentlich ist, weiß niemand so genau, und vielleicht gibt es die Wahrheit gar nicht, sondern nur viele Wahrheiten, die sich jeder so zusammenreimt.“ Damit wäre der Begriff der Wahrheit allerdings aufgelöst. Denn die vielen Wahrheiten, die sich jeder so zusammenreimt, sind lediglich Meinungen. In diesem Sinn kann die Frage des Pilatus wohl erst der moderne Mensch verstehen, der im Zeitalter nach Friedrich Nietzsche lebt. Nietzsche hat sie so verstanden, und Pilatus deshalb für die einzige Figur im Neuen Testament gehalten, „die man ehren muss“.²¹ Aber wie immer man nun die Frage des Pilatus versteht – ironisch, sarkastisch, skeptisch oder nur so obenhin gestellt –, sie enthält buchstäblich die Antwort, sobald man sie lateinisch stellt: *Quid est veritas?* In dieser Fassung kann sie nämlich als Anagramm gelesen werden: *Est vir qui adest* – „Es ist der Anwesende“.²² Und das ist in der Tat der johanneische Sinn der Szene. Pilatus fragt ahnungslos „Was ist Wahrheit?“ und steht doch vor dem, der sagen kann: „Ich bin die Wahrheit.“ Der Gefragte weiß, woran er ist, er durchschaut den Politiker, der eigentlich gar nicht wissen will, was Wahrheit ist, – und schweigt.

¹⁹ Vgl. *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche >Ad gentes<* (7.12.1965), art. 9, in: ²⁰ F. Buechner, *Telling the Truth. The Gospel as Tragedy, Comedy and Fairy Tale*. San Francisco 1977, 13f.

²¹ Vgl. F. Nietzsche, *Der Antichrist* 46, in: Ders., *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von K. Schlechta, Bd. 4. München, Wien 1980, 1211 u. Ders., *Menschliches, Allzumenschliches* II 8, in: *aaO.*, Bd. 2, 747.

²² Hans Weis nennt dieses Anagramm „ein kleines Sprachwunder“, vgl. Ders., *Bella Bulla. Lateinische Sprachspielereien*. Bonn 1976, 48.

Pilatus repräsentiert in dieser Szene die Welt der Realpolitik und der Indifferenz gegen unbedingte moralische oder religiöse Ansprüche. Diese Welt kann die von Christus repräsentierte Welt nicht anerkennen. Auf dieses „Mysterium der Geschichte“ weist *Reinhold Schneider* in einem Aufsatz hin, den er 1942 schrieb. „Pilatus konnte nicht hinausgehen in den Hof des Prätoriums und sagen: ‚Ich habe die Stimme der Wahrheit gehört. Sie steht vor euch: ihr gehört die Welt. Den ihr anschuldigt, ist König für Zeit und Ewigkeit.‘ Pilatus konnte nicht so sprechen. Er war nicht aus der Wahrheit.“ Pilatus *konnte* nicht so sprechen. Aber wir, fährt Reinhold Schneider fort, „wir können, wir müssen es.“²³ Mit „Wir“ meinte Reinhold Schneider die Christen. Seit Beginn der Fünfziger Jahre jedoch sah er mit Entsetzen, dass die Christen Europas, gleich welcher Konfession, sich eher in die Richtung der von Pilatus repräsentierten Welt zubewegten als auf die Christi. Und diese Bewegung von Christus weg zu Pilatus ist seither weitergegangen. Aber es bleibt bei dem, was Reinhold Schneider 1942 schrieb: „Wie Pilatus vor dem Propheten aus Galiläa stehen wir vor der Wahrheit in ihrer unbedingten Göttlichkeit, und wie den römischen Landpfleger, der den Aufruhr fürchtete, bedroht uns die Not des geschichtlichen Augenblicks. Aber die Wahrheit will ohne Rücksicht bezeugt sein: wir können ihr nur antworten durch ein Leben in der Wahrheit, durch ein wahrhaftiges Leben. Und wir wissen keinen andern Weg, wahrhaftig zu leben, als vor Christus zu sein, ein jedes Wort zu sprechen, eine jede Tat zu tun, einen jeden Gedanken zu denken in seiner Gegenwart.“²⁴ Zu dieser Forderung mag man heute stehen, wie man will. *Eines* jedenfalls ist sicher: Ohne Christus kann Europa sich selbst nicht verstehen.

²³ R. Schneider, *Pilatus*, in: Ders., Gesammelte Werke. Hrsg. von E.M. Landau, Bd. 9. Frankfurt 1978, 37–44. Dieser Aufsatz mit dem Untertitel „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18, 38), erschien 1944 in: „Das Gottesreich in der Zeit“ und 1946 in: „Und Petrus stieg aus dem Schiffe“.

²⁴ *AaO.*, 42.