



HANSJÜRGEN VERWEYEN

War das Wort
BEI Gott?

ZUR SOTERIOLOGIE DES
JOHANNESVANGELIUMS

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

War das Wort *bei* Gott?

HANSJÜRGEN VERWEYEN

War das Wort
BEI Gott?

ZUR SOTERIOLOGIE DES
JOHANNESSEVANGELIUMS

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7917- 3060-8

© 2019 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Umschlagbild: Jesus und Nikodemus (Ausschnitt)

© Kristina Dittert (www.kunst-sucht-liebhaber.de)

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2019

eISBN 978-3-7917-7237-0 (pdf)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie unter www.verlag-pustet.de.

Informationen und Bestellungen unter verlag@pustet.de

Inhalt

Vorwort	9
0. Einführung	11
0.1. War das Wort <i>bei</i> Gott?	11
0.2. δόξα: Macht-Schein und Macht-Glanz	13
0.3. Die Gegner Jesu	15
0.4. Das Licht, das in die Welt kam	18
0.5. Die Sendung geht weiter	19
A. Das Verhältnis des Logos zu Gott und der Welt im Prolog ..	21
1. Das Verhältnis des Logos zu Gott	21
1.1. Zur Übersetzung von Joh 1,1f	21
1.1.1. Grammatikalische Probleme	21
1.1.2. Inhaltliche Probleme	25
1.1.2.1. Das Sein des Logos und sein Verhältnis zu Gott	26
1.1.2.2. Das „Monologion“ Anselms von Canterbury als Verstehenshilfe	28
2. Der Logos als Schöpfer und Erlöser	31
2.1. Schöpfung <i>durch</i> den Logos	31
2.2. Johannes der Täufer als Zeuge des Lichts	33
2.3. „Die Juden“ als Vertreter der Finsternis? Eine irreführende Interpretation	35
B. Jesu öffentliches Wirken	37
3. Eine Vorschau auf das gesamte Werk des Gesandten	37
3.1. Die Jünger Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes	37
3.1.1. Berufung und Rolle der Jünger bei den Synoptikern	37
3.1.2. Das johanneische Jüngerverständnis	38
3.2. Die Hochzeit zu Kana und die Worte über den Tempel	41
3.2.1. Der Anfang der Zeichen der Herrlichkeit Jesu	41
3.2.2. „Der Tempel seines Leibes“	42
4. Voraussetzungen und Ziel der Sendung Jesu	46
4.1. Das Gespräch mit Nikodemus im Kontext	46
4.2. Die Bedingungen der Erlösung und das Wesen des Gerichts ..	48

5.	Von der Sünde des Einzelnen zur Weltbeherrschung durch die Macht des Bösen	51
5.1.	δόξα als zentraler Begriff der johanneischen Soteriologie	51
5.1.1.	Zur Grundbedeutung von δόξα in der griechischen Sprache . .	51
5.1.2.	Die Erweiterung des Begriffs δόξα in den biblischen Schriften .	52
5.1.3.	Das vierte Gottesknechtlied als Hintergrund johanneischer Soteriologie	54
5.2.	Menschliche Ruhmbezeugung als Weg zur Herrschaft der Lüge	55
5.3.	Die Pharisäer als Wächter über die Herrschaft der Lüge	57
5.4.	Die Rolle der Wundergeschichten im öffentlichen Wirken Jesu .	60
5.4.1.	Die Fernheilung des Sohns eines königlichen Beamten	60
5.4.2.	Die Speisung der 5000 und der Gang auf den Wassern	61
5.4.3.	Die Rede über das wahre Brot des Lebens	64
5.5.	Die Heilung des Blindgeborenen als Sieg über die Verblendung der Welt	66
5.5.1.	Wunder in Galiläa – Wunder in Jerusalem	66
5.5.2.	Die Heilung des Gelähmten als Hintergrund für die Blindenheilung	66
5.5.3.	Drei Verhöre durch die Pharisäer	68
5.5.4.	Die Richter richten sich selbst	70
6.	Vom menschlichen Machtglanz zum Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes: Die Auferweckung des Lazarus	72
6.1.	Die beteiligten Personen	72
6.2.	Der Weg zum Verstorbenen als Zentrum der theologischen Aussage	74
7.	Die Passionsgeschichte Jesu bei Johannes und den Synoptikern	77
7.1.	Der Tötungsbeschluss des Hohen Rates	77
7.2.	Die Karikatur eines gesetzmäßigen Prozesses	79
7.3.	Die Salbung Jesu in Betanien	80
7.3.1.	Die johanneische Redaktion der Markusvorlage	80
7.3.2.	Judas Iskariot im Vierten Evangelium	82
7.3.3.	Der Sinn der Salbung	84
7.3.3.1.	„für den Tag meines Begräbnisses“	84
7.3.3.2.	„Mich habt ihr nicht immer bei euch“	87
7.3.3.3.	Der Kontext der Salbung: Das Gastmahl bei Maria, Marta und Lazarus	88

7.4.	Der Einzug in Jerusalem	89
7.5.	Die Erhöhung des Menschensohns	92
7.5.1.	Zur Herkunft des Titels „Menschensohn“ und zu seiner Bedeutung bei Johannes	92
7.5.2.	Die Offenbarung des Menschensohns in der letzten öffentlichen Rede Jesu	94
7.6.	Der Sinn der „Erhöhung“ Jesu	98
7.6.1.	Die Erhöhung als Gericht und Verheißung	98
7.6.2.	Heilsverheißung für die Zukunft	100
7.6.2.1.	Die Erhöhung Jesu als „die Stunde“ des Heils	100
7.6.2.2.	Das „Wann“ der alles entscheidenden Stunde	102
C.	Die Abschiedsreden Jesu	105
8.	Liebe als Einheit der Kirche in der Einheit von Vater und Sohn	105
8.1.	Rückblick auf die zentralen Begriffe für die am Kreuz offenbare Herrlichkeit	105
8.2.	Das „hohepriesterliche Gebet“ Jesu	108
8.3.	Soteriologie und Ekklesiologie in den Abschiedsreden	110
D.	Passion und Auferstehung Jesu	113
9.	Was bleibt von einer „Passion“ Jesu im Vierten Evangelium?	114
9.1.	Die „Verhaftung“ Jesu und sein „Verhör“ vor dem jüdischen Gericht	114
9.2.	Jesus und Pilatus	117
9.2.1.	Der Grund der Anklage: Königsprätention	117
9.2.2.	Ein neuer Anklagegrund: Sohn Gottes	119
9.2.3.	Der Sinn des ständigen Wechsels zwischen „draußen“ und „drinnen“	122
9.3.	Rückblick auf „diese Welt“	124
9.4.	Der Gekreuzigte	127
9.4.1.	Kreuzigung und Kleiderverteilung	127
9.4.2.	Schriftzitate im johanneischen Passionsbericht	129
10.	Von der Bestattung bis zum Ostermorgen	134
10.1.	Die beteiligten Frauen	134
10.2.	Maria von Magdala am Grabe Jesu	135
10.3.	Maria von Magdala und Maria von Betanien	136

E.	Der Fortgang der Sendung Jesu in der Kirche	140
11.	Erhöhungstheologie im Rahmen des Auferstehungsglaubens	140
11.1.	Zum grundsätzlichen Problem	140
11.2.	Petrus und „der Jünger, den Jesus liebte“	141
11.2.1.	Petrus	141
11.2.2.	Der Jünger, „den Jesus liebte“	144
11.2.3.	Die Rolle der Mutter Jesu bei seinem „letzten Testament“ ..	145
11.3.	Der „Wettlauf“ zum Grabe als Schlüsselereignis	147
12.	Die Erscheinungen des Auferstandenen	150
12.1.	„Ostern“ bei Lukas und bei Johannes	150
12.2.	Die Vollmacht zur Vergebung der Sünden	152
12.2.1.	Das Gegenüber von Sünde und Wahrheit	152
12.2.2.	Die Sendung der Jünger	154
12.2.3.	Der Heilige Geist als Beistand und Helfer	156
12.3.	Nicht sehen und doch glauben	159
12.3.1.	Rückblick auf die Osterberichte	159
12.3.2.	Glauben ohne Zeichen?	161
	Anmerkungen	165

Vorwort

Was heißt „Soteriologie“, die Lehre von der Rettung der Menschen durch Jesus von Nazaret, in der Sicht des Evangelisten Johannes? Die Basis für eine Antwort auf diese Frage findet sich in dem Satz: „Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden“ (Joh 3,20). Mit diesem Satz wird konkretisiert, was schon im Prolog zum Evangelium in archetypischer Symbolik gesagt wurde. Gott schuf alles durch sein Wort. In ihm war für alles das Leben, und für die Menschen war dieses Leben das Licht: „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht an sich herankommen lassen“. Auf dieser Grundlage entfaltet Johannes eine Gesellschaftstheorie, durch die manches in der heutigen politischen Situation klarer werden könnte.

Menschen wollen ihr nicht zu entschuldigendes Handeln keiner Kritik ausgesetzt wissen. Ohne Anerkennung durch andere können sie aber keine Ruhe finden. Sie sind daher auf der Suche nach Komplizen, mit deren Hilfe sie jede nur mögliche Kritik abzuwehren imstande sind. Durch gegenseitige Ehrungen gewinnen sie den Anschein von Autorität. Um diese auf Dauer aufrechtzuerhalten, entwickeln sie ausgeklügelte Machtstrukturen, die alles zunichte machen, was den Anschein als Schein entlarven könnte.

Diese Analyse von Machtpolitik bildet gleichsam den roten Faden durch die Interpretation des Lebens und Wirkens Jesu im Johannesevangelium. Das lässt sich durch einen sorgfältigen Vergleich mit dem Evangelium des Markus zeigen, die einzige verifizierbare Quelle im Hinblick auf das Ganze der Darstellung von Jesu Werk durch Johannes. Markus bietet ihm über weite Strecken Anhaltspunkte für den Aufbau seines Evangeliums. Umso deutlicher wird dadurch aber die gänzlich andere inhaltliche Prägung, die Johannes den ihm vorliegenden Berichten gibt. Als entscheidende Gegner Jesu fungieren bei ihm allein die Pharisäer. Sie stellen die oberste Kontrollinstanz für die Rechtgläubigkeit im jüdischen Volk dar. An keiner Stelle treten sie Jesus offen gegenüber. Sie agieren stets aus dem Hinterhalt, sind aber durch ein dichtes Netz von Denunzianten über das Auftreten Jesu unterrichtet. Von Anfang an ahnen sie, dass bei einer Begegnung mit ihm das Lügennetz zerrissen würde, mit dem sie ihre autoritäre Position schützen. Angesichts des wachsenden Anklangs Jesu im Volk wollen sie sich vor dem alles an den Tag bringenden Licht des von Gott Gesandten durch seine Beseitigung in Sicherheit bringen. Die

Liquidierung Jesu wird in dem aus ihnen und den Hohepriestern zusammengesetzten höchsten jüdischen Gericht ohne Anhörung des Beschuldigten beschlossen. Der zur Durchführung ihres Todesbeschlusses allein berechnete Vertreter der römischen Besatzungsmacht fügt sich ihrem Willen, obwohl er von der Unschuld des Angeklagten überzeugt ist.

Gott liebt die Menschen so sehr, dass er sie trotz ihrer Verlorenheit an die Finsternis durch das menschgewordene Wort retten will. Dazu müssen sie aber das zu ihnen gesandte Licht bis in den Kern ihres verfehlten Lebensentwurfs dringen lassen. Das kam für die skrupellos an ihrer durch Verlogenheit erlangten Macht klebenden Herren dieser Welt nicht in Frage. Doch nicht nur dies steht dem Licht entgegen. Auch unter den führenden Männern gab es solche, die Jesus anhängen. Sie bekannten sich aber nicht offen dazu, um nicht die hohe Position zu verlieren, zu der sie gelangt waren.

Indem Jesus aus freier Entscheidung bis in seine Kreuzigung hinein nur für die Erfüllung des göttlichen Willens da war, zeigte er den Menschen, dass es ein anderes Leben gab als das, woran sie sich klammerten. Die von Gott her kommende Liebe kann nicht zugrunde gerichtet werden, weil sie ihrem Wesen nach Hingabe für andere ist. Der Wille Gottes, die Menschen aus ihrer Verlorenheit zu befreien, bleibt durch die Hinrichtung Jesu nicht unerfüllt. Den Auftrag des Vaters gibt Jesus an seine Jünger weiter. Sie sollen denselben Hass ertragen, der Jesus entgegenschlug. Dadurch geben sie Zeugnis für das unzerstörbare Leben des menschgewordenen Wortes. Sollten auch sie aber ein ausgefeiltes Regelwerk entwickeln, um ihr böses Tun nicht ans Licht kommen zu lassen, dann kann die Kirche nicht mehr als Zeichen des Heils erkannt werden.

Wie so oft schon bin ich Herrn Dr. Rudolf Zwank zu großem Dank verpflichtet. Er hat durch intensives Mitlesen des Evangelientextes zur Gestaltung des Buchs in einer Weise beigetragen, die weit über seine Aufgabe als Verlagslektor hinausgeht. Ohne einen großzügigen Druckkostenzuschuß des Erzbistums Freiburg hätte die Arbeit nicht publiziert werden können. Dafür möchte ich an dieser Stelle meinem besonderen Dank Ausdruck geben.

Merzhausen, am 1. Januar 2019

Hansjürgen Verweyen

0. Einführung

0.1. War das Wort *bei* Gott?

Es sind vor allem zwei Beobachtungen, die mir Mut machten, dieses Buch zu schreiben. Die erste betrifft gleich den Anfang des Johannesevangeliums. Bei der Übersetzung: „Der Logos war *bei* Gott“ kann es sich nur um eine Verlegenheitslösung handeln. Die griechische Präposition $\pi\rho\acute{\sigma}$ m. Akk., die hier durch „*bei*“ übertragen wird, drückt fast immer eine Richtung auf etwas hin aus. Eine genaue Durchsicht des Gebrauchs dieser Präposition im Vierten Evangelium zeigt, dass sich die Übersetzung durch *bei* (wie auch durch die entsprechenden Äquivalente im lateinischen Westen) in Joh 1,1f nicht halten lässt.

Das grammatikalische Problem verbindet sich mit einer inhaltlich schwerwiegenden Frage. In einem polytheistischen Umfeld ergibt sich keine Schwierigkeit, wenn ein Gott mit oder bei einem anderen Gott im Olymp wohnt. Das Verhältnis zwischen ihnen braucht nicht näher geklärt zu werden. Im Monotheismus ist es nicht tragbar, dass der selbst als „Gott“ bezeichnete Logos (Joh 1,1) sich bei „dem Gott“ aufhält. Darum sucht man oft einen Ausweg darin, dem Text zuwider den Logos als bloß „göttlich“ zu verstehen. Aber führt dies zu einem sinnvollen Verständnis der beiden ersten Verse, insbesondere als Teil eines Prologs zum ganzen Evangelium?

Die genannten Probleme lassen sich lösen, wenn man, *zum einen*, grammatikalisch richtig die Präposition $\pi\rho\acute{\sigma}$ m. Akk. statt durch „*bei*“ mit „auf ... hin“ übersetzt. Diesem „auf Gott hin“ des Logos entspricht voll und ganz das Leben und Wirken Jesu, des fleischgewordenen Wortes. Aber auch im Hinblick auf das Sein des Logos vor aller Zeit wird in Joh 1,2 eigens betont, dass der Logos schon immer „auf Gott hin“ war. Diese Beziehung lässt sich nicht, wie der erste Satz (1,1a) suggerieren könnte, von seinem Sein und Wesen ablösen.

Wie lässt sich dann, *zum anderen*, das Gott-Sein des Logos mit dem Sein Gottes vereinbaren? Dies ist durch das Sein des Logos auf „den Gott“ hin (1,1c) noch nicht geklärt. Dem Prolog selbst ist keine Antwort auf diese Frage zu entnehmen. Erst im Verlauf des Evangeliums erfahren wir dazu Näheres. Jesus sagt nicht nur, dass seine Offenbarung den Vater sichtbar macht: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (14,9). Mit dem Satz: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30) behauptet er seine wesenhafte Einheit mit dem Vater. Am Ende der Osterberichte spricht der zum vollen Glauben bekehrte Thomas zu Jesus: „Mein Herr und mein Gott!“ (20,28).

Wie ist diese wesenhafte Einheit zu denken, die doch als Einheit in Differenz begriffen werden muss? Ein wichtiger Hinweis dazu findet sich in dem sogenannten „hohepriesterlichen Gebet“ Jesu zum Vater. Er spricht dort von der Herrlichkeit, die der Vater ihm gegeben hat, weil er ihn schon „vor der Grundlegung der Welt geliebt“ hat (vgl. 17,24). Die Einheit Jesu mit dem Vater, die Einheit des Wortes mit Gott hat seinen Grund in der Liebe Gottes zu seinem Wort. Wie diese Einheit in Differenz zu verstehen ist, bleibt uns dennoch letztlich verborgen, weil auch das Höchstmaß dessen, was unsere Liebe sein kann, nicht bis zu der Liebe Gottes als Ursprung von allem vorzudringen vermag.

Diese Liebe Gottes umfasst nicht nur das ewige Wort. Schon die nächsten Verse des Prologs (3–5) bereiten die entscheidenden Schritte des Evangeliums vor. Ausnahmslos alles, was geworden ist, ward durch das in der Liebe Gottes gründende Wort. In dem Gewordenen war (das vom Wort verliehene) Leben. Für die Menschen war das durch das Wort verliehene Leben aber nicht nur das durch Vergänglichkeit gezeichnete Dasein. Für sie war es das Licht. Der abschließende Vers 5 bringt dann aber etwas zum Ausdruck, was an dieser Stelle noch nicht verstanden werden kann. Da war etwas, das nicht zu Gottes Schöpfung gehört: die Finsternis. Für das Licht bedeutet diese kein Hindernis: es leuchtet auch in ihr. Aber die Finsternis will es nicht an sich herankommen lassen.

Diese hier noch rätselhaften Sätze werden jedoch gleich zu Beginn des Wirkens Jesu geklärt (3,14–21). Gott liebt nicht nur sein Wort. Er liebt auch alles, was durch sein Wort geworden ist, die Welt. Er liebt diese auch dann noch, wenn die Menschen der Finsternis verfallen sind. Die Verse 3,19f machen deutlich, was im Prolog bloß angesprochen wurde: „Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse. Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden“ (3,19–20). Um die von ihm geliebte Welt zu retten, gab Gott seinen einzigen Sohn (3,16f). Hier wird der Grund für die im Prolog genannte Fleischwerdung des Wortes (1,14) angegeben.

Es erfolgt aber auch schon ein erster Hinweis darauf, in welchem Ausmaß die Menschen das zu ihnen gesandte Licht hassen. Weil es von seiner Sendung in die Finsternis nicht abzubringen ist, will man das Licht schließlich völlig auslöschen: Der Menschensohn „muss erhöht werden“ (3,14). Das heißt aber, wie erst im weiteren Verlauf des Evangeliums deutlich wird: Man schlägt Jesus ans Kreuz. Durch diese Erhöhung am Kreuz geschieht jedoch das gerade Gegenteil dessen, was damit beabsichtigt war. Indem der Sohn seine Sendung durch den Vater bis zuletzt durch-

hält, kommt an ihm der ganze Glanz des Lichts zum Strahlen, der von der Herrlichkeit Gottes ausgeht.

0.2. δόξα: Macht-Schein und Macht-Glanz

Damit komme ich zu meiner zweiten Beobachtung, die aus dem Bemühen um das Verständnis des für Johannes zentralen Begriffs δόξα hervorging. Dieser Begriff ist aufs Engste mit dem verbunden, was über das in die Finsternis gesandte Licht gesagt wurde.

Im klassischen Griechischen bezeichnet δόξα den Schein, der von einer Licht- oder Feuerquelle ausgeht. Sein Gebrauch in der Alltagssprache hat in etwa die Bedeutung von „Ehre“, „Ruhm“, „Ansehen“. Das hebräische Wort *kabôd*, das in der griechischen Übersetzung der Schriften Israels durch δόξα wiedergegeben wird, bringt vor allem die Macht und Autorität Gottes zum Ausdruck. Die deutsche Übertragung durch „Herrlichkeit“ hebt diesen Aspekt hervor. Bei Johannes überwiegt die Perspektive des Glanzes der göttlichen Macht, wie er besonders in der berühmten Szene der Gesetzgebung an Mose auf dem Berg Sinai zutage tritt (Ex 33,18–23). Mose bittet Gott, seine Herrlichkeit sehen zu dürfen. Aber kein Mensch kann Gottes Angesicht sehen und am Leben bleiben. Darum stellt der Herr bei seinem Vorübergang Mose in einen Felsspalt und hält seine Hand über ihn. Dennoch bleibt auf dem Gesicht des Mose ein solch blendender Glanz zurück, dass die Israeliten bei seiner Rückkehr die davon ausgehenden Strahlen nur ertragen konnten, wenn er einen Schleier über sein Gesicht legte (Ex 34,29).

Das hebräische Wort für „strahlen“ (*qaran*) übersetzt die Septuaginta durch das Verb δοξάζειν, das hier mit „einen überwältigenden Glanz sichtbar werden lassen“ umschrieben werden könnte. Dieses Verb gebraucht Johannes in engem Zusammenhang mit den Begriffen δόξα und ὑψοῦν („erhöhen“). Schon von hierher legt sich die Frage nach Texten nahe, die ihn dazu angeregt haben könnten.

Wegen des Rufs des Täufers Johannes: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt!“ (Joh 1,29) kann man an einen Bezug zum vierten Gottesknechtlied denken (Jes 52,13–53,12). In dessen Hauptteil (53,4–12) geht es um den Sühnetod für die Sünden der Vielen. Im Evangelium des Johannes ist aber der Gedanke an einen Sühnetod Jesu ebenso abwegig wie an einen „Zorn Gottes“, von dem hier nur der Täufer spricht (Joh 3,36).

Im ersten Teil des Gottesknechtlieds gibt es allerdings deutliche An-

zeichen für einen Einfluss dieses Textes auf Johannes. Gleich zu Eingang des Lieds ist davon die Rede, welche Ehre den Knecht Gottes nach seiner Hingabe erwartet. Er wird aufs Äußerste erhöht und mit Ansehen bedacht werden (52,13). Die hier unmittelbar aufeinander folgenden Verben ὑψοῦν und δοξάζειν gebraucht auch der Vierte Evangelist, um das Ergebnis der vollbrachten Sendung Jesu zum Ausdruck zu bringen.

Weniger beachtet wurden bisher Parallelen zum johanneischen Begriff von δόξα in den Versen Jes 52,14–53,3. Hier wird dieses Wort zusammen mit sinnverwandten Ausdrücken zur Umschreibung der Gestalt des leidenden Knechts gebraucht, von dem sich die Menschen angewidert abwenden. Für manche dieser Formulierungen gibt es bei Johannes auffallende Entsprechungen in den Streitgesprächen Jesu mit den Juden. Bei Jesaja wird das Erscheinungsbild des geschundenen Knechts „von“ oder „bei den Menschen“ als verachtenswert angesehen (vgl. 52,14; 53,3). Jesus sagt zu seinen Gegnern: „Ehre [δόξα] von Menschen nehme ich nicht an“ (Joh 5,41). Sie aber nehmen Ehrungen (δόξα) voneinander an, während sie die Ehre (δόξα), die von dem einen Gott kommt, nicht suchen (vgl. 5,44). Es liegt ihnen mehr an der von Menschen erwiesenen Ehre als an der Ehre Gottes (vgl. 12,43).

Johannes benutzt Formulierungen des Jesajatexts, um eine für ihn zentrale Gedankenlinie besser beleuchten zu können. Die Volksmenge sah schon im Speisungswunder Jesu die Chance, ihn zu einem ihren Wünschen entsprechenden König machen zu können (vgl. 6,15). Jesus hält ihnen ihre Anhänglichkeit als Frucht eines Egoismus vor, der allein auf das eigene Wohl bedacht ist (vgl. 6,26). Sobald sie erkennen, dass er sie unerbittlich von dem Starren auf sich selbst zu befreien sucht, wird er schließlich so aussehen wie der geschundene Gottesknecht.

Gerade am Gebrauch des Begriffs δόξα lässt sich ein klarer Aufbau des Johannesevangeliums aufweisen. In den Kapiteln 5 bis 8 bezeichnet der Verfasser damit ausschließlich das gegenseitige Hochrühmen von Menschen, das zu einer auf Lüge gegründeten Autorität über das ganze Volk führt. In den Kapiteln 11 bis 17 wird mit demselben Begriff dieser auf falschem Schein basierenden Herrschaft der wahre Machtglanz Gottes entgegengehalten, der sich im Wirken und freiwilligen Hingang Jesu in den Tod offenbart. Johannes kann auf diese Weise zeigen, wie aus dem Verbergen des eigenen Handelns vor dem Licht ein gesellschaftliches Gefüge erwächst, das der Gewalt einer korrupten Elite ausgeliefert ist. Denn die sich dem Licht Entziehenden können kaum auf die Anerkennung derer rechnen, die in ihrem Tun auf Wahrhaftigkeit bedacht sind. Sie finden aber leicht andere lichtscheue Genossen, denen ebenfalls daran liegt,

ihnen entgegentretende gerechte Kritik zum Schweigen zu bringen. Das führt zu einer Kumpanei, die streng darauf achtet, selbst in der eigenen Clique Zweifel gar nicht erst aufkommen zu lassen.

0.3. Die Gegner Jesu

Es ist erstaunlich, wie Johannes diese soziologische Beobachtung am Leben und Wirken Jesu in seiner Zeit konkretisiert. Das lässt sich im Einzelnen aber erst auf dem Hintergrund der synoptischen Tradition aufweisen. Auch das Evangelium des Lukas ist Johannes zumindest in Teilen bekannt. Für das Entschlüsseln des soeben aufgezeigten Grundgedankens ist aber nur ein genauer Vergleich mit dem Werk des Markus von Bedeutung. Johannes folgt weitgehend dem Aufbau dieses Evangeliums. Aber gerade die radikalen Abweichungen vom Text dieser Vorlage lassen seine ganz andere Aussageintention erkennen. An dieser Stelle können nur kurze Hinweise auf das in den Einzeluntersuchungen näher Ausgeführte gegeben werden.

Bei den Synoptikern finden sich als Gesprächspartner Jesu außer den Pharisäern auch die Schriftgelehrten und Sadduzäer. Diese werden bei Johannes völlig übergangen. Abgesehen von einer Stelle, an der die Pharisäer sich selbst der frei gewollten Verblendung überführen (9,39–41), sprechen sie aber nie selbst mit Jesus – die Unterredung mit Nikodemus (3,1ff) hat nicht den Charakter einer Diskussion. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass es bei allen mit Jesus geführten Streitgesprächen „die Juden“ allgemein sind, die als seine Gegner auftreten. Die Pharisäer stellen bei Johannes die stets im Hintergrund bleibende höchste Aufsichtsbehörde dar, die streng darüber wacht, dass im Volk die von ihnen als Gesetz des Mose ausgegebenen Verhaltensregeln eingehalten werden. Durch ein von ihr weit ausgespanntes Netz von Denunzianten sind sie von Anfang an darüber informiert, dass die Predigt Jesu darauf zielt, die von ihnen errichteten Schutzmauern zu durchbrechen, die jedes Eindringen von Licht verhindern sollen. Johannes weist durch zwischen die einzelnen Szenen des von ihm dargestellten Dramas eingestreute Bemerkungen auf diese ständige Bedrohung für die Vollendung des Jesus vom Vater aufgetragenen Werkes hin.

Beschlüsse über Strafen für die von ihnen festgestellten schweren Gesetzesverstöße können die Pharisäer aber nur zusammen mit den Hohepriestern in dem dafür einberufenen Hohen Rat fassen. Schon bei einer ersten Zusammenkunft des Hohen Rats wegen des wachsenden Einflusses

Jesu auf das Volk wird klar, dass man dieses Mannes habhaft werden will, um ihn ohne ein rechtmäßiges Verfahren zu verurteilen (vgl. 7,32.51). Nach dem großen Zulauf, den die Erweckung des Lazarus im Volk hervorrief, kommt es zu der ersten – und letzten! – Vollversammlung des Hohen Rats wegen Jesus. Die anwesenden Mitglieder hatten Angst, dass die Römer wegen einer von ihm geführten Rebellion *ihnen* das Volk entreißen könnten. Kajaphas, der in diesem Jahr amtierende Hohepriester, macht dazu die ironische Bemerkung: Ihr kommt nicht einmal auf den Gedanken, dass es besser für *euch* ist, wenn *ein* Mensch statt des Volkes stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht! Darauf wird der Todesbeschluss über Jesus gefasst (vgl. 11,47–50.53).

In die Parodie eines Verhörs nach der Verhaftung Jesu (18,12–14.19–24) nimmt Johannes die von Kajaphas im Hohen Rat gesprochenen Worte auf, allerdings mit einer bedenkenswerten Änderung. Im Hohen Rat hatte er, an den Egoismus seiner Kollegen appellierend, von oben herab spöttisch bemerkt: die Tötung *eines* Menschen statt des Verlusts des ganzen Volkes sei doch von Nutzen *für sie* (vgl. 11,49f). Nun heißt es, Kajaphas habe *den Juden geraten*, dass es besser sei, *ein* Mensch stürbe statt des (ganzen) Volkes (18,14). Wann sollte der Hohepriester dem Volk diesen Rat gegeben haben? Doch sicherlich erst, nachdem man Jesu habhaft geworden war. Auch der wohl größte Teil des Volkes sah nun ein, dass Jesus kein potentieller Aspirant für einen die Fremden vertreibenden König im Sinne Davids war. Schon angesichts dessen, was Jesus sagte und – etwa bei seinem „Einzug“ in Jerusalem – tat, dürften ihnen Zweifel in dieser Hinsicht gekommen sein. Kajaphas, der sicher ein hochbegabter Redner war, wird dann auch nicht versäumt haben, darauf hinzuweisen, wie leicht die Römer den großen Zulauf des Volkes als eine beginnende Rebellion deuten konnten.

Auf diesem Hintergrund ließe sich dann besser die brutale Hartnäckigkeit verstehen, mit der bei Johannes die vor dem Prätorium versammelte Menge Jesu Hinrichtung verlangte. Es fällt auf, dass in der Szene vor Pilatus dauernd zwischen „den Juden“ und „den Hohepriestern“ als Anklägern gewechselt wird. Gleich zu Beginn bleibt unklar, wer von ihnen eigentlich Jesus zum Amtssitz des Pilatus führte und dort mit ihm sprach (vgl. 18,28.31.35). Auffällig ist auch, dass Johannes hier nie von einer bestimmten Menge (ὄχλος) des Volkes spricht, sondern immer nur allgemein von „den Juden“. Die Vermutung liegt nahe, dass er an eine pauschale Verurteilung des gesamten jüdischen Volkes als Mörder des Gottessohns denkt. Diese Interpretation hat in der Tat – über die Hervorhebung der Johannespassion in der Liturgie und dann durch die Passionsspiele – am meisten zu der antijüdischen Verfinsterung der

Christenheit geführt, ohne die es wohl nie zu der Shoah gekommen wäre. Zur Klärung dieses verhängnisvollen Missverständnisses ist eine genaue Lektüre des bei Johannes berichteten Zeitraums von der Verhaftung Jesu bis zu seinem Begräbnis hilfreich.

Zunächst ist daran zu erinnern, dass die Pharisäer nie direkt als un-nachgiebige Feinde Jesu auftreten, sondern aus dem Hinterhalt agieren. Ähnliches gilt für die Hohepriester während des gesamten Prozesses Jesu. Die korrupten Führer des jüdischen Volkes vermeiden, öffentlich in Erscheinung zu treten. Sonst wäre die Gefahr zu groß, dass irgendwann doch die Verlogenheit ans Licht dringt, durch die sie zu ihrer hochangesehenen Herrschaftsposition gekommen sind. Dank dieser Position haben sie das gesamte jüdische Volk im Griff. Aber selbst der Statthalter Roms weist eine erstaunliche Willfährigkeit ihnen gegenüber auf. Deren Ausmaß wird an den nur bei Johannes zu findenden Details deutlich: bei der Verhaftung Jesu und seiner Übergabe an Hannas (18,3a.12), in der ganzen Pilatuszene (28f–30.38b–39; 19,6b.7f.12–16); nach dem Tode Jesu (19,31b–34a).

Die Konkretheit, mit der Johannes den falschen Schein der geistlichen und politischen Machthaber in Jerusalem zur Zeit Jesu beleuchtet, lassen die programmatischen Sätze am Ende des Gesprächs mit Nikodemus (3,14b–21) besser verstehen. Gott gibt seinen einzigen Sohn aus Liebe zur Welt hin, nicht damit er sie richte, sondern sie der Finsternis entreiße, der sie verfallen ist. Aber gerettet werden können nur die an ihn glauben. Mit „glauben“ ist nicht das Für-wahr-Halten von durch Jesus verkündeten Lehren gemeint. Es geht vielmehr um ein Durchbrechen der Verkrustungen, die aus dem Versuch hervorgehen, böses Tun vor seinem Offenbarwerden zu verbergen. Aus der Flucht vor einem in die Tiefe der Existenz dringenden Licht erwachsen schließlich die Strukturen einer Gesellschaft, die von der Macht einer durch Verlogenheit erworbenen Autorität beherrscht wird.

Als oberste Vertreter dieser korrupten Macht erscheinen bei Johannes die Pharisäer und Hohepriester. Sie sind dem Gericht verfallen. Ihre Verurteilung wird aber nicht am „Jüngsten Tag“ erfolgen. Sie *sind* schon gerichtet (3,18b), weil ihre Verweigerung gegenüber dem Licht auch vor dem Versuch nicht haltmacht, es endgültig zu vernichten. Statt das ewige Leben zu wählen, das Gott ihnen schenken wollte (3,15), haben sie sich, stets von einer nicht eingestandenen Angst erfüllt, an ein Leben geklammert, in dem ihnen alle Macht dieser Welt zu gehören schien.

Johannes kennzeichnet aber auch noch eine weitere Gruppe von Menschen, die nicht oder noch nicht fähig sind, der Finsternis entrissen zu werden. Es sind allgemein solche, die durch die von Jesus gewirkten Wun-

der und seine Worte zwar zum Glauben kommen, ihr Leben aber nicht von diesem durchdringen lassen. „Selbst von den führenden Männern glaubten viele an ihn; doch wegen der Pharisäer bekannten sie sich nicht offen dazu, um nicht aus der Synagoge ausgestoßen zu werden. Denn sie liebten die Ehre (δόξα) der Menschen mehr als die Ehre Gottes“ (12,42f). Zu diesen Männern zählen Josef aus Arimathäa und Nikodemus, die aus Furcht vor dem Verlust ihrer hohen Position Jesus nur heimlich anhängen. Aber wenigstens nach seinem Tod erweisen sie ihm die letzte Ehre – mit einem Aufwand, der ihrem gesellschaftlichen Ansehen entspricht (vgl. 19,38–42). Wenn meine Deutung der Pilatusszene, besonders von Joh 19,7f, richtig ist, gehört auch der römische Statthalter zu „dieser Welt“. Innerlich dem Mann aus Nazaret zugetan, fällt er aus Furcht, die jüdischen Machthaber könnten mehr von dem Zustandekommen seiner Position wissen, als ihm lieb ist, das Todesurteil.

0.4. Das Licht, das in die Welt kam

Was es wirklich bedeutet, an Jesus als das von Gott gesandte Licht zu glauben, stellt Johannes in der erzählerisch beeindruckenden und theologisch zentralen Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen und seinem Verhalten gegenüber den Pharisäern dar (Kap. 9). Diese fordern den Geheilten nach mehreren vergeblichen Anläufen, ein Jesus belastendes Zeugnis zu erhalten, schließlich zu einer eidesstattlichen Aussage auf: „Gib Gott die Ehre (δόξα)!“ (9,24). Die Kluft zwischen dem, was die Behörde hören möchte, und der Antwort, die sie darauf erhält, leitet von dem Begriff δόξα im Sinne lügnerischer Ruhmbezeugungen der Menschen zu dem Verständnis des in Jesus aufstrahlenden Machtglanzes Gottes über, das Johannes in den Kapiteln 11–17 entfaltet.

Es ist kaum sinnvoll, hier eine kurze Zusammenfassung des von Johannes zu diesem Machtglanz Ausgeführten geben zu wollen. Dazu müsste unter anderem die problematische Übersetzung entscheidender Begriffe diskutiert werden – wie von δοξάζειν durch heute negativ besetzte Worte wie „verherrlichen“ („glorify“, „glorifier“). Ich versuche lediglich, einige zentrale Punkte hervorzuheben.

In der Lazarusgeschichte wird vor allem in dem Gespräch Jesu mit Marta deutlich, was mit dem „Sehen der Herrlichkeit (δόξα) Gottes“ (11,40) gemeint ist. Marta glaubt im Rahmen der apokalyptischen Vorstellungen ihrer Zeit fest daran, dass ihr Bruder am Letzten Tag auferstehen wird (11,24). Wider ihr Erwarten (11,39b) gibt Jesus ihr aber durch