



Durham E-Theses

Heilverschlossenheit im Johannes-Evangelium

Bopp, Wieland

How to cite:

Bopp, Wieland (1988) *Heilverschlossenheit im Johannes-Evangelium*, Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/6447/>

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a [link](#) is made to the metadata record in Durham E-Theses
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full Durham E-Theses policy](#) for further details.

H E I L S T E I L H A B E
U N D
H E I L S V E R S C H L O S S E N H E I T
I M J O H A N N E S - E V A N G E L I U M

Magisterarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades

M a s t e r o f T h e o l o g y

des Department of Theology
an der Universität Durham

im Rahmen der Vereinbarung
zwischen der Universität Durham
und der Universität Tübingen

The copyright of this thesis rests with the author. vorgelegt von
No quotation from it should be published without
his prior written consent and information derived Wieland Bopp
from it should be acknowledged.

St. John's College

D u r h a m 1 9 8 8



21 NOV 1988

Abstract von:

Wieland Bopp, "Heilsteilhabe und Heilsverschlossenheit im Johannes-Evangelium", Master of Theology, Durham 1988.

Das Thema 'Prädestination' im Johannes-Evangelium wird in der neutestamentlichen Forschung kontrovers diskutiert, erfreut sich aber derzeit nur geringer Aufmerksamkeit. Demgegenüber ist deutlich zu machen, daß das Johannes-Evangelium einen klaren Gedanken der göttlichen Prädestination der Menschen zur Heilsteilhabe bzw. Heilsverschlossenheit aufweist. Es handelt sich dabei um einen zentralen Gedanken johanneischer Theologie.

Das prädestinatianische Denken des Evangelisten ist eng mit dem Begriff des Glaubens verbunden. Der Glaube an Jesus Christus ist hier nicht eine vom Menschen zu erbringende Vorbedingung für die Heilsteilhabe; Glaube ist vielmehr der Modus der Heilsteilhabe und als solcher ist er eine Gabe Gottes an den Menschen (Joh 6; Joh 10).

Nach Johannes befindet sich die 'Welt' vor dem Kommen Jesu Christi in einer umfassenden, vom Menschen verschuldeten Heillosigkeit. Daß Menschen, und zwar konkret die Jünger, aus dieser gottfeindlichen 'Welt' heraus erwählt werden und im Glauben zu Jesus Christus kommen, beruht allein auf der göttlichen Gnade (Joh 13,18; Joh 15). Die Erwählung und die damit verbundene bleibende Zugehörigkeit zu Jesus Christus, die für den Erwählten eine neue Existenz begründet und die mit einem entsprechenden Auftrag verbunden ist (Joh 15,16; Joh 17,18), geschieht gänzlich unabhängig von menschlichem Wollen und Handeln. Ebenso hat Gott auch die Nichterwählung von Menschen verfügt und gewirkt. Aus diesem Grund verbleibt die Mehrzahl der 'Juden' beim Kommen Jesu Christi in ihrer weltlichen Heillosigkeit, d.h. sie bleibt definitiv auf der Seite des Teufels und unter seinem Einfluß (Joh 8; Joh 12,37-43).

Der strenge johanneische Prädestinationsgedanke steht nicht im Widerspruch zum Gedanken der menschlichen Verantwortung und Freiheit, denn Freiheit ist im Johannes-Evangelium christologisch qualifiziert. Ohne Christus gibt es nur Unfreiheit (Joh 8,32ff.). Eine deutliche Spannung besteht jedoch zwischen den Prädestinationsaussagen und den universalistischen Aussagen von Joh 17,21.23. Andere Formulierungen hingegen erweisen sich wegen des qualitativen Kosmos-Begriffs als nur scheinbar universalistisch.

Abstract

Wieland Bopp

"Heilsteilhabe und Heilsverschlossenheit im Johannes-Evangelium"

A Thesis submitted for the Degree of Master of Theology,

St. John's College, Durham 1988.

The concept of predestination in St. John's Gospel is a controversial issue, even though it is not a very prominent one in current New Testament studies. It is, however, important to point out that the Fourth Gospel clearly features the idea of a double divine predestination of man, i.e. a predestination to participation or non-participation in salvation, and that this idea forms an integral part of Johannine theology.

The predestinarian thinking in the Fourth Gospel is closely connected to the concept of faith. For John, faith in Jesus Christ is not a precondition for salvation, to be fulfilled by man. It is rather the mode of salvation, by participation, and as such, it is a gift of God (Jn 6; Jn 10).

According to John, before the coming of Jesus into the 'world', the 'world' is darkness, i.e. it is in a state of total ungodliness. By God's grace alone some people, the disciples, are chosen out of this 'world' and come to Jesus in faith, independent of their own will, act or merit (Jn 13,18; Jn 15). This election which includes a permanent adherence to Jesus constitutes for the elect a new existence and entails a new commission (Jn 15,16; Jn 17,18). Likewise, God has foreordained and effects that other people, the majority of the 'Jews', do not come to Jesus. When the divine truth is proclaimed through Jesus, they remain in their worldly ungodliness, on the side of, and under the deadly power of, the devil (Jn 8; Jn 12,37-43).

The Johannine concept of election, however, does not contradict the notion of human responsibility and freedom. For John, freedom is a christological concept; without Christ, there can only be bondage (Jn 8,32ff.).

Some phrases and statements in St. John's Gospel seem to be universalistic rather than predestinarian, but this impression of universalism dissolves when John's qualitative notion of Kosmos is taken into account. For John 17,21.23, however, a tension between predestination and universalism remains.

Hiermit bestätige ich, daß die vorliegende Arbeit bzw. Teile aus ihr von mir bisher weder bei der Universität Durham noch bei einer anderen Universität für einen wissenschaftlichen Abschluß eingereicht wurde.

I confirm that no part of the material offered has previously been submitted by me for a degree in this or in any other University.

Wend Boggs

16.8.1988

V o r w o r t

Die vorliegende Arbeit entstand in ihren wesentlichen Grundzügen während eines einjährigen Studienaufenthaltes in Durham im akademischen Jahr 1986/87. Sie wird vorgelegt im Rahmen der zwischen den Universitäten Durham und Tübingen bestehenden Vereinbarung über das Programm des Master of Theology.

An der Universität Durham hat mich Herr Dr. J.McHugh als Supervisor betreut. Ihm möchte ich an dieser Stelle für seine freundliche Unterstützung und seine kritischen Anregungen vielmals danken. Ebenfalls danke ich Herrn Dr. A.Chester, der die Betreuung im Easter term 1987 vertretungsweise übernahm und meine Arbeit mit manchen hilfreichen Hinweisen begleitete.

Prof. J.D.G.Dunn, in dessen Post-Graduate Seminar ich Gelegenheit hatte, einen Ausschnitt meiner Arbeit vorzustellen und zu diskutieren, sowie Prof. O.Hofius in Tübingen, mit dem ich während der ganzen Zeit in enger freundschaftlicher Verbindung stand, haben sich freundlicherweise dazu bereiterklärt, die Arbeit zu beurteilen; auch ihnen gilt mein herzlicher Dank. Zu danken habe ich außerdem der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mein Studienjahr in Durham in großzügiger Weise gefördert hat.

Sowohl in akademischer als auch in menschlicher Hinsicht war der Studienaufenthalt in Durham für mich eine sehr wertvolle und prägende Erfahrung.

Gerne denke ich an die persönliche Atmosphäre am Department of Theology zurück. Daß hier zwischen Dozenten und Studenten ein so unmittelbarer Kontakt und direkter Gedankenaustausch möglich ist, war für mich wohltuend und anregend.

Im St.John's College habe ich mich sehr wohlgeföhlt und das lebendige Zusammenleben in der College-Gemeinschaft von Anfang an als äußerst positiv erlebt. Da es hier kaum möglich ist, die Namen all derjenigen zu nennen, die dazu in vielen Begegnungen und durch gemeinsame Aktivitäten beigetragen haben, möchte ich stellvertretend für alle Frau D.R.Etchells, der damaligen Leiterin des St.John's College, sowie dem Senior Tutor Dr. P.Forster sehr herzlich danken.

Besonders erwähnen möchte ich die intensiven Kontakte, die ich zu den Studentinnen und Studenten des anglikanischen Ausbildungsseminars Cranmer Hall des St.John's College finden konnte. In vielen persönlichen Gesprächen habe ich unmittelbare Einblicke in die theologische Ausbildung für den Dienst in der Anglikanischen Kirche bekommen. Durch Andachten und Gottesdienste in der Kapelle des St.John's College und in der herrlichen Kathedrale von Durham habe ich die anglikanischen Traditionen in ihrer großen Vielfalt kennengelernt und lieb gewonnen.

Meinen Dank für all dies möchte ich einbinden in das Gebet des Colleges, das den Namen desjenigen Glaubenszeugen trägt, mit dessen Evangelium ich mich während meiner Zeit in Durham in besonderer Weise beschäftigt habe und dessen tiefe theologische Einsichten mir auch persönlich wichtig geworden sind:

Bless, Lord, the work of this college,
called by the name of the disciple whom you loved,
and grant that your light may so shine upon our way
and your truth guide us,
that we may abide in your love forever,
through the same Jesus Christ our Lord,
Amen.

Inhaltsübersicht

	Seite
Einführung	1
Begrenzung der Themenstellung	2
Vorgehensweise	4
Hinweis	5
I.Hauptteil	
Positionen der Ausleger	6
Rudolf Schnackenburg	6
Ähnliche Positionen: J.Blank, J.Riedl, R.E.Brown	9
Wilhelm Wilkens	10
Rudolf Bultmann	12
Siegfried Schulz	13
Alf Corell	14
Charles Kingsley Barrett	17
Georg Richter	19
Helmut Gollwitzer	21
Ernst Käsemann	22
Roland Bergmeier	24
D.A.Carson	25
Der Glaube als Schlüssel des Prädestinationsgedankens	28
Begriffsbestimmung 'Prädestination'	29
II.Hauptteil	
Der Begriff des Glaubens innerhalb der johanneischen Theologie	30
Statistische Anmerkungen	30
Glaube als Glaube an Jesus Christus	31
Glaube und Leben	32
Die Heillosigkeit der 'Welt'	34
Heil allein durch Jesus Christus	35
Glaube als Modus der Heilsteilhabe	36

III.Hauptteil	
Der Glaube als Gabe Gottes: Johannes 6 und Johannes 10	40
A. Johannes 6	40
Joh 6,35	40
Joh 6,36-40	41
Exkurs: (καὶ γὰρ) ἀνάστησα αὐτὸ(ν) ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ	45
Joh 6,44-47	47
Exkurs: Joh 6,44 - eine tautologische Paradoxie?	55
Joh 6,60-66	57
Joh 6,67-71	61
Der Gedanke der göttlichen Bewahrung in Joh 6	62
Zusammenfassung	64
B. Johannes 10	69
Einführende Bemerkungen	69
Joh 10,1-5	71
Joh 10,16	75
Joh 10,26-29	80
Der Gedanke der Bewahrung in Joh 10	84
C. Zwischenergebnis	87
IV.Hauptteil	
Die Heilsteilhabe der Jünger	89
A. Der Jüngerbegriff im Johannes-Evangelium	89
Einleitende Überlegungen	89
Der doppelte Begriff von μαθητῆς Ἰησοῦ	91
οἱ δώδεκα im Johannes-Evangelium	94
B. Jüngerschaft und Erwählung	95
Die Jünger als Erwählte	95
a) Joh 15,16 im Kontext	95
b) Joh 15,19	99
Exkurs: Die Wendung εἶναι ἐκ	100
c) Joh 13,18	101
d) Joh 6,70	102
Der Fall des Judas	104
Erwählung und Berufung	116
Erwählung und Bewahrung	119

C. Gabe und Aufgabe des Jünger-Seins	120
Das neue Sein der Jünger	120
Die Aufgabe der Jünger	121
D. Zwischenergebnis	126
V.Hauptteil	
Die Heilsverschlossenheit der 'Juden'	127
A. Der Begriff οἱ Ἰουδαῖοι im Johannes-Evangelium	127
B. Johannes 8	129
Joh 8,23	130
Joh 8,37-47	132
a) Der Gang der Argumentation	133
b) Der erste Schritt der Argumentation	135
c) Der zweite Schritt der Argumentation	137
d) Der Teufel als der 'Vater' der 'Juden'	139
Exkurs: Joh 8,44 als Problem für die heutige Theologie	142
e) Das Hören des göttlichen Wortes	143
C. Johannes 12,37-43	148
Joh 12,37-38	150
Joh 12,39-41	152
Joh 12,42-43	160
D. Zwischenergebnis	164
VI.Hauptteil	
Prädestination, menschliche Verantwortlichkeit und menschliche Freiheit	165
A. Vorbemerkung: Das Problem	165
B. Menschliche Verantwortlichkeit und Prädestination	166
C. Menschliche Freiheit und Prädestination	169
VII.Hauptteil	
Prädestination und Universalismus	172
Joh 1,7.9 und Joh 1,11-13	172
Joh 6,45; Joh 12,32; Joh 5,23a; Joh 3,26c; Joh 12,19; . Joh 17,21	173
Joh 17,21ff.; Joh 14,31	174

	Seite
Der qualitative κόσμος-Begriff	177
Das offene Problem	180
Ergebnis	183
Anmerkungen	185
Zur Einführung	185
Zum I.Hauptteil	186
Zum II.Hauptteil	193
Zum III.Hauptteil	196
Zum IV.Hauptteil	208
Zum V.Hauptteil	218
Zum VI.Hauptteil	228
Zum VII.Hauptteil	229
Literaturverzeichnis	232
A. Textausgaben	232
B. Hilfsmittel	232
a) Lexika	232
b) Konkordanzen	232
c) Grammatiken	233
C. Kommentare	233
D. Sekundärliteratur (Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel)	235

E i n f ü h r u n g

Die Frage, ob und in welcher Gestalt im Johannes-Evangelium der Gedanke einer göttlichen Prädestination der Menschen vorliegt, ist nicht neu.

In der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Johannes-Evangelium erfreut sich das Thema 'Prädestination' derzeit allerdings keiner besonderen Aufmerksamkeit. Fast alle neueren Auslegungen stellen zwar an verschiedenen Stellen des Vierten Evangeliums prädestinatianische Aussagen fest oder sprechen zumindest von Aussagen, "die einen 'prädestinatianischen' Eindruck erwecken, d.h. die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinde Jesu auf eine göttliche Vorherbestimmung zurückzuführen scheinen" ¹. Im allgemeinen wird diesem Sachverhalt jedoch nur eine geringe Bedeutung beigemessen und den so konstatierten prädestinatianischen Aussagen für das Gesamtverständnis des Evangeliums in der Regel nur eine untergeordnete Relevanz zuerkannt, sofern sie überhaupt näher bedacht werden. Dies zeigt sich bereits darin, daß es nur wenige Untersuchungen gibt, die die Frage der Prädestination im Johannes-Evangelium eigens thematisieren. Die meisten Ausleger beschränken sich darauf, im Zusammenhang der Exegese solcher Textstellen, deren prädestinatianischer Charakter nicht von der Hand zu weisen ist, sogleich hinzuzufügen, daß Johannes selbstverständlich auch die freie Selbstentscheidung und -bestimmung des Menschen kenne.

Die vorliegende Arbeit will demgegenüber aufzeigen, daß dem Gedanken der göttlichen Vorherbestimmung der Menschen im Johannes-Evangelium eine erheblich größere Bedeutung zukommt als weithin



angenommen wird, ja daß es sich hier um einen Grundgedanken johanneischer Theologie handelt, ohne den das Johannes-Evangelium kaum angemessen verstanden werden kann.

Es ist allerdings richtig, daß das prädestinatianische Denken des Vierten Evangelisten nur an relativ wenigen Stellen explizit zum Ausdruck kommt; "eine den Gesetzen der Logik genügende Prädestinationslehre entfaltet der Evangelist nicht"². Der Gedanke der göttlichen Prädestination bestimmt das Johannes-Evangelium vielmehr implizit. Er tritt vor allem in den Streitgesprächen und den Reden Jesu mit wechselnder Deutlichkeit hervor; je nach dem Zusammenhang lassen sich dabei unterschiedliche Perspektiven und Akzente erkennen.

Es stellt sich somit die Aufgabe, die prädestinatianischen Aussagen des Johannes-Evangeliums zu sammeln, zu ordnen und theologisch auszuwerten. Dies soll im folgenden versucht werden.

Begrenzung der Themenstellung

Der begrenzte Raum, der für diese Arbeit zur Verfügung steht, macht eine Eingrenzung der Untersuchung der johanneischen Prädestinationsgedankens in mehrfacher Hinsicht erforderlich.

Auf eine Erörterung der möglichen Herkunft bzw. der religionsgeschichtlichen Abhängigkeiten des Prädestinationsgedankens bei Johannes muß aus Platzgründen verzichtet werden. Es kann hier nur auf bereits vorliegende Arbeiten verwiesen werden³.

Die folgenden Untersuchungen beschränken sich weiterhin im wesentlichen auf den Text des Johannes-Evangeliums. Nur in wenigen Ausnahmen kann die übrige johanneische Literatur berücksichtigt werden. Auch innerhalb des Johannes-Evangeliums ist es nicht möglich, jede einzelne Textstelle, die zur Bestim-

mung der Gestalt und der besonderen Kennzeichen des prädestinarianischen Denkens des Evangelisten beiträgt, anzuführen und mit derselben Ausführlichkeit zu besprechen. Nur für einige ausgewählte Abschnitte, die für den johanneischen Prädestinationsgedanken besonders relevant erscheinen, können detaillierte Einzelauslegungen durchgeführt werden; an anderen Stellen müssen knappe Interpretationsansätze oder kurze Hinweise bzw. Anmerkungen genügen.

Eine solche Vorgehensweise birgt natürlich die Gefahr, eklektisch zu verfahren und Aussagen isoliert von dem Argumentationszusammenhang, in dem sie stehen, auszulegen. Diese Gefahr besteht freilich für jede eher systematisch ausgerichtete neutestamentliche Untersuchung, und sie läßt sich durch eine sorgsame Berücksichtigung der jeweiligen Kontexte und des übergreifenden Argumentationsverlaufes zufriedenstellend eingrenzen.

Speziell im Fall des Johannes-Evangeliums kommen bei jeder Auslegung des Textes die zahlreichen, vielfach ungelösten und in der neutestamentlichen Wissenschaft deshalb entsprechend umstrittenen literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Fragen erschwerend hinzu. Auf eine grundsätzliche Erörterung dieser Fragen muß im Rahmen der vorliegenden Arbeit verzichtet werden.

Es sei jedoch angemerkt, daß die folgenden Untersuchungen die Annahme mehrerer unterschiedlicher und mehr oder weniger deutlich voneinander abzugrenzender Redaktionsschichten nicht zugrundelegt, sondern ihr eher skeptisch gegenübersteht. Es soll vielmehr zunächst davon ausgegangen werden, daß das Johannes-Evangelium in seiner uns heute vorliegenden Gestalt im wesentlichen von einer Hand stammt⁴. Das Vorhandensein späterer Zusätze und Glossen ist damit keineswegs von vornherein ausgeschlossen, sondern stets als Möglichkeit im Auge zu behalten⁵.

Vorgehensweise

Der Prädestinationsgedanke im Johannes-Evangelium soll in mehreren Schritten untersucht werden.

Im I.Hauptteil werden zunächst die Positionen einiger neuerer Ausleger zu Vorhandensein und Gestalt eines Prädestinationsgedankens im Johannes-Evangelium skizziert; dadurch soll das Spektrum der in dieser Frage vertretenen Auffassungen aufgezeigt und zugleich die Fragestellung der Arbeit präzisiert werden als eine Frage nach dem johanneischen Glaubensbegriff. Der II.Hauptteil benennt einige allgemeine Beobachtungen zu πιστεύειν im Johannes-Evangelium und erörtert grundlegende Aspekte des Begriffs des Glaubens im Rahmen der johanneischen Theologie. Dies wird im III.Hauptteil mit Hilfe der Einzelauslegung verschiedener Stellen aus Joh 6 und Joh 10 weiter ausgeführt und exegetisch begründet; dabei geht es vor allem darum aufzuzeigen, daß der Glaube im Johannes-Evangelium als eine Gabe Gottes an den Menschen verstanden ist und dies den Gedanken einer doppelten göttlichen Prädestination unmittelbar impliziert. In den beiden folgenden Abschnitten werden die beiden Seiten des Prädestinationsgedankens im einzelnen entfaltet: Im IV.Hauptteil der Gedanke der göttlichen Erwählung der Jünger zur Heilsteilhabe; im V.Hauptteil der Gedanke der von Gott verfügten Heilsverschlossenheit der 'Juden' (unter besonderer Berücksichtigung von Joh 8 und Joh 12,37-43). Der VI.Hauptteil setzt sich mit dem Verhältnis zwischen Prädestination und menschlicher Verantwortlichkeit sowie zwischen Prädestination und menschlicher Freiheit im Johannes-Evangelium auseinander. Im VII. Hauptteil werden schließlich eine Reihe universalistischer bzw. universalistisch erscheinender Aussagen im Johannes-Evangelium angesprochen und untersucht, ob und in welcher Weise sie mit den klaren Prädestinationsaussagen zu verein-

baren sind.

Hinweis

Für den Evangelisten haben, wie im Verlauf der Arbeit deutlich werden wird, die Begriffe ὁ κόσμος und οἱ Ἰουδαῖοι eine sehr präzise und spezielle Bedeutung. Aus diesem Grund werden die Begriffe 'Welt' und 'Juden' in dieser Arbeit in Anführungszeichen gesetzt.

I. Hauptteil

Positionen der Ausleger

Das breite Spektrum der Auffassungen, die bei der Beurteilung des Prädestinationsgedankens im Johannes-Evangelium gegenwärtig vertreten werden, soll durch die folgende Darstellung einiger markanter Positionen neuerer Ausleger sichtbar gemacht werden¹.

Rudolf Schnackenburg

Ausgangspunkt des Exkurses "Selbstentscheidung und -verantwortung, Prädestination und Verstockung" von R. Schnackenburg in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium² ist die Feststellung, daß sich im Johannes-Evangelium immer wieder Aussagen finden, die "die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinde Jesu auf eine göttliche Vorherbestimmung zurückzuführen scheinen"³. Ihnen stehen nach R. Schnackenburg aber andere Aussagen gegenüber, die " - sogar sehr kräftig - dem Menschen die Entscheidung zum Glauben abverlangen und ihm die Verantwortung für eine ungläubige Ablehnung des göttlichen Gesandten nicht abnehmen, und diese Aussagen stehen zum Teil in unmittelbarer Nachbarschaft zu den 'prädestinarianischen' und Verstockungs-Aussagen"⁴.

Unter besonderer Berücksichtigung von Joh 6 ergibt sich nach Auffassung von R. Schnackenburg folgendes Bild: Einerseits ist der Glaube an Jesus Christus als eine Gabe Gottes verstanden, und Menschen können ohne den (inneren) Zug des Vaters nicht zu Jesus kommen⁵; andererseits ist es ein vorherrschender Zug im Johannes-Evangelium, daß der Mensch "sich zum Glauben an Jesus

Christus entscheiden [muß]"⁶. Als "Forderung an den Menschen"⁷ ist der Glaube "unlöslich mit der moralischen Gesamthaltung des Menschen verbunden"⁸ und "für Joh wirklich eine vom Menschen aufzubringende Haltung, das Grunderfordernis für die Heilserlangung, und es besteht für ihn kein Zweifel daran, daß es für jeden Menschen bei gutem Willen möglich ist, an Jesus zu glauben"⁹. R.Schnackenburg sieht also im Johannes-Evangelium "zwei Reihen von Aussagen, von denen die eine die Selbstverfügung des Menschen und die andere die göttliche Bestimmung zum Inhalt hat"¹⁰. In Anbetracht dieses Tatbestandes konstatiert er ein "Paradox der Gnadenlehre"¹¹.

Was zunächst paradox oder gar als ein Widerspruch erscheinen mag, erklärt sich nach R.Schnackenburg jedoch "aus der theologischen Blickweise des Evangelisten"¹² und aus seiner konkreten geschichtlichen Situation. Er und seine Gemeinde stehen vor dem Rätsel des Unglaubens der 'Juden', "inmitten einer ungläubigen Umwelt, unter dem Druck von Angriffen und Nachstellungen"¹³. Um die "dunkle Tatsache des Unglaubens" verständlich zu machen, nimmt der Evangelist prädestinatianische Vorstellungen auf¹⁴. Damit stehen aber der Gedanke der göttlichen Vorherbestimmung und der Gedanke der menschlichen Willensfreiheit für den Evangelisten - so R.Schnackenburg - theologisch "nicht auf der gleichen Ebene: "Glauben als Entscheidung steht ihm nach dem Anruf des eschatologischen Offenbarers fest; zu der Einsicht aber, daß Gott selbst den Menschen 'ziehen' und zu Jesus hinführen muß, kommt er durch die Reflexion über den Unglauben"¹⁵. Der Unglaube wird zugleich auch "aus moralischer Verschuldung erklärt"¹⁶. Von hier aus ist auch die "moralische Deklassierung der Ungläubigen bzw. Irrgläubigen" zu verstehen; wegen ihrer Bindung "an die geschichtliche Lage und Denkungsart der damaligen Christen" kommt ihr aber nach R.Schnackenburg "nicht das

gleiche theologische Gewicht wie der Beurteilung des Glaubens selbst als dem Menschen mögliche und von ihm sittlich geforderte Entscheidung [zu]"¹⁷. Der Evangelist denkt jedenfalls "nicht an eine absolute Reprobation einzelner Menschen"¹⁸. Denn "trotz der die Gesamtheit der ungläubigen Juden treffende Verstockung ist es den einzelnen dennoch nicht unmöglich, zum Glauben zu kommen"¹⁹.

Das spannungsvolle Nebeneinander von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Willensentscheidung zum Glauben findet sich nach R.Schnackenburg freilich nicht nur bei den Aussagen über eine von Gott gewirkte Verblendung und Verstockung der 'Juden', sondern auch bei den Aussagen, die von der Erwählung der Jünger sprechen. Ist zwar bei den Erwählungsaussagen "die Initiative Jesu hervorgehoben"²⁰ und "eine Prädestination der Menschen, die zu Jesus und seiner Glaubensgemeinde gehören, .. unverkennbar"²¹, so hält der Evangelist jedoch "faktisch .. auch hier an der verantwortlichen Entscheidung des Menschen fest"²².

Die Position von R.Schnackenburg läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Daß es "das Zusammenwirken von Gott und dem Menschen beim Zustandekommen des Glaubens" gibt, steht für ihn ohne jeden Zweifel fest; "Glauben [ist] ohne Gottes 'Ziehen', also seine dem Menschen zuvorkommende Gnade, [nicht] möglich .., und dennoch [wird] dem Menschen die eigene Entscheidung nicht erspart"²³. Doch "wie Gottes Vorherbestimmung und die Glaubensentscheidung des Menschen zusammenwirken", bleibt letztlich ein Geheimnis²⁴.

So läßt sich nach R.Schnackenburg ein strenger und konsequent gedachter Prädestinationsgedanke im Johannes-Evangelium nicht erkennen: "Von einer Festsetzung von Ewigkeit her, nach der

Gott die Menschen von vornherein in zwei Klassen - Gute und Böse, Erwählte und Verworfenen - eingeteilt hätte, hören wir bei Johannes nirgends etwas. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß wir hart an den Rand einer solchen Vorstellung geführt werden" ²⁵.

Ähnliche Positionen: J.Blank, J.Riedl, R.E.Brown

Die von R.Schnackenburg vertretene Auffassung des mehr oder weniger spannungsvollen Nebeneinanders des Gedankens einer göttlichen Vorherbestimmung der Menschen und des Gedankens der freien menschlichen Glaubensentscheidung findet sich in ähnlicher Weise auch bei einer Reihe anderer Ausleger und ist - wenn man das so pauschal sagen darf - weithin charakteristisch für die römisch-katholische und die anglikanische Exegese. Ausleger wie B.F.Westcott, J.H.Bernard, E.C.Hoskyns, R.H.Lightfoot, R.E. Brown, J.Blank und J.Riedl sprechen ebenfalls von der Notwendigkeit des Zusammenwirkens von göttlichem und menschlichem Wollen und Handeln bei der Heilserlangung; dementsprechend sehen sie im Johannes-Evangelium keinen eigentlichen Prädestinationsgedanken vorliegen.

Mit besonderem Nachdruck heben J.Blank und J.Riedl für das Johannes-Evangelium die freie menschliche Willensentscheidung hervor: Der Mensch ist durch Jesus Christus aufgerufen (und dazu in der Lage!), "das dargebotene Heil Gottes .. auch wirklich zu ergreifen, Gottes Wahrheits-, Liebes- und Rettungsangebot durch den Glauben sich anzueignen" ²⁶. Beide greifen dabei auf eine Aussage von Hieronymus zurück: "Gott will die freie Antwort des Menschen; es scheint ihm, menschlich gesprochen, etwas daran zu liegen, ihm Freude zu bereiten, wenn der Mensch auf die sich zuerst hingebende Liebe Gottes mit seiner Liebe antwortet. Gott

will dem Menschen das 'Verdienst des Glaubens' nicht nehmen. Der Mensch soll, obgleich ihm alles geschenkt ist, an seinem Heil 'mitwirken' durch den Jesu Wort annehmenden, bewahrenden und bewährenden Glauben" ²⁷.

R.E.Brown will die prädestinatianischen Aussagen im Johannes-Evangelium (auch) auf dem Hintergrund der neutestamentlichen Theologie insgesamt verstehen. Im Zusammenhang seiner Auslegung von Joh 6,37 bemerkt er: "The NT often gives its explanation on a simplified level wherein all happenings are attributed to divine causality without any sharp distinction between primary and secondary causality. ... With all John's insistence on man's choosing between light and darkness, it would be nonsense to ask if the evangelist believed in human responsibility. It would be just as much nonsense to doubt that, like the other biblical authors, he saw God's sovereign choice being worked out in those who came to Jesus" ²⁸.

Wilhelm Wilkens

In seinem Buch "Zeichen und Werke" befaßt sich W.Wilkens im XI.Kapitel unter der Überschrift "Die prädestinatianische Begründung des Glaubens" mit den prädestinatianischen Aussagen des Johannes-Evangeliums ²⁹, die nach seiner Auffassung besonders "für den Redestoff bezeichnend sind" ³⁰. Ähnlich wie R. Schnackenburg kommt er bei seiner Untersuchung "der theologischen Struktur, die den prädestinatianischen Aussagen zugrunde liegt" ³¹, zu dem Ergebnis, daß "die prädestinatianischen Aussagen des Evangeliums .. nicht in einem prinzipiellen Determinismus [gründen]" ³². Denn für sie ist ihre jeweilige aktuelle geschichtliche Bezogenheit zu berücksichtigen.

Im einzelnen nennt W.Wilkens dafür drei Argumente: Für die prädestinatianischen Aussagen des Johannes-Evangeliums ist erstens

"ihr Antwort-Charakter [bezeichnend]"³³; sie antworten auf die durch ein konkretes Faktum hervorgerufene "Frage, warum die Juden dem Werk Jesu keinen Glauben schenken"³⁴. - "Zweitens stellen die prädestinatianischen Aussagen nicht vor ein unabänderliches Schicksal. Ihnen eignet vielmehr die Funktion, den Offenbarungscharakter des Werkes Jesu zu unterstreichen: Der Glaube ist nicht ein verfügbares Etwas, keine menschliche Möglichkeit, sondern er ist 'gegeben', Geschenk Gottes. ... Der Glaube vollzieht sich aber auf dem Boden der Geschichte. In der Begegnung mit dem Christus und in seiner Nachfolge muß es sich erweisen, wer sein ist und wer nicht"³⁵. - "Drittens ist im 4. Evangelium die Entscheidung des Menschen gegen den Anspruch Jesu wirklich Schuld"³⁶. Das Wesen des Menschen liegt "in einer gewissen 'Prädisposition' begründet"³⁷, denn "die aktuelle Entscheidung des Menschen [steht] schon immer sozusagen in einer 'Tradition'. Die Welt hat sich immer schon gegen das Licht entschieden .., und diese Entscheidung, die sie von jeher vollzogen hat, wird vor dem Christus nur offenbar"³⁸. Der Dualismus des Johannes-Evangelium ist dennoch kein kosmologischer, sondern "ein aktueller"³⁹, und deshalb ist auch "der Heilsuniversalismus des Evangeliums kein Fremdkörper in ihm, sondern gehört ihm genuin zu"⁴⁰.

Auch die in Joh 12,37-41 thematisierte Verstockung hält W. Wilkens für "nicht deterministisch begründet"⁴¹. Denn diese Verse sind "an der Geschichte orientiert"⁴². Die Verstockung ist nur die Konsequenz dessen, daß "die Offenbarung des Christus von jeher auf das Nein des Menschen [trifft]"⁴³.

Schließlich hebt W. Wilkens die Bedeutung der prädestinatianischen Aussagereihen für die johanneische Ekklesiologie hervor⁴⁴. "Für diese ist das - exklusiv gefaßte - Gebot der Bruderliebe in der Scheidung der Jünger von der Welt charakteristisch"⁴⁵. Die Sendung Jesu ist freilich eine universale. Deshalb ist auch die

"Sammlung des Jüngerkreises in der Scheidung der Welt .. nicht deterministisch orientiert, sondern erfährt ihre christologische Begründung in der Stunde der Verherrlichung Jesu"; sie "stellt nicht die Universalität des Heilswillens Gottes und der Sendung der Jünger in Frage. Vielmehr erfahren sie sich gerade in ihrer Sendung in die Welt von dieser geschieden. Die prädestinatianischen Aussagen verleihen dieser sich vollziehenden Scheidung offenbarungstheologisches Gewicht. Unter dem Hören des Wortes Jesu erfährt sich der Mensch vom Vater 'gezogen', oder aber er tritt unter das Gericht" ⁴⁶.

Rudolf Bultmann

R. Bultmann widmet in seiner "Theologie des Neuen Testaments" dem johanneischen 'Determinismus' einen eigenen Paragraphen ⁴⁷. Er beginnt mit der Feststellung, daß die gnostische Sprache des Johannes-Evangeliums den Eindruck erwecke, "als ob die Menschheit in zwei Klassen zerfiele, deren jede durch die ihre eigene Natur von vornherein in Wesen und Schicksal bestimmt ist" ⁴⁸. Im Anschluß an die Zusammenstellung einiger prädestinatianisch klingender Aussagen und Formulierungen stellt er dann jedoch exklamatorisch fest: "Aber Jesu Forderung des Glaubens ergeht doch an alle!" ⁴⁹.

Daß es sich um eine solche Forderung handelt, die den Charakter eines 'Rufes zur Entscheidung' hat, geht nach R. Bultmann aus den zahlreichen partizipialen Konstruktionen sowie den ἔάν - und den ἔάν μή - Formulierungen hervor; sie geben jeweils die Bedingung für den Empfang einer Verheißung (mit der eine Drohung parallel gehen kann) an ⁵⁰.

Die Forderung des Glaubens ergeht mit dem Kommen des Sohnes, des Lichtes in die Welt. "Vor dem Kommen des Lichtes war die ganze 'Welt' in der Finsternis, im Tode" ⁵¹; alle Menschen waren blind ⁵², alle standen "unter dem Zorn Gottes" ⁵³.

"Durch die Begegnung mit dem Offenbarer [wird] das nichtige Sein als solches in die Frage gerufen" ⁵⁴; der Mensch kommt zum Glauben in seiner Entscheidung und Antwort auf den Ruf des Offenbarers, in dem "sich ihm die Möglichkeit [eröffnet], anders zu sein" ⁵⁵. Denn mit dem Kommen des Lichtes wird jeder einzelne "danach gefragt, ob er derselbe - d.h. in seinem alten Sein - bleiben will oder nicht. Indem er sich im Glauben oder Unglauben entscheidet, wählt er entweder sein eigentliches Sein, oder er legt sich auf sein nichtiges Sein fest" ⁵⁶.

Mit dieser Frage des Offenbarers und der jeweiligen Entscheidung des Einzelnen, aber erst mit ihr, geschieht eine Scheidung der Menschen ⁵⁷; in der "Entscheidung des Glaubens oder des Unglaubens konstituiert sich definitiv das Sein des Menschen, und erst jetzt erhält sein Woher seine Eindeutigkeit" ⁵⁸.

Die prädestinationistischen Formulierungen besagen deshalb lediglich, "daß die Entscheidung des Glaubens nicht eine Wahl zwischen innerweltlichen Möglichkeiten ist, die aus innerweltlichen Motiven entspringt, und daß sich der Glaubende vor Gott auch nicht auf seinen Glauben berufen kann. Er hat seine Sicherheit nie in sich, sondern immer nur in Gott" ⁵⁹. So hat auch der Dualismus des Johannes-Evangeliums nicht den Charakter eines prädestinationistischen Dualismus; er ist vielmehr ein "Entscheidungs dualismus" ⁶⁰, denn Jesu Worte sind nichts anderes als "Einladung und Ruf zur Entscheidung" ⁶¹.

Siegfried Schulz

S.Schulz, der sich in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium in vielen Punkten der Auslegung von R.Bultmann anschließt, aber vielleicht noch etwas deutlicher als dieser das Vorhandensein des Gedankens "eine(r) göttliche(n) Vorherbestimmung zum Heil

oder Unheil des Menschen" bestätigt ⁶², spricht ebenfalls von einer Glaubensentscheidung des Menschen "angesichts der Verkündigung der Botschaft" ⁶³. Er versteht diese Glaubensentscheidung jedoch als den sichtbaren Ausdruck dessen, daß Gott diesen Menschen zur Zugehörigkeit zu sich bestimmt hat. "Nach Johannes kann der Mensch selbst nicht wählen, sondern der Geist als Bestimmung seines Daseins kann ihm nur widerfahren. Er kann ihn nur als göttliches Geschenk empfangen" ⁶⁴.

Ein besonderer Akzent liegt bei S.Schulz auf der Betonung des Zusammenhangs zwischen göttlicher Vorherbestimmung und der Sendung des Sohnes. Nach seiner Auffassung "bedingen sich Sendungschristologie und Prädestination gegenseitig; diese typisch johanneische Prädestination wirft den Menschen nicht auf eine metaphysische Entscheidung vor aller Zeit zurück, sondern sie ereignet sich in der eschatologischen Freiheit der Entscheidung des Einzelnen angesichts der Verkündigung des Christus" ⁶⁵. Entsprechend hält er "das prädestinatianische Kirchenverständnis .. [für] unverkennbar. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde ist .. als ein absolutes Gnadengeschenk verstanden" ⁶⁶.

Alf Corell

A.Corell befaßt sich im sechsten Kapitel seines Buches "Consummation Est. Eschatology and Church in the Gospel of St.John" eingehend mit dem Gedanken der Erwählung im Johannes-Evangelium ⁶⁷. Zunächst gibt er einen Überblick über die Geschichte der Auslegung zum johanneischen Erwählungsgedanken und entfaltet im Anschluß daran seine eigene Interpretation. Nach seiner Auffassung besteht kein Zweifel daran, daß das Johannes-Evangelium einen klaren Erwählungsgedanken aufweist, und er hält ihn für "an integral part of both Church and eschatology in the Fourth Gospel" ⁶⁸.

Nach A.Corell kommt Erwählung in der Art der Verbundenheit der Jünger mit Jesus, dem Erwählten Gottes, zum Ausdruck: "The union between the disciples and Christ is never dependent on their own choice but on that of their Lord. Faith is not the result of man's work or merit, but a gift of god. On the other hand, unbelief reveals those who are not chosen or who have despised and rejected their election"⁶⁹. Es besteht dabei ein enger Zusammenhang zwischen Erwählung und Taufe.

Zunächst zitiert und kommentiert A.Corell eine Reihe von Textstellen, die unmittelbar von Erwählung sprechen⁷⁰. Daneben gibt es nach seiner Sicht aber noch weitere Abschnitte, hinter denen sich der Gedanke der Erwählung verbirgt; zu ihnen gehören insbesondere jene, in denen die Wendung 'Geboren-Sein aus Gott' (Joh 1,12f.) und dazu synonyme Wendungen begegnen⁷¹. Das 'Geboren-Sein aus Gott' und der Glaube "are both a gift of God independent of any human merit and cannot actually be separated from one another. That the 'birth of God' is some kind of reward, a power given to those who already believe, is as unthinkable as to believe that 'the birth from above' (Baptism) is an asset and a way to salvation for man regardless of his belief"⁷². Wenn in Joh 3,3-7 das 'Geboren-Sein von oben her' bzw. das 'Geboren-Sein aus Wasser und Geist' als die Vorbedingung für den Glauben erscheint, während in Joh 1,12-13 das neue Leben als die Konsequenz des Glaubens verstanden ist, so findet dieser scheinbare Widerspruch seine Erklärung darin, "that St John thinks theologically, not chronologically, about the spiritual life of man"⁷³.

Die Texte, die von einem 'Geboren-Sein von oben' oder ähnlichem sprechen, verweisen nach A.Corell unmittelbar auf die Taufe, "which is in itself a gift of God, but which can only be received and kept by man in faith. Thus Baptism is an elective action on the part of God and faith is man's possibility of realizing his right to become a child of God"⁷⁴.

Ihr Erwählt-Sein, das 'Geboren-Sein aus Gott' bzw. die Taufe läßt die Jünger aber - so A.Corell - nicht ohne persönliche

Verantwortung⁷⁵. "They are pledged to live the life of the elect, the life of faith and love"⁷⁶.

Signifikant ist es für A.Corell, daß sich alle Texte, die die Erwählung thematisieren, in ausgeprägt 'kirchlichen' Zusammenhängen finden. "From this it may be concluded that it is in the Church that Jesus gathers together his elect"⁷⁷. Der johanneische Erwählungsgedanke ist deshalb nach seiner Auffassung nur auf dem Hintergrund der johanneischen Ekklesiologie zu verstehen: "the election to the membership in the Church, which according to the Fourth Gospel is identical with Baptism, is thus one with the election to eternal life"⁷⁸. Somit gilt auch: "Real faith, faith in the glorified Christ, is only possible in the Church"⁷⁹; nur in der Kirche können die Erwählten den mit ihrer Erwählung verbundenen Frieden in der Gegenwart und die Hoffnung auf die eschatologische Vollendung in der Zukunft erfahren⁸⁰.

Die Kirche, in die Jesus ständig neue Jünger erwählt und versammelt, ist schließlich auch "the instrument whereby which he is to win all mankind. For this is the deepest significance of the election: God chooses the few that by them he may redeem many"⁸¹.

Der johanneische Erwählungsgedanke ist nach A.Corell damit allerdings weder streng prädestinationistisch noch universalistisch. Denn der Mensch kann seine Erwählung auch negieren, d.h. abweisen. Dies zeigt sich an dem Anstoß, den Menschen, insbesondere die 'Juden', an Jesu Wort und Werk nehmen⁸². "By a forceful emphasis on the thought of God's election and the consequent 'offence', St John has attempted to solve the problem of unbelief. ... The idea of election gives emphasis to the Church's conviction that she is the true Israel. ... Thus the tension

between faith and unbelief, election and 'offence', is to continue until the end of time when God will gather all his elect in the world of fulfilment" ⁸³.

Charles Kingsley Barrett

C.K.Barrett erörtert die Frage nach dem Vorhandensein und der Gestalt eines Prädestinationsgedankens im Johannes-Evangelium an verschiedenen Stellen in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium sowie in seinem Aufsatz "The Dialectical Theology of St.John". Seine Position läßt sich in der Regel nur aus knappen Bemerkungen im Zusammenhang der Auslegung einzelner Verse entnehmen; dies ist vielleicht auch der Grund, weshalb sich kein ganz kohärentes Bild ergibt.

In der Einleitung seines Kommentars stellt C.K.Barrett zunächst fest, daß im Johannes-Evangelium eine Spannung zwischen Prädestination und menschlichem Wählen vorliegt; der Evangelist erwecke zuweilen den Eindruck "that the world is divided into two groups, those who when the light shines come to the light, and those who avoid the light" ⁸⁴. - "The distinction between the two groups appears to exist before they are confronted with Christ himself" ⁸⁵, und der Evangelist "seems to imply that the predestined groups of righteous and sinners must ever remain what they are" ⁸⁶. Aber, so bemerkt C.K.Barrett dann, "his language is crossed by the belief that Jesus took away the sin of the world, and that none who comes to him will be rejected by Christ" ⁸⁷. Dabei gilt freilich, daß Glaube und Gotteskindschaft bei Johannes letztlich ein Geschenk Gottes durch Jesus Christus sind ⁸⁸; daß ein Mensch zu Jesus Christus kommt und dadurch des ewigen Lebens teilhaftig wird, ist nur durch eine göttliche Initiative möglich ⁸⁹.

Die Spannung zwischen göttlicher Vorherbestimmung und freier Selbstentscheidung des Menschen, neben die noch die Spannung zwischen Prädestination und Universalismus tritt⁹⁰, ist nach C.K.Barrett "of course not peculiar to John but is a characteristic of New Testament Theology as a whole"⁹¹. Die prädestinarianische Lehre des Johannes hat nach seiner Auffassung "a threefold background and origin: the Old Testament, where the doctrine of election is central; Hellenistic religion ...; and the primitive faith ..."⁹².

In seinem Aufsatz "The Dialectical Theology of St.John" führt C.K.Barrett für den johanneischen Prädestinationsgedanken weiter aus: "The fact is that John approaches the doctrine of predestination in the only tolerable way; and that way is dialectical"⁹³. Dadurch werde eine Mythologisierung bzw. eine Ver-rationalisierung des Prädestinationsgedankens, die in eine Lehre von der definitiven Erwählung und Verwerfung bzw. zu Universalismus oder Determinismus abzugleiten droht, vermieden⁹⁴.

"Predestination is in fact a dialogue between God and man, though it is one in which God, because he is God, will always have the last word"⁹⁵. Das dialogische Element - wenn ich C.K.Barrett hier richtig verstehe - besteht darin, daß der Mensch von diesem Geschehen nicht nur passiv betroffen wird, sondern aktiv an ihm teilnimmt⁹⁶.

Es ist freilich auffallend, daß von diesem dialektischen bzw. dialogischen Charakter der johanneischen Prädestinations-Vorstellung in C.K.Barretts Kommentar nicht (mehr) die Rede ist; insgesamt gewinnt man hier den Eindruck, daß C.K.Barrett doch von einem deutlichen Prädestinationsgedanken im Johannes-Evangelium ausgeht, und es verdient Beachtung, daß er über die entsprechenden Textstellen - auch wenn in seiner Auslegung der Be-

griff 'Prädestination' nicht immer explizit fällt - nicht leichtfertig hinweggeht.

Georg Richter

G.Richter konstatiert in seinem Aufsatz "Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften" das Vorhandensein klarer prädestinatianischer Aussagen im Johannes-Evangelium. Dieses Urteil steht bei ihm in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner literarkritischen bzw. redaktionsgeschichtlichen Beurteilung des Johannes-Evangeliums.

Nach seiner Auffassung hat man im Johannes-Evangelium zu unterscheiden zwischen (1) einer judenchristlichen Grundschrift, die selbst auf vorgrundschriftliche Traditionen zurückgreift, (2) dem Evangelisten, (3) einer sekundären und antidoketischen Redaktion, und schließlich (4) einer Schlußredaktion⁹⁷.

Die prädestinatianischen Aussagen des Johannes-Evangeliums weist G.Richter der literarischen Schicht des 'Evangelisten' zu; dieser habe damit die grundschriftliche Auffassung, wonach ein Mensch (durch die Taufe) selbst bestimmen kann, ob er zu der messianischen Heilsgemeinde gehören will oder nicht, kritisiert und korrigiert⁹⁸.

Die Schärfe der Prädestinationsaussagen, besonders der Verwerfungsaussagen, ist nach G.Richter von der Konfrontation des Evangelisten mit dem Judenchristentum (der Grundschrift) bestimmt, das die himmlische Herkunft und die Göttlichkeit Jesu ablehnte, aber an seiner Messianität festhielt. Der Evangelist antwortet hier also "auf die Frage .., warum nicht alle an Jesu himmlische Herkunft und Göttlichkeit glauben"⁹⁹.

Dieser Sachverhalt muß genau beachtet werden, und G.Richter hält es deshalb für wenig hilfreich, "wenn man den für unser Empfinden befremdenden prädestinatorischen Aussagen des Evangelisten

dadurch ihre (scheinbare) Anstößigkeit zu nehmen sucht und die vermeintlich gefährdete Rechtgläubigkeit des Evangelisten dadurch retten zu müssen glaubt, daß man in sie auch die Verantwortung des Menschen mehr oder weniger geschickt hineinmanövriert"¹⁰⁰. Denn "nach dem Evangelisten ist es letzten Endes Gott selber, der die an Jesus glaubende Gemeinde schafft"¹⁰¹; die Zugehörigkeit zu ihr ist eine Frage der überweltlichen Herkunft des einzelnen Menschen ¹⁰², und "die Erfüllung dieser Voraussetzung ... wird vor aller menschlichen Entscheidung und ganz unabhängig vom Menschen ausschließlich von Gott allein gewirkt, sie wird dem Menschen geschenkt"¹⁰³.

Der Glaube, in dem allein es das Heil gibt, beruht auf der "Erwählung durch Gottes völlig freie Entscheidung"¹⁰⁴. Und so gilt: "Wer Jesus als den Sohn Gottes erkennt und an ihn glaubt, offenbart dadurch, daß er - wie Jesus selbst - zur Sphäre Gottes gehört, 'aus Gott' ist. Seine Zugehörigkeit zu Gott - oder sein Gezeugtsein von oben - ist der Grund, warum er Jesus als den vom Vater gesandten Sohn erkennen kann. Wer hingegen Jesus nicht als den erkennt, als den ihn der Evangelist verkündet, offenbart dadurch, daß er 'aus dem Teufel' ist und niemals zur Sphäre oder Familie Gottes gehört hat. Denn nicht an Jesus glauben, heißt für den Evangelisten Gott selber ablehnen, der Jesus gesandt hat"¹⁰⁵.

Weil aber dieser Gedanke der göttlichen Vorherbestimmung ganz an Christus orientiert ist und auf ihn weist, ist nach G.Richter "ein starrer Prädestinationsglaube .. weder der Ausgangspunkt noch das Ziel der Verkündigung des Evangelisten. Die dualistisch-deterministische Vorstellungen stehen nur im Dienste seiner christologischen Verkündigung"¹⁰⁶. In zweiter Linie ergeben sich daraus auch ekklesiologische Konsequenzen¹⁰⁷.

Gegenüber dieser christologischen Ausrichtung der Theologie des Evangelisten und den damit verbundenen Prädestinationsaussagen weist nach G.Richter die sekundäre Redaktionsschicht eine Akzentverschiebung auf. Das leitende Interesse ist hier nicht mehr die christologische Verkündigung, sondern die Paränese, also die Frage nach den praktischen Konsequenzen für die Gemeinde; es geht nun um "das Bleiben der Gemeinde, das Bleiben im Glauben und einen entsprechenden Lebenswandel"¹⁰⁸.

Helmut Gollwitzer

Eine ganz andere Antwort auf die Frage nach dem johanneischen Prädestinationsverständnis gibt H.Gollwitzer in seinem Referat zu Joh 14,6 "Außer Christus kein Heil?".

Zunächst hebt H.Gollwitzer die im Johannes-Evangelium stattfindende "konsequente Personalisierung des Heils" in der Person Jesu Christi¹⁰⁹ und den damit einhergehenden christologischen Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch Jesu Christi¹¹⁰ hervor. Im Christusgeschehen ist der Rettungsdienst an der sich im Unheil befindlichen 'Welt' entscheidend vollbracht¹¹¹. Das Kommen eines Menschen zu Gott bzw. der Glaube an Jesus Christus ist deshalb "nicht die von einem Menschen zu erfüllende, sondern die von Gott selbst in Christus erfüllte Bedingung für Leben und Gottesgemeinschaft der Menschen ...: Wo Menschen vor Gott und mit Gott leben dürfen, da ist das Christusgeschehen der ermöglichende Grund, auch wenn sie das jetzt noch nicht erkennen"¹¹².

Im Blick auf die Frage nach dem Heil und den Bedingungen der Heilsteilhabe im Johannes-Evangelium hält H.Gollwitzer es für unbestritten, "daß wir in ihm sowohl prädestinationische wie auch konditionale Aussagen über das Anteil-Gewinnen am ewigen Leben haben"¹¹³, wobei "die konditionalen Sätze von den prädestinationischen her zu verstehen" sind¹¹⁴. Daneben sieht er aber "noch eine dritte, die universalistische Redeweise"¹¹⁵, und die-

ser mißt er - im Unterschied zur traditionellen Auslegung - entscheidende Bedeutung zu.

Nach seiner Auffassung lassen sich diese drei Redeweisen durchaus miteinander vereinbaren, "wenn man die in der abendländischen Theologie traditionelle Scheu vor der Apokatastasis verliert"¹¹⁶. Denn dann "läßt sich .. jeder der drei Redeweisen ihr Sinn zuweisen, ohne daß eine von ihnen ausgeschlossen oder vernachlässigt werden müßte: Die prädestinatianische Redeweise schließt jede vom Menschen zu leistende Bedingung aus: Glauben ist nicht menschlich zu erschwingende Möglichkeit, sondern Gottes Möglichkeit, den Menschen gegeben, wo und wann er will. Die universale Redeweise schließt den Kosmos als Ganzen, da für ihn als Ganzen das Christusgeschehen gilt, in die Wirklichkeit dieses Geschehens ein und deutet damit auch die vom Evangelium angesagte Krisis als eine Krisis auf Hoffnung. Die konditionale Redeweise gibt nicht an, was der Mensch tun muß, damit er in die Gottesgemeinschaft kommt, sondern sie gibt an, wie sich die Gottesgemeinschaft beim Menschen realisiert"¹¹⁷.

Hieraus ergibt sich für H.Gollwitzer auch, daß die Verkündigung des Christusgeschehens eine (immer noch bestehende) Einladung an Israel darstellt¹¹⁸.

Ernst Käsemann

E.Käsemann spricht das Thema des Prädestinationsgedankens im Johannes-Evangelium in seinem Buch "Jesu letzter Wille nach Johannes 17" im Zusammenhang seiner Ausführungen zu 'Christlicher Einheit' an.

Ähnlich wie für C.K.Barrett ist auch für E.Käsemann "die Spannung zwischen Universalismus und Prädestination charakteristisch"¹¹⁹. Das prädestinatianische Denken des Evangelisten, das er noch

stärker als C.K.Barrett hervorhebt, steht nach seinem Verständnis in einem unmittelbaren ursächlichen Zusammenhang mit dem ausgeprägt dualistischen Charakter des Johannes-Evangeliums¹²⁰. Dieser Dualismus zwischen der irdischen Welt und der himmlischen Welt, zwischen dem ungläubigen Kosmos und den Glaubenden, den Erwählten, den Wiedergeborenen¹²¹, hat einschneidende Konsequenzen für das christliche Leben und die Beziehung des Glaubenden zur 'Welt'¹²². Es handelt sich nach E.Käsemann dabei freilich nicht um einen radikal entfalteten oder um einen starren metaphysischen Dualismus; denn "die christliche Gemeinde erwächst unaufhörlich aus der Welt", und "Himmel und Erde stehen sich hier nicht von vornherein und unveränderlich gegenüber"¹²³. Doch ist es nach seiner Auffassung auch ungenau, "von einem Entscheidungsdualismus zu sprechen"¹²⁴. Er betont demgegenüber nachdrücklich, daß zwar "der Entscheidungscharakter von Glaube und Unglaube" nicht bestritten werden kann; "doch führt nicht unsere Entscheidung die große Scheidung der beiden Bereich herauf"¹²⁵. Vielmehr ist es das allmächtige Wort und nur dieses (!), das "die endgültige Trennung zwischen Leben und Tod, Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Gemeinde und Welt [bewirkt]"¹²⁶. Für E.Käsemann ist "nie .. entschlossener alles Heil und alles Unheil an das Hören der Botschaft geknüpft worden als in unserm Evangelium"¹²⁷. An der Reaktion auf das Wort wird deutlich, wer zu den Erwählten und zum Glauben Berufenen gehört¹²⁸: "Glaube und Unglaube bestätigen als konkrete Entscheidungen einzelner Menschen aktualisierend die bestehende Scheidung"¹²⁹. Dies muß zwar "praktisch .. immer erst herausgefunden werden", ist aber jeweils schon "theologisch und grundsätzlich entschieden"¹³⁰.

Deshalb ist letztlich auch "Objekt christlicher Liebe .. für Johannes allein, was zur Gemeinde unter dem Wort gehört oder dazu erwählt ist, also die Bruderschaft Jesu"¹³¹. - "Denn Liebe

bezeichnet im johanneischen Sinn die Gemeinschaft, die durch das Wort gestiftet und mit dem Wort bewahrt wird. Die Welt aber steht nicht in der Gemeinschaft dieses Wortes ..."¹³².

So gibt es nach E.Käsemann bei Johannes "nicht nur dies, daß man nicht glauben will, sondern auch das andere, daß man nicht glauben kann, und das eine beweist das andere. Sich für Jesus entscheiden zu können, ist göttliche Gabe und nur den Erwählten möglich, wie umgekehrt im Glauben Erwählung sichtbar und die Gabe allgemein angeboten wird"¹³³.

Roland Bergmeier

Unter den derzeitigen Auslegern des Johannes-Evangeliums betont wohl am nachdrücklichsten R.Bergmeier in seiner Dissertation "Glaube als Gabe nach Johannes" den durchgehenden prädestinationistischen Charakter des Johannes-Evangeliums¹³⁴.

Die Eindeutigkeit der prädestinationistischen Aussagen an verschiedenen Stellen des Johannes-Evangeliums¹³⁵ läßt für ihn nur die Feststellung zu: "Der Evangelist denkt prädestinationistisch"¹³⁶, und zwar im Sinne einer doppelten Prädestination. Das gilt, auch wenn das prädestinationistische Denken nicht systematisch entfaltet ist und in einer 'Lehre' formuliert vorliegt¹³⁷. Die von verschiedenen Auslegern immer wieder unternommenen Versuche, diesem unzweideutigen Sachverhalt auszuweichen, hält R.Bergmeier für exegetisch unvertretbar; denn sie führen auch seiner Auffassung "immer wieder zu Lösungen, die entweder dialektisch zurechtgelegt oder moralisch aufbereitet sind"¹³⁸.

Für R.Bergmeier ist der Glaube bei Johannes allein und ausschließlich Gottes Gabe an den Menschen. Wer diese Gabe empfängt, kommt zu Jesus und gehört zu den 'Kindern Gottes' (τέκνα θεοῦ)¹³⁹.

Doch wird diese Gabe auch verweigert, was einen definitiven Aus-

schluß vom Heil bedeutet ¹⁴⁰.

Von besonderer Bedeutung ist für R. Bergmeier in diesem Zusammenhang die Wendung εἶναι ἐκ, die bei Johannes einen prädestinatianischen Sinn hat; mit ihr wird die jeweilige Zugehörigkeit eines Menschen zu Gott oder zum widergöttlichen Bereich zum Ausdruck gebracht ¹⁴¹.

Der klare "prädestinatianische Grundzug johanneischer Theologie" ¹⁴² steht nach R. Bergmeier in einer sehr engen Verbindung mit dem ausgeprägten dualistischen Denken des Evangelisten ¹⁴³. Er spricht deshalb mehrfach auch von dem "prädestinatianisch akzentuierten Dualismus im vierten Evangelium" ¹⁴⁴.

R. Bergmeiers Hauptinteresse gilt freilich religions- und theologiegeschichtlichen Überlegungen und insbesondere dem Nachweis, daß der prädestinatianische Dualismus des Johannes-Evangeliums nicht, wie lange Zeit angenommen, von christlichem oder nicht-christlichem Gnostizismus abhängig ist ¹⁴⁵, sondern "von einer Traditionslinie her zu begreifen [ist], deren Anfänge in den Qumrantexten, die ja noch diesseits des gnostischen Bruchs stehen, sichtbar werden" ¹⁴⁶. Allerdings stammt - so sein Ergebnis - "der prädestinatianische Akzent johanneischer Theologie" ebenso wie ihr Dualismus "nicht aus unmittelbarer Berührung mit essenischer Theologie, sondern ruht auf Vermittlungsstufen, die zwar die Terminologie teilweise modifizieren, aber die Struktur des Denkens bewahren" ¹⁴⁷.

D. A. Carson

Es ist schließlich noch das Buch "Divine Sovereignty and Human Responsibility" von D. A. Carson zu nennen und dessen Position kurz zu besprechen, auch wenn diese Untersuchung die Frage des Prädestinationsgedankens im Johannes-Evangelium nur indirekt thematisiert ¹⁴⁸.

Der Titel des Buches enthält bereits die beiden Schlüsselbegriffe der Studie von D.A.Carson. Im Blick auf das Johannes-Evangelium, das er im 11. und 12.Kapitel behandelt, geht es ihm darum aufzuzeigen, daß dieses Evangelium von der Spannung zwischen göttlicher Vollmacht (divine sovereignty) und menschlicher Verantwortlichkeit (human responsibility) bestimmt ist.

Aus einer Reihe von Textstellen des Johannes-Evangeliums entnimmt D.A.Carson zunächst, daß alles Geschehen in der Vollmacht Gottes und unter seiner Kontrolle geschieht¹⁴⁹. Damit werden nach seiner Auffassung die Menschen jedoch nicht zu willenlosen Marionetten degradiert¹⁵⁰. "It is clear that divine sovereignty in no way mitigates human responsibility, while human guilt in no way contaminates divine holiness; yet the human moral choices are not fenced off from divine control"¹⁵¹.

Die menschliche Verantwortlichkeit besteht nach D.A.Carson auf mehreren Ebenen: Der Mensch trägt zunächst die Verantwortung für die universale Sündhaftigkeit der Welt und für die lähmenden Folgen der Sünde¹⁵². Weil die Menschen nicht die Ehre Gottes suchen, sondern nur sich selbst lieben, sind sie "morally incapable of belief"¹⁵³.

Der Mensch ist dann aber angesichts Gottes autoritativer Offenbarung auch dafür verantwortlich, daß er zum Glauben kommt¹⁵⁴. Denn "the Gospel of St.John is par excellence the Gospel of appeals, or rather one immense appeal"¹⁵⁵, und es schildert, daß Menschen der Aufforderung bzw. Einladung tatsächlich Folge leisten¹⁵⁶.

Der Mensch trägt ferner Verantwortung dafür, daß er im Glauben und im Gehorsam bleibt; seine Verantwortung als Glaubender besteht in einem Leben unter dem neuen Gebot der Liebe, im Tun des Guten, im Gebet. Er darf jedoch für seinen Glauben und für das, was er im Gehorsam gegen Jesus Christus tut, keine Anerkennung reklamieren¹⁵⁷.

Obwohl das Johannes-Evangelium die menschliche Verantwortlichkeit überaus starkt betont, folgt es nach D.A.Carson "nowhere .. the example of much intertestamental literature in tying to-

gether responsibility and absolute free will in the sense of power to contrary"¹⁵⁸.

Was nun die prädestinatianisch klingenden Aussagen des Johannes-Evangeliums betrifft, so dienen diese nach D.A.Carson nicht dazu, den Menschen von seiner Verantwortung zu entbinden, sondern sie stehen im Zusammenhang des Gedankens der "soteriological predestination in the fourth Gospel"¹⁵⁹. Auf dem Hintergrund der soteriologischen Prädestination ist auch der im Johannes-Evangelium ausgebildete Erwählungsgedanke zu verstehen, der in unterschiedlichen Zusammenhängen und wechselnden Formulierungen vor allem auch dort hervortritt, wo die Tatsache des Unglaubens erklärt wird¹⁶⁰. Der Gedanke, daß die Erwählung eines Menschen und sein Glaube ausschließlich auf der Gnade Gottes beruhen, hat dabei in erster Linie die Funktion, den Erwählten jede Möglichkeit und jeden Grund zum Selbstruhm zu nehmen¹⁶¹. "Merit theology is thus totally savaged"¹⁶². Dasselbe gilt in ähnlicher Weise auch für den Gedanken der Perseveranz, der Bewahrung im Glauben¹⁶³.

Das Gegenbild zur Erwählung ist die Verwerfung¹⁶⁴. Der Verwerfungsgedanke, der nach D.A.Carson mit dem Erwählungsgedanken nicht auf der gleichen Ebene steht¹⁶⁵, hat nur die Funktion "to underline the urgency of coming to faith. Moreover it assures believers that the phenomenon of unbelief, far from arguing that God has lost control, is rather a sign that God is active in judgement as well as in salvation"¹⁶⁶.

In seinen Überlegungen kommt D.A.Carson so zu dem Ergebnis: "The positive use to which John puts his teaching maximises human responsibility and God's sovereignty and grace, providing both warning and comfort"¹⁶⁷; - "the sovereignty-responsibility tension in John serves to magnify man's sin and God's grace"¹⁶⁸.

Der Glaube als Schlüssel des Prädestinationsgedankens

Allen eben dargestellten Positionen verschiedener Ausleger, so unterschiedlich sie im einzelnen auch ausfallen, ist gemeinsam, daß sie die Frage nach Gestalt und Funktion des Prädestinationsgedankens im Johannes-Evangelium in engstem Zusammenhang mit der Frage nach Wesen und Ursache des Glaubens und des Unglaubens sehen. Zu Recht betonen viele von ihnen dabei, daß speziell der Unglaube der großen Mehrzahl der 'Juden' für den Evangelisten ein besonderes Problem darstellt.

Der Glaube erweist sich damit als der Schlüssel für das Verständnis des johanneischen Prädestinationsgedankens. Entsprechend läßt sich das Thema dieser Arbeit präzisieren mit der Frage: Wie geschieht es, daß ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus kommt? Und woran liegt es, daß es einerseits Menschen gibt, die Jesu Wort und Werk glaubend zugewandt sind, und andererseits Menschen, die Jesu Wort und Werk ablehnend und ungläubig gegenüberstehen?

Die beiden grundsätzlichen Richtungen, in denen eine Antwort gesucht wird, seien hier noch einmal kurz genannt:

•Der Glaube an Jesus Christus ist eine an den Menschen gerichtete Forderung, eine "dem Menschen allein abverlangte Entscheidung und Haltung innerhalb der christlichen Heilsbotschaft"¹⁶⁹. Dieses Grunderfordernis hat ein Mensch (als Bedingung) zu erfüllen, wenn er zu Jesus Christus und dessen Glaubensgemeinde gehören will; seine Glaubensentscheidung ist seine frei zu treffende Antwort auf das in gleicher Weise und grundsätzlich allen Menschen in der Offenbarung Christi angebotene Heil¹⁷⁰.

•Der Glaube eines Menschen ist der Ausdruck und der erfahrbare Erweis seiner Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Diese Zugehörigkeit verdankt sich aber allein dem erwählenden Handeln Gottes; der Mensch hat auf die für ihn getroffene göttliche Entscheidung

selbst keinerlei Einfluß, sondern bejaht sie nur im Glauben¹⁷¹.

Die folgenden Überlegungen sollen aufzeigen, daß für die Theologie des Vierten Evangelisten das zuletzt genannte Verständnis von Glaube bestimmend ist. Zunächst ist aber noch eine Begriffsbestimmung von 'Prädestination' zu geben.

Begriffsbestimmung 'Prädestination'

In den oben skizzierten Positionen verschiedener Ausleger erscheint neben dem Begriff 'Prädestination' mehrfach auch der Begriff 'Determination'¹⁷², und häufig werden diese beiden Begriffe nahezu als Synonyme verstanden und verwendet. Einer solchen Gleichsetzung ist allerdings mit Vorsicht zu begegnen; denn sie birgt die Gefahr, den eigentlichen Kern der Frage nach dem johanneischen Prädestinationsgedanken zu verwischen.

Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit sehr genau zwischen Prädestination und Determination unterschieden. Bezeichnet Determination eine vollständige Festlegung und Vorherbestimmung allen menschlichen Denkens und Handelns, so soll demgegenüber unter Prädestination präzise die Heilsteilhabe angesichts der Christusverkündigung einerseits bzw. die Heilsverschlossenheit angesichts der Christusverkündigung andererseits verstanden werden, wobei sowohl die Heilsteilhabe als auch die Heilsverschlossenheit nicht von einer menschlichen Willensentscheidung abhängen, sondern ausschließlich in Gottes freier Setzung begründet ist, auf die der Mensch durch sein eigenes Wollen oder Handeln keinen Einfluß nehmen und die er letztlich auch nicht durchschauen kann¹⁷³.

II. Hauptteil

Der Begriff des Glaubens innerhalb der johanneischen Theologie

Aufgrund des bereits zu erkennenden engen Zusammenhangs von 'Prädestination' und 'Glaube' bzw. 'Unglaube' im Johannes-Evangelium empfiehlt es sich, der Analyse einzelner Textstellen zunächst einige grundsätzliche Beobachtungen und Anmerkungen zur Stellung, Verwendung und theologischen Bedeutung des Begriffs des Glaubens im Zusammenhang der johanneischen Theologie voranzustellen¹.

Statistische Anmerkungen

Schon das auffallend häufige Vorkommen von πιστεύειν in unterschiedlichen Zusammenhängen und Verbindungen weist auf "die eminente Bedeutung, die der Evangelist dem Glauben beimißt"². Das Verbum πιστεύειν begegnet im Johannes-Evangelium insgesamt 98 mal³; die häufigsten Konstruktionen sind dabei das charakteristische πιστεύειν εἰς mit Akkusativobjekt und der absolute Gebrauch von πιστεύειν⁴. Hinzu kommen noch zahlreiche Ausdrücke und Wendungen, die an die Stelle von πιστεύειν treten können und mit πιστεύειν weitgehend synonym verwendet sind; auf einige von ihnen wird noch im einzelnen einzugehen sein.

Auffallend ist, daß das Substantiv πίστις im Johannes-Evangelium kein einziges Mal erscheint⁵.

Glaube als Glaube an Jesus Christus

Johannes verwendet πιστεύειν präzise und differenziert. Neben dem gelegentlichen profanen Gebrauch⁶ ist πιστεύειν in aller Regel ein theologisch gefüllter Begriff und als solcher "fast ausschließlich an die Person Jesu gewiesen und gebunden"⁷. Dabei zeigt sich, daß der Evangelist einen doppelten Glaubensbegriff hat, denn er unterscheidet genau zwischen einem wahren, bleibenden Glauben und einem unechten, nicht dauerhaften Glauben⁸. Wahrer Glaube ist für Johannes Glaube an Jesus Christus als den von Gott, dem Vater, gesandten Offenbarer und an seine Botschaft. Solcher Glaube ist dabei letztlich nichts anderes als Glaube an den Vater selbst⁹.

Zu solchem wahren Glauben kommt es nach Johannes allein in der Begegnung mit Jesus Christus, durch das Sehen seiner Zeichen und insbesondere durch das Hören des von ihm verkündigten bzw. des ihn verkündigenden Wortes.

Für Johannes ist dieser Glaube zugleich ein verstehender und erkennender Glaube. "Wie alles Erkennen immer nur ein glaubendes sein kann, so kommt im Erkennen der Glaube zu sich selbst; das Erkennen ist also ein Strukturmoment des echten Glaubens"¹⁰.

'Glaube' ist ein Relationsbegriff, der die Beziehung eines Menschen zu Jesus Christus beschreibt und kennzeichnet. Keinen Zweifel läßt der Evangelist daran, daß wahrer Glaube die ganze Existenz eines Menschen entscheidend betrifft und bestimmt. Entsprechend bedeutet es eine grundlegende, radikale Veränderung der Existenz, wenn ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus kommt.

Von entscheidender Bedeutung und für die johanneische Theologie charakteristisch ist der Gedanke, daß wahrer Glaube und wirk-

liches Erkennen bzw. vollständiges Verstehen erst nachösterlich, d.h. nach Jesu Erhöhung und Verherrlichung, möglich sind.

Dies wird besonders deutlich in den Parakletsprüchen in den Abschiedsreden zum Ausdruck gebracht. Erst das erklärende und erinnernde Wirken des Geist-Parakleten (Joh 14,26), der den Jüngern nach Jesu Weggang zum Vater gesandt wird (Joh 14,16. 25; 15,26; 16,7) und den nur sie, nicht aber die 'Welt' empfangen kann (Joh 14,17), führt die zu Jesus gehörenden Jünger zu wirklichem, umfassenden Verstehen und läßt sie die Wahrheit in ihrer ganzen Fülle erkennen, die sie zuvor nicht hätten ertragen und erfassen können (Joh 16,12f.)⁴¹. Der Gedanke, daß sich den Jüngern erst nach Ostern volles und echtes Verstehen erschließt, findet sich freilich auch an einer Reihe anderer Stellen im Johannes-Evangelium, so etwa in Joh 16,25-32⁴².

Daß Jesus und seine Botschaft erst nach seinem Fortgehen zum Vater und erst durch seine nachösterliche Gegenwart im Wirken des Geistes von seinen Jüngern wirklich verstanden werden kann, hat nun - auf der Grundlage der Beobachtung, daß "πιστεύειν" und "γινώσκειν" nicht als Stufen unterschieden werden [können]⁴³ - notwendig zur Konsequenz, daß auch erst dann Glauben im eigentlichen, vollen Sinn möglich ist: "Verstehender Glaube ist erst die Gabe des Geistes, und der Geist kommt erst nach Jesu Weggang"⁴⁴. Das heißt dann nichts anderes als: Erst nachösterlich wird den zu Jesus gehörenden Menschen die Heilsgabe Gottes an sie wirklich und in vollem Umfang erschlossen; erst dann sind sie in umfassenden Sinne der Heilsgabe teilhaftig⁴⁵.

Glaube und Leben

Charakteristisch für den johanneischen Glaubensbegriff ist der

enge Zusammenhang von 'Glaube' und 'Leben' (ζωή bzw. ζωή αἰώνιος). Zahlreiche Stellen im Johannes-Evangelium "sprechen mit der gleichen Bestimmtheit dem Glaubenden schon jetzt das ewige Leben zu, das selbst vom irdischen Tod nicht mehr berührt wird" ¹⁶. So heißt es etwa in dem vielzitierten Logion Joh 3,16, daß Gott seinen Sohn aus seiner Liebe eben dazu in die 'Welt' gegeben hat, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον ¹⁷. In Joh 5,24 beschreibt der Evangelist das neue Sein des Glaubenden bildhaft als ein Hinübergeschritten-Sein (μεταβαίνειν) aus dem Tod ins Leben. "Im Glauben verläßt der Mensch die Todeszone seines Lebens und seiner Welt und siedelt sich im ewigen Leben an" ¹⁸. Geradezu definitionsartig formuliert der antithetische Parallelismus in Joh 3,36 den engen Zusammenhang von 'Glauben' und 'Leben':

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον

ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν ¹⁹.

Hieran wird deutlich, daß "ζωή αἰώνιος bzw. ζωή .. bei Johannes Inbegriff des Heils als des durch die Offenbarung erschlossenen neuen Seins [ist]" ²⁰, also "der umfassende Heilsbegriff, der alles enthält, was der gottgesandte Retter der Welt den Menschen bringt" ²¹.

Sowenig ζωή im Johannes-Evangelium die irdisch-leibliche Existenz eines Menschen bezeichnet, so unzweifelhaft und unmißverständlich ist 'Leben' hier als das schon gegenwärtige Heilsgut für den Glaubenden verstanden: Der Glaubende hat ewiges Leben ²², und diese "ζωή, die der Gläubige besitzt, ist nichts anderes als die dauernde Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Christus und durch ihn mit Gott" ²³. Dies unterscheidet Johannes charakteristisch von den Synoptikern. "Während in den synoptischen Evangelien das Leben Hoffnungsgut ist,

ist es bei Johannes schon gegenwärtiger Besitz"²⁴. Mit Recht bemerkt R.Schnackenburg: "Der Gegenwartscharakter des (ewigen) Lebens bei Joh ergibt sich aus seiner Christologie und seinem am Christus praesens orientierten Denken"²⁵. Der in die 'Welt' gekommene Gottessohn ist "der Träger und Spender des Lebens"²⁶: Er hat wie der Vater Leben in sich (Joh 5,26), seine Worte sind Geist und Leben (Joh 6,63c) bzw. Worte des ewigen Lebens (Joh 6,68); ja er kann von sich selbst sagen, daß er das Leben ist, das er hat und das er gibt (Joh 12,25; Joh 14,6). Die "christologische Konzentration der Lebensaussage"²⁷ kommt besonders deutlich auch in Jesu persönlich formulierter Heilzusage an die Seinen in Joh 14,19c zum Ausdruck: ἐγὼ ζωὴ καὶ ὑμεῖς ζήσατε²⁸.

Die Heillosigkeit der 'Welt'

Hinter dem Gedanken, daß allein Jesus Christus das Leben hat und Leben geben kann und nur durch ihn der an ihn Glaubende aus dem Bereich des Todes in den Bereich des Lebens kommen kann, steht die Grundüberzeugung des Evangelisten, daß Jesus in eine 'Welt' kommt, die ohne 'Leben', ohne Heil ist; "die Verlorenheit der Welt und ihre Heilsbedürftigkeit [sind] als faktische Gegebenheiten vorausgesetzt"²⁹.

Der Begriff, den der Evangelist zur Beschreibung dieses Zustandes bevorzugt verwendet, ist ἡ σκοτία³⁰. Knapp und treffend bemerkt R.Bultmann: "Das Wesen des κόσμος ist also Finsternis"³¹. Mit 'Finsternis' ist dabei bildhaft die hoffnungslose Verfallenheit der 'Welt' an den Bereich des Todes, ihre Gottferne und Gottfeindlichkeit bezeichnet; "die Finsternis charakterisiert die Existenzsituation des Menschen, der ohne das Licht der Heilsoffenbarung ziel- und richtungslos dahinlebt"³².

Die Heillosigkeit der 'Welt', ihre 'Finsternis', ist dabei als eine totale zu verstehen, die in umfassender Weise das Sein der Menschen bestimmt³³. Aus diesem Grund ist ὁ κόσμος bei Johannes vielfach geradezu ein Synonym für umfassende Heillosigkeit und Gottferne. Zugleich deutet sich damit an, daß ὁ κόσμος bei Johannes nicht nur in einem quantitativen Sinn als Bezeichnung der geschöpflichen Welt verstanden sein will, sondern auch -und vielleicht sogar in erster Linie- als Bezeichnung für heilloses Sein³⁴. Dabei gilt, daß sich "die Verlorenheit der Welt .. erst angesichts der gekommenen Offenbarung als 'die Finsternis' [zeigt]"³⁵; erst das in die 'Welt' kommende Licht deckt das wahre Wesen des Kosmos als 'Finsternis' auf. Diese Tatsache ist freilich nur für den Glaubenden in ihrer ganzen Schärfe erkennbar.

Johannes erörtert nicht näher, wie es zu dieser 'Finsternis' und Heillosigkeit der 'Welt' kam und wodurch sie hervorgerufen wurde. Er läßt aber anklingen, daß sie mit menschlicher Schuld, mit Sünde, zu tun hat³⁶.

Heil allein durch Jesus Christus

Keinen Zweifel läßt der Evangelist daran, daß es für den dieser Heillosigkeit verfallenen Menschen nicht möglich ist, sich selbst aus seinem heillosen Zustand herauszubringen und in den Bereich des Lebens zu kommen. Dies kann nur durch Jesus Christus geschehen, der allein von sich nach Joh 8,12 sagen kann:

Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου

ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.

Mit dieser ἐγώ-εἰμι-Aussage verbindet sich ein klarer Ausschließlichkeitsanspruch³⁷. Es gibt kein anderes Licht als Jesus Christus, durch das die 'Finsternis' der 'Welt' überwunden werden

könnte, wie es nach Joh 14,6 keinen anderen Weg als Jesus Christus gibt, der zum Vater und zum Leben führt³⁸. Denselben Sachverhalt bringt auch Joh 12,46 zur Sprache, wobei hier nun explizit vom Glauben die Rede ist: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη. Die Formulierung des Verses (mit μὴ μένειν) macht deutlich, daß es angesichts des Kommens des Lichtes konkret um Heilsgewinn geht, und dieser Heilsgewinn hat unmittelbar mit 'Glauben' zu tun.

Glaube als Modus der Heilsteilhabe

Es ist damit freilich zunächst nur festgestellt, daß es einen engen Zusammenhang zwischen 'Glauben' und 'Heil' gibt. Zu klären ist nun aber noch, wie das Verhältnis zwischen πιστεύειν und der Heilsteilhabe im Johannes-Evangelium genau verstanden ist. Daß die Beantwortung dieser Frage für die Beurteilung des johanneischen Prädestinationsgedankens von unmittelbarer Relevanz ist, liegt auf der Hand.

In syntaktischer Hinsicht fällt auf, daß in vielen Aussagen, die 'Glauben' und 'Heil' miteinander in Verbindung bringen, πιστεύειν in partizipialen Wendungen der Form 'ὁ πιστεύων' oder 'πᾶς ὁ πιστεύων' erscheint³⁹. Daneben begegnen gelegentlich auch ἐάν-Formulierungen (etwa in der Form 'ἐάν πιστεύσητε' bzw. 'ἐάν πιστεύσης')⁴⁰, wobei es sich leicht nachweisen läßt, daß diese mit den partizipialen Konstruktionen austauschbar und damit als grammatikalisch gleichwertig anzusehen sind.

Diese für das Johannes-Evangelium sehr wichtige Beobachtung läßt sich besonders gut an dem antithetischen Parallelismus in Joh 14,23b.24a aufzeigen, wenn man beide Sätze nebeneinander stellt:

Joh 14,23b: ἐάν τις ἀγαπᾷ με
τὸν λόγον μου τηρήσει

Joh 14,24a: ὁ μὴ ἀγαπᾷ με
τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ

Vielfach deuten Ausleger die partizipiellen Wendungen mit πιστεύειν oder synonymen Begriffen als "konditionale Partizipien, die den Glauben zur Bedingung machen"⁴¹, und zwar zu einer vom Menschen zu erfüllenden Bedingung für das Heil; in derselben Weise werden die ἔόν- Wendungen verstanden. Diese Deutung ist aber keineswegs zwingend, ja nicht einmal besonders naheliegend, wenn man genauer betrachtet, wie ein Mensch nach Auffassung des Evangelisten des Heils, des Lebens teilhaftig wird.

Im Johannes-Evangelium dienen vor allem die Heilungsgeschichten dazu, das Geschehen der Heilserlangung zu veranschaulichen. In besonderer Weise gilt das für die Lazaruserzählung in Joh 11. Hier wird exemplarisch geschildert, wie ein Mensch, der nach irdischen Maßstäben rettungslos und definitiv dem Bereich des Todes verfallen ist⁴², von Jesus aus dem Tod ins Leben herausgerufen wird in einem Geschehen, das einer Neuschöpfung entspricht. Es ist der Ruf Jesu, seine mächtige Stimme (φωνὴ μεγάλη), die das Heil, das Leben erschließt. Sein Wort erweist sich als wirkmächtig und heilschaffend; es gibt, wovon es redet, und überwindet dabei alle irdischen Schranken und 'Binden'⁴³.

Sehr schön bringt J. Calvin die Wirkmächtigkeit des Wortes Jesu zur Sprache: "Quod manu non attingit, sed voce tantum inclamat, in eo melius se profert divina eius potentia: simul arcanum et mirificam verbi sui efficaciam nobis commendat. Quomodo enim vitam mortuis restituit Christus nisi verbo? Proinde in suscitando Lazaro visibile symbolum exhibuit spiritualis gratiae, quam fidei sensu quotidie experimur, dum vocem suam vivificam esse ostendit"⁴⁴.

Von ganz entscheidender Bedeutung ist in der Lazarus-Erzählung, daß die Auferweckung des Lazarus, sein Kommen vom Tod ins Leben, mit keinem Wort von seinem Glauben abhängig gemacht ist. Hier, wie auch in den anderen Heilungsgeschichten, ist Heilung

und Heil nicht die Folge oder Konsequenz des Glaubens des Geheilten; der Glaube ist gerade nicht "das Grunderfordernis für die Heilserlangung"⁴⁵. Vielmehr wird das Heil, das Leben hier **bedingungslos** geschenkt. Das heißt aber, daß der Glaube nicht als Bedingung für das Heil zu verstehen ist, sondern zutreffender als die Art und Weise, in der ein Mensch Heil erfährt und Leben erlangt. Der Glaube darf deshalb nicht als eine an den Menschen gerichtete Forderung für die Heilsteilhabe gedeutet werden, so daß die Heilsteilhabe dann der Lohn für den erbrachten Glauben ist⁴⁶; der Glaube ist vielmehr genau wie das Heil eine **bedingungslose** Gabe dessen, der es gewährt.

In diesem Sinne bemerkt E.Käsemann zu Recht: "Zum Glauben kommt es nur in der Kraft und auf die Weise der Totenaufweckung"⁴⁷.

In Joh 3 ist dies mit Hilfe des Gedankens des Wiedergeboren-Werdens ausgedrückt. Dieses Wiedergeboren-Werden ist wie die Totenaufweckung letztlich nichts anderes als eine Neuschöpfung. Zutreffend schreibt J.Calvin zu Joh 3,3: "Porro verbor *renascendi* non parit unius correctionem, sed renovationem totius naturae designat"⁴⁸. Es handelt sich dabei, so J.Calvin, um ein notwendiges Geschehen: "Est igitur una et simplex sententia, nos de integro nasci oportere, ut filii Dei simus, atque huius secundae geniturae spiritum sanctum esse auctorem"⁴⁹.

Daraus folgt nun auch, daß die partizipialen Glaubensformulierungen und die entsprechenden *ἔάν*-Wendungen, in denen Glaubensbegriffe in Verbindung mit Heilsbegriffen stehen, nicht einen konditionalen Sinn, sondern - theologisch gesehen - einen **modalen** Sinn haben. Der johanneische Glaubensbegriff berührt sich darin eng mit dem paulinischen, und es gilt für ihn gleichermaßen, was O.Hofius für das paulinische Verständnis von *πίστις* und *ἀπιστία* sehr treffend so formuliert hat: "Der Glaube

ist ... nicht eine verfügbare Möglichkeit menschlicher Entscheidung und somit nicht Bedingung, Voraussetzung und Grund der Heilsteilhabe, sondern er ist - als alleiniges Werk und ausschließliche Gabe Gottes selbst - der Modus der Heilsteilhabe. Und der Unglaube ist dementsprechend nicht Grund und Ursache der Heilsverschlossenheit, sondern deren Gestalt " ⁵⁰.

Ausgehend von diesen einführenden Überlegungen ist im folgenden nun der johanneische Glaubensbegriff anhand einzelnen Textstellen genauer zu untersuchen. Dabei soll das eben skizzierte modale Verständnis des Glaubens für die Heilsteilhabe bestätigt und insbesondere der bereits angeklungene Gedanke des Glaubens als einer Gabe Gottes an den Menschen aufgezeigt und exegetisch begründet werden.

III. Hauptteil

Der Glaube als Gabe Gottes

- Johannes 6 und Johannes 10 -

A. Johannes 6

Die grundlegenden theologischen Aussagen zum johanneischen Glaubensbegriff finden sich im 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums. Hier entfaltet der Evangelist, wie es dazu kommt, daß ein Mensch an Jesus Christus glaubt. Den Rahmen hierfür bildet die Rede Jesu, die an das in Joh 6,1-15 geschilderte Zeichen der Speisung der Volksmenge anknüpft.

Joh 6,35

Die in Joh 6,26 beginnende Rede Jesu findet in dem Selbstoffenbarungswort ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς in Joh 6,35a einen ersten Höhepunkt. Im zweiten Teil dieses Verses wird diese Selbstaussage Jesu in einem synonymen Parallelismus membrorum erklärt und entfaltet:

ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινώσῃ,
καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε.

Für die Frage nach dem Verständnis von πιστεύειν im Johannes-Evangelium ergibt sich aus der Parallelität der beiden Sätze die wichtige Beobachtung, daß "der Terminus 'zu Jesus kommen' im johanneischen Sprachgebrauch sachlich und inhaltlich mit der Wendung 'an Jesus glauben' identisch ist. ... Der Ausdruck 'zu Jesus kommen' umschließt im Johannesevangelium beides: das Jünger-Werden und das Jünger-Sein; er beschreibt nicht nur die Hinwendung zu Jesus, sondern zugleich auch die Zugehörigkeit zu

ihm" ¹ .

Darauf weist auch die betonte Verneinung mit οὐ μή; als "die bestimmteste Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges" ² impliziert sie, daß das ἔρχεσθαι πρὸς Ἰησοῦν nicht nur als ein einmaliges punktuelles Ereignis verstanden sein will, sondern auch und vor allem den so erreichten Existenzbereich im Blick hat, in dem es für den An-gekommenen kein Hungern und Dürsten mehr gibt.

Es ist damit freilich noch nichts darüber ausgesagt, wie es zum Glauben an Jesus Christus kommt und wodurch das Zu-Ihm-Kommen verursacht ist. Auf diese Frage geben die folgenden Verse eine Antwort.

Joh 6,36-40

Der an das Selbstoffenbarungswort Jesu von Joh 6,35 anschließende Abschnitt beginnt damit, daß Jesus den ihm gegenüberstehenden Ἰουδαῖοι in Joh 6,36 entgegenhält ³ : ὅτι καὶ ἑώρακάτέ [με] καὶ οὐ πιστεύετε.

Zweierlei ist dieser sehr bestimmten Feststellung zu entnehmen: Zum einen wird deutlich, daß das 'Sehen' Jesu oder seiner Zeichen keineswegs zwingend zur Folge hat, daß ein Mensch tatsächlich an ihn glaubt; sprachlich wird dies durch das doppelte καὶ unterstrichen, wobei das zweite καὶ einen adversativen Sinn hat ⁴ .

Das 'Sehen', von dem hier die Rede ist, bezeichnet also nur ein rein äußerliches 'Wahrnehmen' ohne wirkliches 'Erkennen' ⁵ .

Zum anderen zeigt das Vergangenheitstempus in der einleitenden adversativen Wendung ἀλλ' εἶπον ὑμῖν an, daß Jesus von dem Nicht-Glauben der 'Juden' keineswegs überrascht ist ⁶ .

An diese klare Feststellung Jesu, die den bestehenden Sachverhalt des Nicht-Glaubens der 'Juden' beschreibt und wohl kaum als eine auch nur indirekte Aufforderung zum Glauben verstanden werden kann, schließt sich nun in Joh 6,37-40 eine grundsätzliche Betrachtung des Glaubens bzw. des Zu-Jesus-Kommens an.

Joh 6,37-40 bildet eine gedankliche Einheit⁷ mit einer klaren Argumentationsstruktur. Die Erörterung beginnt in Joh 6,37 mit einem definitionsartigen Satz:

πάν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ πρὸς ἐμὲ ἔξει,
καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ ἐκβάλη ἔξω.

Das 'Kommen zu Jesus', das aus Joh 6,35 aufgenommen ist und "in Antithese zu dem Nicht-Glauben von V.36 [steht]"⁸, wird unmittelbar mit einem 'Geben' des Vaters an den Sohn in Verbindung gebracht. δίδοναι ist dabei ein Schlüsselbegriff, der im weiteren Verlauf von Joh 6 noch mehrfach begegnet; mit ihm ist ein aktives Handeln Gottes, des Vaters, bei dem Ereignis des Zu-Jesus-Kommens eines Menschen impliziert. Durch die πάν-ὃ-Formulierung ist dieser Zusammenhang in solcher Weise bestimmt, daß das 'Geben' des Vaters mit Notwendigkeit und Gewißheit ein 'Kommen zu Jesus' bedeutet.

Das Neutrum πάν ist hier verallgemeinernd anstelle eines Maskulinums verwendet⁹. Die Wendung πάν ὃ + δίδωμι begegnet außerdem in Joh 6,39 (s.u.) und in Joh 17,2. Ansonsten finden sich neutrische Formulierungen mit Bezug auf Personen noch in Joh 3,6; Joh 10,29 und Joh 17,24.

Es ist gut möglich, daß der Evangelist mit dem πάν ὃ (statt des πᾶς ὁ..., das er dann in Joh 6,40 verwendet) hier bewußt die grundsätzliche und umfassende Gültigkeit der Aussage unterstreichen will¹⁰.

Der zweite Teil des Verses sichert dem durch das 'Geben' des Vaters zu Jesus kommenden Menschen zu, aus der Gemeinschaft mit Jesus nicht mehr herausgestoßen zu werden. Das ist weit mehr als nur die Bekundung des festen Willens Jesu, "jeden zu ihm Kommenden anzunehmen", und man wird diese Aussage deshalb kaum, wie R.Schnackenburg das tut, so interpretieren dürfen, daß Jesus damit "zugleich aufs neue um den Glauben seiner Zuhörer [wirbt]"¹¹. Der Evangelist will hier nur dieses aufzeigen, daß dem göttlichen 'Geben' ein 'Kommen zu Jesus', d.h.

das 'An-Jesus-Glauben' entspricht, ja mit Notwendigkeit entsprechen muß, und diesem 'Kommen' bzw. 'Glauben' bleibender Bestand zugesichert ist. Davon, daß ein Mensch auf diesen Geschehenszusammenhang durch sein Wollen oder Handeln in irgendeiner Weise Einfluß nehmen kann, ist nichts gesagt. Sehr schön formuliert O.Hofius die Aussage des Verses: "In V.37a wird zunächst gesagt: Die Zugehörigkeit zu Jesus Christus ist ausschließlich Gottes Gabe und Werk; sie beruht nicht auf dem Willen und Entschluß des Menschen, sondern sie hat ihren Grund einzig und allein in der freien Gnadenwahl des Vaters. V37b fügt sodann hinzu: Das Band der Gemeinschaft Jesu mit den Seinen ist unzerreißbar; denn die Erwählung schließt die ständige Bewahrung ein" ¹².

Eine sachliche Parallele hat die Aussage von Joh 6,37 in Joh 10,27-29 ¹³: Die Schafe hören die Stimme ihres (guten) Hirten und folgen ihm, der ihnen ewiges Leben gibt; sie werden in Ewigkeit nicht verlorengelassen, denn diejenigen, die der Vater ihm gegeben hat, kann niemand mehr seiner (und des Vaters) Hand entreißen.

Die folgenden Verse erläutern und begründen Joh 6,37 und besonders das οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω mit dem Hinweis auf den Willen des Vaters ¹⁴.

Mit einem begründenden ὅτι an Joh 6,37 anschließend läßt der Evangelist in Joh 6,38 Jesus zunächst betonen, daß er vom Himmel herabgekommen sei, um den Willen dessen, der ihn gesandt hat, zu tun, nicht aber seinen eigenen Willen. Reden und Handeln des Sohnes geschehen, wie der Evangelist auch an anderen Stellen hervorhebt ¹⁵, in ausdrücklicher Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters.

Auf diesen zunächst formalen Verweis auf den allem zugrundeliegenden Willen des Vaters folgt in Joh 6,39-40 eine inhalt-

liche Explikation dieses Willens, und zwar in zwei parallelen Sätzen:

6, 39a τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με	6, 40a τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου
6, 39b α) ἵνα πάν β) ὁ δέδωκέν μοι	6, 40b α) ἵνα πᾶς β) ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν
γ) μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ	γ) ἔχη ζωὴν αἰώνιον
6, 39c ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ	6, 40c καὶ ἀναστήσω αὐτὸν (ἐγὼ) ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ 16

Aus dem Parallelismus der einzelnen Zeilen läßt sich unmittelbar ablesen, daß derjenige, der dem Sohn vom Vater anvertraut ist (V.39bβ), genau derjenige ist, der den Sohn schaut und an ihn glaubt (V.40bβ) ¹⁷.

θεωρεῖν τὸν υἱόν und πιστεύειν εἰς αὐτόν meinen sachlich dasselbe; im Unterschied zu ὁρᾶν in Joh 6,36 bezeichnet θεωρεῖν ein Sehen in einem gefüllten Sinn. Auch wenn θεωρεῖν bei Johannes nicht durchgehend wirklichen Glauben anzeigt, so ist es nicht ausgeschlossen, daß der Evangelist hier mit Bedacht ein anderes Wort gewählt hat als in Joh 6,36.

Joh 6,39-40 bestätigt somit den in Joh 6,37 thematisierten Zusammenhang vom 'Geben' des Vaters und dem 'Kommen zu Jesus' des (einzelnen) Menschen. Mit anderen Worten: Im 'Geben' des Vaters geschieht Glaube an Jesus Christus. Daß ein Mensch dem Sohn vom Vater anvertraut ist, erweist sich darin bzw. wird für ihn dadurch erfahrbare Wirklichkeit, daß er an Jesus Christus als den Gottessohn glaubt, ihn (glaubend) sieht. Das 'Geben' des Vaters und das 'Glauben' des Einzelnen beschreiben aus unterschiedlicher Perspektive ein und dieselbe Sache: die unverbrüchliche Zugehörigkeit eines Menschen zu Jesus Christus.

Es ist sicher kein Zufall, daß sowohl in Joh 6,37 als auch in Joh 6,39-40 das 'Geben' des Vaters betont an erster Stelle steht. In Joh 6,39 wird dieses 'prae' des Handelns des Vaters durch das Tempus des Perfekt (δέδωκεν) noch unterstrichen ¹⁸.

Man wird deshalb auch hier nicht von "ein[em] erneute[n] Appell Jesu an die Glaubenswilligkeit seiner Zuhörer" sprechen können und die $\pi\acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}/\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron}$ - Wendungen nicht einfach in der Weise universalistisch verstehen dürfen, daß "der Vater .. nichts anderes [wünscht], als daß jeder an den Sohn glaubt und dadurch ewiges Leben erlangt" ⁴⁹. Zutreffend ist dagegen die Deutung von J. Calvin, der schon in Joh 6,37 das 'Geben' des Vaters mit 'Erwählung' in Verbindung bringt: "Quibus verbis intelligit, fidem non esse in arbitrio hominum, ut promiscue vel fortuito hic et ille credant, sed Deum eligere quod filio suo quasi de manu in manum tradat" ²⁰.

Wie in Joh 6,37b wird jeweils im zweiten Teil des Parallelismus von Joh 6,39-40 deutlich gemacht, daß mit dem 'Geben' des Vaters, das in dem Glauben des an Jesus 'gegebenen' Menschen seinen sichtbaren Ausdruck findet, untrennbar die Zusicherung verbunden ist, daß Jesus ihn nie mehr verlorengelassen wird, sondern ihm ewiges Leben gewährt. Denn genau dies ist der Wille des Vaters. Es geht also immer auch um die göttliche Bewahrung der zu Jesus Kommenden.

Exkurs: (καὶ) ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ

Unerörtert blieb bislang noch die Wendung ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ. Sie begegnet jeweils ganz am Ende von Joh 6,39 und Joh 6,40 sowie innerhalb von Joh 6 noch in Joh 6,44 und Joh 6,54.

Mit ihrem stereotypen Wortlaut fällt diese Wendung vor allem deshalb auf, weil sie in Joh 6 jeweils relativ unvermittelt eine futurisch-eschatologische Vorstellung einführt. Syntaktisch erscheint sie an allen vier Stellen "wie angehängt und überflüssig" ²¹. Es ist deshalb kaum verwunderlich, daß das ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ in der Auslegung des Johannes-Evangeliums stark umstritten ist ²².

Zahlreiche Ausleger halten die Wendung für eine spätere Hinzufügung (etwa der 'kirchlichen Redaktion') und scheiden sie aus dem Text aus ²³. Andere Ausleger leugnen die vorliegenden Schwierigkeiten nicht, stehen aber der Annahme einer Interpolation zurückhaltend oder ganz ablehnend gegenüber und versuchen, die

Wendung im Zusammenhang der johanneischen Theologie zu deuten²⁴. Wie man sich jeweils entscheidet, hängt ganz wesentlich mit der Einschätzung der Eschatologie des Vierten Evangeliums zusammen²⁵. In aller Kürze sollen hierzu nur einige grundsätzliche Überlegungen vorgetragen werden.

Es ist nicht zu übersehen, daß dem Johannes-Evangelium eine zukünftige Perspektive nicht fremd ist. Die Abschiedsreden lassen deutlich eine Zukunftserwartung für die Gemeinde der Gläubigen erkennen. Alles Zukünftige ist freilich ganz von dem in die Welt gekommenen Gottessohn und der von ihm für die zu ihm gehörenden Menschen gesetzten neuen Wirklichkeit bestimmt. Kein Zweifel besteht daran, daß der Evangelist traditionelle "zukunfts-eschatologische Begriffe aufnimmt und ihnen einen präsentischen Sinn gibt, und zwar ganz bewußt"²⁶, indem er sie betont und ausschließlich an Jesus Christus bindet. Das gilt insbesondere für den Heilsbegriff '(ewiges) Leben', auf den bereits aufmerksam gemacht wurde. Die Erzählung von der Erweckung des Lazarus in Joh 11 macht in besondere Weise deutlich, daß - so G.Richter zutreffend - "die eschatologische Totenerweckung ein bereits gegenwärtiges Tun Jesu [ist]. Sie geschieht dadurch, daß man an Jesus glaubt und so - durch den Glauben an ihn - das Heilsgut 'Leben' erhält. Diese Übertragung des für die Endzeit erwarteten Aktes in die Gegenwart sowie die Umdeutung der leiblichen Totenauferweckung auf die Vermittlung des Heilsgutes 'Leben' durch den Glauben an Jesus ist für den Evangelisten wiederum von eminent christologischer Bedeutung: es wird dadurch offenbar, daß Jesus der eschatologische Totenerwecker und Richter ist. Der Evangelist will damit zeigen, daß alles, was für die Endzeit erwartet wird, in Jesu Wort und Werk die Erfüllung gefunden hat ..." ²⁷. Mit diesem Gedanken des in der Person Jesu Christi bereits gegenwärtig und unwiderruflich vermittelten Heilsgutes des Lebens ist die Vorstellung einer zukünftigen (weiteren?) Totenauferstehung in der Tat kaum zu vereinbaren, ohne dabei in Spekulationen über das Eschaton zu geraten, für die der Text des Johannes-Evangeliums keinen Anhaltspunkt bietet ²⁸.

Will man die Wendung ἀναστήσω αὐτὸ(ν) ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nun nicht sofort literarkritisch einem späteren Redaktor zuweisen, so wäre - in Aufnahme der eben zitierten Auffassung von G.Richter - auch die Möglichkeit zu erwägen, ob der Evangelist sie ebenfalls

einer Um- bzw. Neuinterpretation unterzogen haben könnte: "Mit Jesus ist die Stunde des Heils da"²⁹; mit ihm ist der 'letzte Tag' angebrochen, an dem die Toten aus ihren Gräbern ins wahre Leben, d.h. zu Jesus Christus, kommen³⁰.

Joh 6,44-47

Die Ἰουδαῖοι, die Jesu Rede gehört haben, nehmen in Joh 6,41-42 heftig Anstoß an seinen Worten, insbesondere an seiner Selbstaussage, er sei ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, und sie wenden polemisch ein, daß Jesu leibliche Eltern bekannt seien. Ihre Verärgerung über diesen in ihren Augen unerhörten Selbstanspruch Jesu wird laut in ihrem Murren (γογγύζειν) über Jesus und sein Wort; es ist der Ausdruck ihres Nicht-Verstehens und Nicht-Glaubens gleichermaßen³¹.

Dieses verständnislose 'Murren' der Ἰουδαῖοι ist Anlaß und Ausgangspunkt für "eine weitere Darlegung über Glauben und Unglauben"³², in der die Aussage von Joh 6,37-40 theologisch präzisiert wird. In Joh 6,44 geschieht dies zunächst wieder mit einer definitionsartigen Feststellung, in der der Gedanke des Zu-Jesus-Kommens aufgenommen ist:

οὐδεὶς δύναται ἔλθεῖν πρὸς με
ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν .

Das Kommen eines Menschen zu Jesus geschieht, so wird unmißverständlich erklärt, durch ein 'Ziehen' des Vaters. Deutlicher noch als διδόναι in Joh 6,37.39 zeigt ἑλκύειν an, daß das Zustandekommen des Glaubens mit einem tätigen Handeln Gottes einhergeht.

ἑλκύειν hat die Grundbedeutung 'zerren', 'schleppen', 'ziehen'; in Joh 6,44 ist wohl an ein "inneres, gnadenhaftes Ziehen" gedacht³³. Den Gnadencharakter dieses Ziehens hat besonders Augustin betont: "Magna gratiae commendatio"³⁴. Nach F.-M.Braun ist mit dem 'Ziehen' außerdem eine Verwandlung des Gezogenen verbunden³⁵.

Das Bild des göttlichen 'Ziehens' stammt wohl nicht vom Evangelisten selbst. Besonders auf Jer 38,3 (LXX) ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen: Jahwe spricht zu Israel: ἀγάπησιν αἰωνίαν ἠγάπησά σε, διὰ τοῦτο εἴλκυσά σε εἰς οἰκίρημα³⁶.

In ähnlicher Bedeutung begegnet ἔλκύειν im Johannes-Evangelium noch in Joh 12,32; hier ist es der erhöhte Christus, der 'zieht'. Es ist jedoch Vorsicht geboten, Joh 6,44 zu rasch von Joh 12,32 her zu interpretieren³⁷.

Mit sächlichem Objekt findet sich ἔλκύειν außerdem in Joh 21,6 und Joh 21,11. An allen Stellen steht hinter ἔλκύειν die Vorstellung, daß jemand/etwas aus einem Bereich heraus- und in einen anderen Bereich hineingezogen wird.

Die betont negative Formulierung von Joh 6,44 läßt keinen Zweifel daran, daß das Ziehen des Vaters beim Zustandekommen des Glaubens notwendig und konstitutiv ist. Mit anderen Worten: "Glaube ist keine Möglichkeit des Menschen, sondern Gottes Werk"³⁸.

Damit wird nun auch deutlich, wie die πᾶν ὃ/πᾶς ὅ - Formulierungen in Joh 6,37-40 zu verstehen sind, nämlich betont exklusiv: Allein der, den der Vater dem Sohn 'gibt', kann zu ihm kommen, d.h. an ihn glauben³⁹. Es ist genau zu beachten, daß der Evangelist in Joh 6,44 von einem Nicht-zu-Jesus-kommen-Können spricht, d.h. von einem Nicht-Glauben-Können. Die enge Verbindung zwischen Joh 6,44 und Joh 6,37-40 berechtigt nun auch dazu, das Kommen-zu-Jesus auch dort im Sinne eines Zu-Jesus-kommen-Könnens zu verstehen.

Das Kommen eines Menschen zu Jesus ist also ohne das aktive Wirken des Vaters und an dessen Willen vorbei nicht möglich; der Vater muß wollen und 'ziehen', damit ein Mensch an Jesus glauben kann.

Der Wortlaut von Joh 6,44 erlaubt nicht den Schluß, daß das göttliche 'Ziehen' allen Menschen gleichermaßen zukommt und die "menschliche Tätigkeit im Glauben darin [besteht],

sich diesem 'Ziehen' nicht zu entziehen"⁴⁰. Das Nicht-Glauben der Jesus murrend gegenüberstehenden 'Juden' bzw. das Nicht-Glauben von Menschen überhaupt beruht nicht darauf, daß sie sich dem göttlichen 'Ziehen' widersetzen, sondern - und genau das ist die Aussage von Joh 6,44 - darauf, daß sie nicht vom Vater 'gezogen' sind⁴¹.

Viele Ausleger wehren sich, häufig mit dem Verweis auf den folgenden Vers Joh 6,45, gegen diese Interpretation des Textes. So bemerkt etwa R.Schnackenburg: "Das soll nicht heißen, daß von vornherein manche Menschen ausgeschlossen wären"⁴². Noch deutlicher formuliert R.Bultmann, "daß nicht an die determinierende Auswahl Einzelner gedacht ist, sondern daß es jedem frei steht, zu den vom Vater Gezogenen zu gehören"⁴³. Angesichts dessen, daß es dem Evangelisten in Joh 6,44 (wie auch in Joh 6,37-40) darum geht, die Tatsache des Nicht-Glaubens von Menschen verstehbar zu machen und die tieferen Gründe dafür zu erkennen, sind solche Deutungen freilich alles andere als plausibel. "Das Thema der VV44f ist nämlich", so betont G.Richter mit Recht, "nicht die Universalität des Heiles, sondern genaugenommen die Exklusivität des Heiles, die Beschränkung des Heiles auf diejenigen Menschen, die an Jesus glauben"⁴⁴, wobei "der Glaube an Jesus .. das Kennzeichen, .. der Beweis [ist], daß jemand in der Tat 'vom Vater gezogen' ist"⁴⁵. Es ist deshalb zutreffend, wenn A.Corell das 'Ziehen' als einen Ausdruck für das göttliche Erwählen versteht⁴⁶. Dasselbe gilt auch für J.Calvin, der zu Joh 6,44 bemerkt: "Haec summa est, non mirum esse si ab evangelio multi abhorreant: quia nemo unquam sponte ad Christum accedere poterit, nisi quem Deus spiritu suo praeveniet. Inde autem sequitur non omnes trahi, sed Deum hac gratia dignari quos elegit"⁴⁷.

Die Betonung des göttlichen 'Ziehens', ohne das ein Mensch nicht zu Jesus kommen und an ihn glauben kann, hat Anlaß zu der Frage gegeben, was dies im Blick auf den menschlichen Willen bedeutet und in welcher Beziehung dieses 'Ziehen' zum eigenen 'Wollen' eines Menschen steht.

Besonders Augustin und J. Calvin sowie unter den neueren Auslegern etwa A. Schlatter haben hierzu mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß das göttliche 'Ziehen' eines Menschen zu Jesus Christus eine grundlegende Änderung und Wandlung seines Willens bedeutet. Das ist freilich nur konsequent, wenn man bedenkt, daß für Johannes das Kommen eines Menschen zu Jesus, d.h. das Glauben eine umfassende Veränderung des ganzen Seins dieses Menschen darstellt.

In Tract. XXVI seiner Johannes-Auslegung (zu Joh 6,44) diskutiert Augustin ausführlich zwei Einwände, wonach (a) ein von Gott 'gezogener' Mensch gegen seinen Willen (*invitus*) und nur aufgrund der ausgeübten Gewalt (*violentia*) glaube; und (b) ein so 'gezogener' Mensch, der unfreiwillig zu Christus komme, nicht wirklich an ihn glaube und zu ihm komme⁴⁸. Beide Einwände weist Augustin zurück. Zum einen betont er: "*Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens*"⁴⁹. Denn es wird nicht mit dem Körper (*corpore*) geglaubt, sondern mit dem Herzen (*corde*), was niemand gegen seinen Willen tut⁵⁰. Zum anderen zeigt er anhand der Erzählung von der Heilung der blutflüssigen Frau, daß es ein göttliches 'Ziehen' gegen den eigenen Willen des 'Gezogenen' nicht gibt; vielmehr geschieht das 'Ziehen' in Liebe (*amore*), und der 'Gezogene' kommt mit großer Freude: "*Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis*". Der Mensch, der zu Christus gezogen wird, hat Freude an der Wahrheit, an der Gerechtigkeit und am ewigen Leben, was alles Christus ist⁵¹. Dahinter steht der Gedanke der '*illuminatio*' und '*inspiratio*' eines Menschen durch Gott. Das Geschenk des Glaubens bedeutet eine Erleuchtung des Verstandes und eine Bewegung des Willens des Menschen. Mit anderen Worten: In seinem 'Ziehen' bewegt Gott den menschlichen Willen in der Weise, daß der 'Gezogene' sein Gezogen-Werden mit Freude bejahen kann und nicht als gewalt-sam empfindet. Diesen Sachverhalt illustriert Augustin an zwei Beispielen: "*Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur*"⁵².

J. Calvin nimmt in seiner Auslegung von Joh 6,44 diesen Gedanken

auf und kommentiert: "Quantum ad trahendi modum spectat, non est ille quidem violentus qui hominem cogat externo impulso, sed tamen efficax est motus spiritus sancti, qui homines ex nolentibus et invitis reddit voluntarios. Quare falsum est illud et profanum nonnisi volentes trahi, quasi homo se proprio motu obsequentem Deo praebet: quod enim homines Deus volentes sequuntur, id iam ab ipso habent qui eorum corda in suum obsequium formavit" ⁵³.

Nach A. Schlatter ist es "völlig unmöglich, daß der Anschluß an Jesus durch eine den Menschen überwältigende Nötigung entstehen könnte. Vor dem eigenen Willen des Menschen steht bei Joh. nur Gottes Wirken, sein 'Ziehen', jenes Gott Angehören, das aus dem Menschen den ἰδίος Jesu macht, und dieses macht den Menschen nicht unfrei und willenlos, sondern gibt ihm jenen Willen, der Gottes Willen will" ⁵⁴.

Der Mensch in seinem vorfindlichen Zustand der Finsternis und Gottesferne ist nach Johannes von sich aus nicht in der Lage, zu Jesus kommen zu wollen ⁵⁵. Dies ist nur durch Gottes gnadenvolles Wirken möglich. Mit seinem 'Ziehen' überwindet er das gegen ihn gerichtete menschliche Willen und verwandelt es in der Weise, daß der durch ihn zu Jesus Christus 'Gezogene' gar nicht mehr anders wollen kann, als zu Jesus zu kommen. In diesem Sinn kommt er dann in der Tat nicht gegen seinen Willen zu Jesus. Genau darin erweist sich das Handeln Gottes letztlich als wahrhaft heilschaffendes Handeln; denn es lenkt den menschlichen Willen auf die göttliche Wahrheit, und "quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?" ⁵⁶. Es ist dabei an dieser Stelle schon anzumerken, daß nach Johannes damit keineswegs die menschliche (Willens-)Freiheit aufgehoben wird, sondern im Gegenteil erst wieder wirklich hergestellt wird ⁵⁷.

An die grundsätzliche Aussage von Joh 6,44 schließt der Evangelist in Joh 6,45a-b ein Schriftzitat an, mit dem das relativ abstrakte 'Ziehen' des Vaters näher erläutert wird ⁵⁸.

ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις,
καὶ ἔσονται πάντες διδασκτοὶ θεοῦ.

Das Zitat ist mit γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις auffallend vage eingeleitet⁵⁹. Die Mehrzahl der Ausleger hält Jes 54,13 für die unmittelbare Quelle des Zitats⁶⁰, vor allem wegen des Begriffs διδασκτοί⁶¹; ob und in welcher Weise die Formulierung des Zitats noch von anderen Schriftstellen beeinflusst ist, läßt sich nicht eindeutig feststellen⁶². Wie auch an anderen Stellen zitiert der Evangelist "frei und in Anpassung an seinen Zweck"⁶³. Unter den Auslegern ist sehr umstritten, ob für ihn dabei der masoretische Text (MT) oder der Septuaginta-Text die Grundlage bildet⁶⁴; insgesamt dürfte das Zitat der LXX etwas näher stehen⁶⁵. Unabhängig davon ist zu beachten, daß Jes 54,13 im Jesaia-Buch zu einer Heilverheißung gehört, in der Gott seinem Volk eine neue Gnadenzeit zusagt.

Das Zitat dient dem Evangelisten dazu, das göttliche 'Ziehen' als ein göttliches 'Lehren' zu kennzeichnen und zu präzisieren: der vom Vater 'Gezogene' ist ein διδασκτοὺς θεοῦ. Daß dieses 'Lehren' konkret durch das von Jesus verkündigte Wort geschieht, ist hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber nahe und wird dann in Joh 6,46 bestätigt. Immer wieder wird ja betont, daß das, was Jesus redet (und tut), nicht von ihm selbst, sondern von dem ihn sendenden Vater kommt, letztlich als Gottes Reden (und Tun) ist⁶⁶.

Der Akzent in dem Zitat in Joh 6,45b liegt zweifellos auf dem διδασκτοὺς θεοῦ und nicht auf dem πάντες⁶⁷. Keinesfalls darf das πάντες hier einfach universalistisch verstanden werden als ob unterschiedslos alle Menschen von Gott gelehrt würden. Denn es steht sachlich unter dem klaren οὐδεὶς δύναται εἰσελθεῖν ... und ist von diesem her zu verstehen.

Mit besonderem Nachdruck vertritt G.Richter die exklusive Interpretation des πάντες; nach seiner Auffassung "braucht 'alle' keineswegs betont zu sein oder bewußter Ausdruck des Heilsuniversalismus zu sein. Der Terminus 'alle' ... heißt soviel wie 'jedes Glied' der eschatologischen Heilsgemeinde, die bei Johannes auf eine bestimmte Menschengruppe beschränkt ist" ⁶⁸.

Noch deutlicher bringt J.Calvin Joh 6,45 mit dem Erwählungsgedanken in Verbindung: "Quod dicit 'omnes', ad electos restringi debet qui soli sunt genuini ecclesiae filii" ⁶⁹.

Unzutreffend ist hingegen die Interpretation von J.Gnilka, der Joh 6,44 von Joh 6,45 her verstehen will und nach dessen Auffassung Joh 6,44 durch Joh 6,45 "dahingehend korrigiert [wird], daß nach einem Prophetenwort alle Schüler Gottes heißen werden. ... Glaube ist Gnade, aber eine an Christus gebundene, der für alle offen ist" ⁷⁰.

Daß das πάντες "nicht Ausdruck der Universalität des Heiles" ⁷¹ ist, verdeutlicht der unmittelbar nachfolgende Satz in Joh 6,45c; er zeigt, wie der Evangelist das Jesaia-Zitat im Rahmen seiner Argumentation verstanden wissen will, und bildet gewissermaßen einen Kommentar zu dem πάντες διδακτοὶ θεοῦ :

πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ.

Die Aussage ist: "Jeder, nur jeder, aber auch wirklich jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu Jesus" ⁷². Die πᾶς-ὁ - Formulierung ist wie das πάντες, welches sie präzisiert, exklusiv zu verstehen; sie ist ebenfalls noch von Joh 6,44 abhängig ⁷³. Genaugenommen wiederholt Joh 6,45c nur in positiver Formulierung das, was Joh 6,44 negativ sagt. Unzutreffend ist deshalb die Interpretation des Zusammenhangs von Joh 6,44 und Joh 6,45c von R.Bultmann, wenn er schreibt: "Folgt auf die Aussage, daß niemand zu Jesus kommen kann, den der Vater nicht 'zieht' (6,44), der Satz: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ (6,45b), so zeigt schon das πᾶς, daß jeder die Möglichkeit hat, sich vom Vater ziehen zu lassen (oder auch sich

zu sträuben)"⁷⁴. Die Aussage ist eben nicht, "daß es jedem freisteht, zu den vom Vater Gezogenen zu gehören" dadurch "daß der Mensch in der Preisgabe des eigenen Urteils auf den Vater 'hört' und 'lernt', daß er Gott zu sich reden läßt"⁷⁵. Ebenso wenig handelt es sich hier um eine weitere Glaubensmahnung⁷⁶.

Das ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μανθάνειν beschreibt aus der Perspektive des Menschen genau das, was mit dem göttlichen διδάσκειν in dem Jesaja-Zitat gemeint ist. Man kann deshalb auch sagen, daß ein Mensch das 'Ziehen' des Vaters darin erfährt, daß er von ihm hört und lernt; er wird also gewissermaßen in das Hören und Lernen gezogen.

Es versteht sich von selbst, daß ἀκούειν ein Hören in einem gefüllten Sinn bezeichnet⁷⁷; μανθάνειν meint ein verstehendes Lernen. Es besteht kein Anlaß, zwischen ἀκούειν und μανθάνειν einen sachlichen Unterschied anzunehmen⁷⁸.

Weil er ein ὁ ἀκούσας und ein ὁ μαθὼν ist, oder besser: indem er es ist, kommt ein Mensch zu Jesus, d.h. glaubt an ihn. In diesem Sinne ist die Bemerkung von G.Richter zutreffend: "Der Glaube an Jesus ist das Kennzeichen, ist der Beweis, daß jemand in der Tat 'vom Vater gezogen' ist oder daß jemand zu der von Gott selbst gelehrt eschatologischen Heilsgemeinde gehört. Wer - wie die Juden - gegen den Anspruch Jesu, der vom Himmel herabgekommene Heilbringer zu sein, murrte, wer nicht an Jesus glaubte, der offenbart dadurch, daß er nicht vom Vater gezogen ist und nicht zu denen gehört, die von Gott selbst gelehrt oder unterwiesen sind"⁷⁹.

Die Formulierung von Joh 6,45c birgt die Schwierigkeit, daß hier von einem 'Hören' und 'Lernen' παρὰ τοῦ πατρὸς die Rede ist; denn dies impliziert auf den ersten Blick eine unmittelbare Belehrung durch den Vater, die von einem Hören durch den Sohn zu unterscheiden ist, so daß ein Mensch zuerst diese (unmittelbare) Be-

lehrung durch den Vater erfährt, bevor er zu Jesus kommt ⁸⁰.

Ein solches Verständnis der Unmittelbarkeit der Belehrung durch den Vater wird jedoch im folgenden Vers Joh 6,46 zurückgewiesen:

οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ,
οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα.

Nur der Sohn, ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, hat den Vater (direkt) gesehen; außer ihm "hat niemand ein direktes Verhältnis zu Gott" ⁸¹. Das Hören und Lernen παρὰ τοῦ πατρός eines Menschen kann deshalb ausschließlich durch den Sohn vermittelt und in Gestalt seines Wortes geschehen, denn "nur er kann aus unmittelbarer Erfahrung bezeugen, was er (bei Gott) gesehen und gehört hat" ⁸². Allerdings sind das Wort des Sohnes und das Wort des Vaters identisch ⁸³. In diesem Sinne kann man dann tatsächlich von einer direkten Belehrung durch den Vater bzw. von einem direkten Hören und Lernen von ihm sprechen ⁸⁴.

Der Abschnitt schließt in Joh 6,47 mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß der Glaube, also das Kommen zu Jesus, unmittelbar den Besitz des ewigen Lebens bedeutet:

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Joh 6,47 wiederholt fast wörtlich die Aussage von Joh 6,40 ⁸⁵. Auch hier liegt keine Mahnung zum Glauben oder eine Aufforderung zur verantwortlichen Glaubensentscheidung vor ⁸⁶.

Exkurs: Joh 6,44-46 - eine tautologische Paradoxie?

H.Odeberg hat Joh 6,44-46 ein "intentional tautological paradox" genannt ⁸⁷. Die Paradoxie besteht nach seiner Auffassung darin, daß der Text die Aussage macht: "No one can come to the Son, without having received the teaching from the Father; no one can hear and learn from the Father except through the Son" ⁸⁸.

Eine Reihe von Auslegern hat diesen Gedanken aufgegriffen. Nach R.Schnackenburg ist "diese Erklärung .. der joh. Theologie mehr angepaßt, als die Tätigkeit des Vaters im Sinne einer 'spiritua-

listischen Unmittelbarkeit' zu verstehen, obwohl auch das im Hinblick auf 8,38 (die Juden tun, was sie von ihrem Vater - dem Teufel - hören) nicht unmöglich erscheint ..."⁸⁹.

Nach S.Pancaro bietet die Interpretation von H.Odeberg den richtigen Ansatzpunkt für das angemessene Verständnis des Textes: "The best explanation is that we are dealing with 'an intentional tautological paradox'. ... Expressed in terms which are closer to the text: hearing and learning from the Father comes about in the very act of coming to Jesus; coming to Jesus comes about in the very act of hearing and learning from the Father. The 'attraction' the Father exerts (v.44) is the revelation of the Father in the Son"⁹⁰. Es ist allerdings fraglich, ob S. Pancaro damit die ganze Schärfe der von H.Odeberg hervorgehobenen Paradoxie (vor allem in ihrem temporalen Aspekt) erkannt hat. Interessant ist allerdings, wie er nun auf dieser Grundlage sein eigenes Verständnis des Textes entwickelt: "In view of the parallelism with 5,37f, we suggest that Jn may be thinking of OT revelation as a pedagogical tool used by God to 'teach' and to lead to Christ. ... Those who do receive Jesus show that they have heard God and have his 'word' (OT revelation) abiding in them"⁹¹. Das Kommen Jesu in die 'Welt' ist nun von entscheidender Bedeutung, denn "Jesus gives the final, definitive teaching - a teaching, which does not come down from Moses through Rabbinical schools, but directly from God. In Jesus God himself teaches his people, as he had done on Sinai. But on the other hand, to accept Christ (and his teaching, which is that of the Father) means to have heard and learned from the Father, to understand what the Father had said in OT revelation. We could reformulate the paradox mentioned above in these terms ...: by coming to Jesus the teaching of the Father given in the Torah is grasped and assimilated; by grasping and assimilating the teaching the Father gave in the Torah, one comes to Jesus"⁹².

Ähnlich wie H.Odeberg, aber ohne sich direkt auf ihn zu beziehen, stellt auch R.Bultmann in Joh 6,44-46 eine Paradoxie fest: "Da das Hören vom Vater und Lernen im Grunde nichts anderes ist als das Glauben, so ist die Aussage eine Paradoxie, die das Wesen des Glaubens deutlich macht. Es gilt: es glaubt nur, wer glaubt"⁹³.

Die von H.Odeberg und R.Bultmann aufgewiesene Paradoxie ist freilich eine nur scheinbare. Denn sie ergibt sich nur dann, wenn man

das ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν temporal-konditional versteht als eine Bedingung, auf deren Erfüllung dann das ἔρχεσθαι πρὸς Ἰησοῦν erfolgt. Das ist aber keinswegs zwingend. Verstcht man hingegen die Partizipien in Joh 6,45c modal, dann handelt es sich bei dieser Aussage um nichts anderes als eine weitere Umschreibung dessen, was 'Glaube' bzw. das 'Zu-Jesus-Kommen' bedeutet: nämlich das Hören und (lernende) Verstehen des Wortes, das Jesus im Auftrag des Vaters und in Übereinstimmung mit ihm redet, ja das er letztlich selbst ist. Kurz: Glaube, wie er von Gott gegeben ist, ist hörender und lernender bzw. verstehender Glaube ⁹⁴.

Joh 6,60-66

Der Gedanke des Zu-Jesus-Kommens wird wenige Verse später in Joh 6,60-66 noch einmal aufgenommen und die Erörterung der Frage nach dem eigentlichen Grund des Glaubens bzw. Unglaubens damit fortgesetzt. In einem wichtigen Punkt unterscheidet sich dieser Abschnitt allerdings von der bisherigen Rede Jesu in Joh 6. Richtete sich die sogenannte 'eucharistische Rede', die in Joh 6,59 mit einer Rahmennotiz zum Abschluß kommt, in erster Linie an die Ἰουδαῖοι, so setzt sich Jesus in Joh 6,60-66 nun mit πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν auseinander; es handelt sich dabei - wie dann aus Joh 6,66f. hervorgehen wird - um "'Jünger' in weiterem Sinne" ⁹⁵.

Der Wechsel der Szene und der Hörerschaft erfordert für Joh 6,60ff. keine literarkritische 'Erklärung' wie etwa die Zuweisung des Abschnitts zu einer anderen Redaktionsschicht oder die Umstellung an eine andere Stelle im Evangelium ⁹⁶. Es handelt sich hier um ein Beispiel für die noch des öfteren zu beobachtende kompositorische Technik des Evangelisten, dasselbe Thema in unterschiedlichen Situationen und für unterschiedliche Personengruppen (die 'Juden', die Jünger) zu erörtern ⁹⁷.

Wie zuvor die Ἰουδαῖοι nehmen nun auch viele der μαθηταί, die Jesu Wort gehört haben, Anstoß an seiner Rede und murren (γογγύζειν!). In Joh 6,60b-c geben sie ihrem Unwillen Ausdruck:

σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν;

Die Jünger, von denen hier die Rede ist, ärgern sich, weil sie Jesu Wort als hart, ja als unerträglich empfinden.

Das Adjektiv σκληρός begegnet im Johannes-Evangelium nur hier. Die Grundbedeutung ist: 'hart', 'rauh', 'unbiegsam'; es wird jedoch, wie der Sprachgebrauch der LXX zeigt, "nicht selten zur Kennzeichnung einer Rede gebraucht"⁹⁸ und bezeichnet dann nicht eine äußere Schwierigkeit des Verstehens, sondern die Anstößigkeit und Unannehmbarkeit des Gesagten⁹⁹.

Die Formulierung δύναται ἀκούειν ist nicht zu überhören; sie erinnert an Joh 6,44. Es ist auch hier eine prinzipielle Unfähigkeit impliziert¹⁰⁰.

αὐτοῦ bezieht sich auf ὁ λόγος, auch wenn syntaktisch ein Bezug auf Jesus ebenfalls möglich wäre¹⁰¹.

Die Antwort, die Jesus in Joh 6,61f. auf die murrende Frage der μαθηταί gibt, ist einigermaßen rätselhaft, vor allem in ihrem ersten Teil mit dem Hinweis auf das Sehen des hinaufsteigenden Menschensohnes und auf den lebengebenden Geist, mit dem Jesu Worte identifiziert sind. Im Zusammenhang der Frage nach Glaube und Nicht-Glaube sind es freilich die beiden letzten Verse des Abschnittes, die besondere Aufmerksamkeit verdienen.

In Joh 6,64a fällt das Stichwort μὴ πιστεύειν ausdrücklich:

ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἱ οὐκ πιστεύουσιν.

Es handelt sich um eine einfache Feststellung Jesu: Auch innerhalb des Kreises der μαθηταί Jesu gibt es Menschen, die nicht an ihn glauben. Das adversative ἀλλά zeigt an, daß für sie die Worte Jesu nicht πνεῦμα und ζωή sind, sondern eben -weil sie diese Worte nicht verstehend auf- bzw. annehmen können - ein σκάνδαλον darstellen. Der Evangelist macht dadurch deutlich, daß ein Sich-an-Jesus-Halten und das Ihm-Nachfolgen nicht an sich und quasi automatisch schon (wirkliches) Glauben an Jesus bedeutet.

Ist die Aussage durch τινὲς ἐξ ὑμῶν zwar weniger kategorisch als

in Joh 6,36, wo den Jesus gegenüberstehenden Ἰουδαῖοι ohne Einschränkung das Glauben abgesprochen wurde, so ändert dies freilich nichts an der Tatsache des Nicht-Glaubens auch unter denjenigen, die 'Jünger Jesu' genannt werden oder sich selbst als solche verstehen; und ihr Nicht-Glauben ist letztlich kein anderes als das der Ἰουδαῖοι. Wie R.Schnackenburg dennoch von einem unüberhörbaren "erneute[n] Appell an die Glaubensbereitschaft der Jünger" sprechen kann¹⁰², ist unverständlich, insbesondere wenn man die vom Evangelisten in Joh 6,64b hinzugesetzte Anmerkung ernst nimmt:

ἦδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες
καὶ τίς ἐστὶν ὁ παράδωσων αὐτόν.

Nachdrücklich wird betont, daß Jesus von Anfang an wußte, wer (Plural!) nicht an ihn glauben würde und wer (Singular!) ihn verraten würde¹⁰³. ἐξ ἀρχῆς ist hier durchaus so zu verstehen, daß Jesus schon immer, also nicht erst seit Beginn seines öffentlichen Wirkens, dieses Wissen hatte¹⁰⁴.

Der eigentliche Grund für das Nicht-Glauben dieser μαθηταί kommt - mit dem einleitenden διὰ τοῦτο deutlich als Begründung gekennzeichnet - im folgenden Vers Joh 6,65 zur Sprache:

διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἔλθεῖν πρὸς με
ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς.

Das Kommen eines Menschen zu Jesus (und somit der Glaube an ihn) hängt direkt und untrennbar mit einem 'Geben' des Vaters zusammen und kann ohne dieses 'Geben' nicht geschehen. Der Evangelist nimmt mit dieser Aussage "ausdrücklich den schon 6,37 und 44 ausgesprochenen Erwählungsgedanken noch einmal auf"¹⁰⁵.

Mit διδόναι ist wie in Joh 6,37.39 die göttliche Initiative bei dem Geschehen des Zu-Jesus-Kommens zum Ausdruck gebracht, auch wenn dieser Schlüsselbegriff jetzt eine etwas andere Nuance trägt. War in Joh 6,37.39 von einem 'Geben' des Vaters an den Sohn die

Rede, so spricht Joh 6,65 nun von einem 'Geben (oder vielleicht besser: 'Gewähren') gegenüber dem einzelnen Menschen. Es handelt sich dabei freilich nicht um einen sachlichen, sondern lediglich um einen perspektivischen Unterschied.

Die Wendung ἐὰν μὴ ᾗ δεδομένον αὐτῷ findet sich im Johannes-Evangelium noch in Joh 3,27, dort in Verbindung mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Joh 3,27 ist gleichsam von außen ein Kommentar zu Joh 6,65: Nichts, οὐδὲ ἓν kann ein Mensch empfangen oder erreichen, wenn es ihm nicht 'vom Himmel her', d.h. von Gott gewährt ist. Interessant ist auch ein Blick auf Joh 19,11, wo Jesus zu Pilatus sagt: οὐχ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ᾗν δεδομένον σοι ἄνωθεν.

Das εἴρηκα ὑμῖν weist wohl auf Joh 6,44 zurück¹⁰⁶. Die Parallelität zwischen Joh 6,44 und Joh 6,65 ist in der Tat bemerkenswert:

Joh 6,44	Joh 6,65
οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με	οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με
ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ... ἐλκύσῃ αὐτόν.	ἐὰν μὴ ᾗ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς ¹⁰⁷ .

Aus der Gegenüberstellung ergibt sich unmittelbar, daß das 'Ziehen' des Vaters und sein 'Geben' sachlich dasselbe meinen und einander beleuchten¹⁰⁸. Beides ist gleichermaßen ein Ausdruck für das tätige Handeln des Vaters beim Glauben eines Menschen, und zwar sowohl im Blick auf das Zustandekommen des Glaubens als auch hinsichtlich des fortdauernden Bestandes des Glaubens. Der Evangelist macht also hier noch einmal unmißverständlich deutlich, daß sich der Glaube nicht einer menschlichen (Willens-) Entscheidung verdankt, sondern der zuvorkommenden Gnade Gottes. Von einer 'Mitwirkung' von Seiten des Menschen, in welcher Form auch immer, ist nichts gesagt. Zu Recht schließt J. Calvin seine Auslegung des Verss mit den Worten: "Donandi verbo hic utitur pro eo quod prius dixerat trahere: quo significat non aliam nos trahendi causam Deo esse, nisi quia gratuito nobis favet. Quod enim consequimur ex Dei dono et gratia, nemo sibi propria industria comparat"¹⁰⁹.

Wie als Bestätigung dieser Worte Jesu in Joh 6,65 wenden sich - wie im folgenden Vers Joh 6,66 berichtet wird - diese πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν von Jesus ab:

ἐκ τούτου πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν.

Die Spaltung innerhalb der Jüngerschaft Jesu ist damit offenkundig.

Joh 6,67-71

Nach dem Weggang der πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν richtet sich in den letzten Versen von Joh 6 der Blick schließlich auf diejenigen Jünger, die bei Jesus bleiben:

An diese Jünger, die hier mit οἱ δώδεκα bezeichnet sind¹¹⁰, richtet Jesus in Joh 6,67 die Frage: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; Sie mag zunächst so klingen, als würden die bei Jesus verbleibenden Jünger vor die eigene Entscheidung gestellt, ob sie bei ihm bleiben wollen oder sich ebenfalls, wie die πολλοί, von ihm abkehren wollen. Doch schon die Formulierung der Frage mit μὴ, die eine negative Antwort erwarten läßt¹¹¹, sowie insbesondere die Antwort, die Petrus in Joh 6,68 stellvertretend für den Jüngerkreis gibt, lassen erkennen, daß es für diese Jünger eine solche (Wahl-)Möglichkeit faktisch nicht gibt:

κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα;
ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις.

Derjenige Jünger, der wirklich 'zu Jesus kommt', kann nicht mehr von ihm weggehen und zu einem anderen gehen; denn die Worte, die er von Jesus hört (und nur sie!), sind für ihn Worte ewigen Lebens. Unterstrichen wird dies durch das unmittelbar folgende Bekenntnis des Petrus in Joh 6,69:

καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ

In kaum zu übertreffender Klarheit beschreibt K.Barth diesen Sachverhalt und macht dabei deutlich, daß die Jünger hier nicht vor der Wahl zwischen zwei oder drei möglichen Alternativen stehen: "Wohl findet auch hier ein Wählen statt; es ist aber ein solches Wählen, auf das der Mensch, so gewiß es sein eigenes Wählen ist immer nur als auf ein schon Geschehenes zurückblicken kann. ... Ein solches Wählen ist das Wählen des Namens Jesus Christus. 'Herr, wohin sollen wir gehen?' Die den Namen Jesus Christus bekennen und also wählen, wählen die einzige ihnen gegebene, nämlich die von Jesus Christus selbst - 'Du hast Worte des ewigen Lebens' - ihnen gegebene Möglichkeit. Sie wählen, aber sie erwählen ihr Erwähltsein" ¹¹².

Die Frage Jesu in Joh 6,67 will also nur die Unmöglichkeit des Sich-Abkehrens dieser Jünger von Jesus zur Sprache bringen. Von einer "ernsten Glaubensprüfung" für die Jünger, verbunden mit der Ermutigung "zu standhaftem Ausharren" kann man hier ebensowenig sprechen ¹¹³ wie davon, daß den Jüngern hier eine Gelegenheit zur Bewährung ihres Glaubens" gegeben wird ¹¹⁴.

Daß Jesus in seiner kritischen Erwiderung auf das Bekenntnis des Petrus den Begriff ἐκλέγεσθαι verwendet, ist sicher kein Zufall, sondern macht deutlich, daß das Bleiben dieser Jünger bei Jesus und ihr Glaube an ihn direkt etwas mit Erwählung zu tun hat ¹¹⁵. Die problematische Rolle des Judas, dessen Verrat - Joh 6,64 aufnehmend - hier ausdrücklich angesprochen ist, bedarf dabei allerdings noch einer sorgfältigen Betrachtung ¹¹⁶.

Der Gedanke der göttlichen Bewahrung in Joh 6

Auf den Gedanken der göttlichen Bewahrung der zu Jesus kommenden Menschen, der inzwischen bereits mehrfach angeklungen ist, soll an dieser Stelle noch einmal gesondert eingegangen werden.

In seiner Untersuchung 'Erwählung und Bewahrung' weist O.Hofius überzeugend nach, daß Joh 6,37 und die nachfolgenden erklärenden

Verse nicht nur den Gedanken der göttlichen Erwählung zum Heil zur Sprache bringen, sondern zugleich auch (und nach seiner Auffassung vor allem) "vom Gedanken der 'perseverantia sanctorum' bestimmt [sind]"¹¹⁷, also von dem Gedanken der Bewahrung bzw. "Beharrung im Heilsstand für alle Zukunft"¹¹⁸. Zur Begründung dieses Sachverhalts weist er neben dem bereits angesprochenen Ausdruck 'Zu-Jesus-Kommen' als der Beschreibung des (bereits bestehenden) Glaubens besonders auf die Wendung ἐκβάλλειν ἔξω in Joh 6,37b hin; denn sie hat überall im Johannes-Evangelium die Bedeutung: "jemanden aus einem Bereich bzw. Raum 'hinauswerfen', in dem er sich zuvor befunden hat; jemanden aus einer Gemeinschaft 'ausstoßen', der er zuvor angehörte. Durch das ἐκβάλλειν ἔξω wird also nicht ein ersehnter Zustand verhindert, sondern ein bereits bestehender Zustand beendet"¹¹⁹. Die Gewißheit der dauerhaften und definitiven Heilsteilhabe wird außerdem auch durch das emphatische οὐ μὴ zum Ausdruck gebracht, mit dem wie in anderen Heilsverheißungen eine Aussage "über die Zukunft der Glaubenden" gemacht wird¹²⁰ - über eine Zukunft, für die eben das definitiv ausgeschlossen ist, was in dem mit οὐ μὴ verneinten Satz genannt ist¹²¹.

Die Bewahrungsaussage von Joh 6,37 wird in Joh 6,39-40 - wie bereits gezeigt wurde - bestätigt und dahingehend konkretisiert, daß der Jesus vom Vater 'gegebene' und damit bleibend Jesus zugehörige Mensch ewiges Leben hat.

Auch die anderen Abschnitte in Joh 6 setzen den Gedanken der mit dem 'Geben' des Vaters notwendig einhergehende Bewahrung der dem Sohn anvertrauten Menschen implizit voraus. Es gilt: "Wer bereits hier auf Erden im Glauben die Offenbarung des Lebens Gottes an Jesus erfahren hat, der ist aus diesem Lebenszusammenhang nicht herauszureißen"¹²².

Zusammenfassung

Blickt man auf die soeben besprochenen Abschnitt aus Joh 6 noch einmal zurück, so läßt sich zusammenfassend folgendes festhalten:

Das Kommen eines Menschen zu Jesus und - damit sachlich identisch - sein Glauben an Jesus Christus ist nach der Auffassung des Vierten Evangelisten ganz und ausschließlich auf Gottes Handeln angewiesen: Ein Mensch kann nur dann zu Jesus kommen und an ihn glauben, d.h. am Heil teilhaben, wenn es ihm von Gott 'gegeben' und durch Gottes tätiges Handeln ermöglicht ist ¹²³. Dies ist angesichts der totalen Heillosigkeit und Todesverfallenheit der 'Welt' vor dem Kommen Jesu, von der der Evangelist ausgeht, auch nur konsequent. Es läßt sich sogar noch präzisieren: Ohne das initiative Handeln Gottes des Vaters kommt es nicht zum Glauben an Jesus Christus und damit zum Glauben an Gott selbst ¹²⁴. "Die Initiative zum Glauben geht nicht von der Einsicht und vom Willen des Menschen, sondern von der göttlichen Gnade aus" ¹²⁵.

In welcher grundsätzlicher Weise diese Initiative Gottes im Geschehen des Glaubens zu verstehen ist, hat H.Gollwitzer sehr schön zum Ausdruck gebracht. Im Zusammenhang seiner Auslegung von Joh 14,6 weist er darauf hin, daß das Kommen eines Menschen zu Jesus Christus (und dadurch zum Vater) überhaupt erst deshalb möglich ist, weil Jesus Christus zuvor, vom Vater gesandt, in die 'Welt' der Menschen gekommen ist. Der "Zugang zu Gott, dieses Kommen-Können zu Gott ist begründet in Gottes Kommen zu uns. Übersieht man das, so impliziert der Begriff 'Kommen' das Mißverständnis, als handle sich es um eine menschliche Bewegung, bei der die Initiative durchaus beim Menschen liegt, so daß es dann Leistung des Menschen ist, ob er herausbringt, welcher Weg Zugang zu Gott gewährt, und ob er den richtigen Weg wählt" ¹²⁶.

Der Glaube ist somit im präzisen Sinn eine Gabe Gottes an den

(einzelnen) Menschen; er ist kein Verdienst des Menschen, sondern verdankt sich allein der göttlichen Gnade. Daß ein Mensch glauben kann und nicht dem Nicht-Glauben der gottfeindlichen 'Welt' überlassen bleibt, ist -um eine weitere Formulierung von J.Calvin aufzunehmen - "rarum admodum et singulare donum .. spiritus Dei" ¹²⁷. Als Gabe Gottes ist der Glaube des Menschen deshalb Gottes Werk ¹²⁸.

Daß der Glaube Gottes Werk ist, kommt auch - eingekleidet in ein johanneisches Mißverständnis - in Joh 6,28f. zur Sprache. Den 'Juden', die in ihrer Unwissenheit und Blindheit fragen, was sie tun müssen, um 'die Werke Gottes' (τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ) zu vollbringen, hält Jesus in Joh 6,29 entgegen, daß es nur ein Werk Gottes (τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ) gibt, auf das es ankommt: der Glaube an den von Gott gesandten Jesus Christus. Dieser Glaube aber ist kein 'Werk', das der Mensch zu vollbringen in der Lage wäre. "Gottes Werk ist auch hier das Werk, das Gott wirkt, nicht das, das er nur verlangt. Gottes Werk im Menschen ist, daß er an Jesus glaubt" ¹²⁹.

Mit immer neuen Formulierungen bringt der Evangelist diesen Sachverhalt zum Ausdruck. Die unterschiedlichen Wendungen und Bilder, die er dabei verwendet, dienen dazu, das Geschehen des Glaubens an Jesus Christus zu umschreiben und zu veranschaulichen, und zwar sowohl aus der Perspektive Gottes des Vaters als auch aus der Perspektive des die Gabe des Glaubens empfangenden Menschen.

Das für das Glauben eines Menschen konstitutive Wirken Gottes des Vaters ist als ein 'Geben', 'Ziehen' und 'Lehren' beschrieben. Von diesen drei Begriffen kommt dem göttlichen 'Geben' eine besondere Bedeutung zu, wie das dreimalige Vorkommen anzeigt.

O.Böcher nennt διδόναι im Johannes-Evangelium zutreffend einen "prädestinarianischen terminus technicus" ¹³⁰. J.Calvin bringt διδόναι ausdrücklich mit göttlichem Erwählen in Verbindung: "Nam donandi verbum perinde valet ac si dixisset Christus, quos

elegit pater, eos regenerat et mihi in evangelii obedientiam addicit" ¹³¹. Auffallend häufig begegnet διδόναι in derselben gefüllten Bedeutung auch in dem Gebet Jesu in Joh 17 ¹³².

Es sei dabei noch einmal betont, daß der vom Vater 'gegebene' Glaube die Hinwendung zu Jesus und die bleibende Zugehörigkeit zu ihm umfaßt. Das göttliche 'Geben' ist also nicht als ein einmaliger Akt zu verstehen!

Der (einzelne) Mensch erfährt den ihm geschenkten Glauben konkret darin, daß er Jesus als den vom Vater in die 'Welt' gesandten Sohn 'sieht', d.h. erkennt, und vom Vater durch das Wort des Sohnes verstehend hört. Daß dies nicht gegen seinen Willen geschieht, sondern derjenige, dem solches 'Sehen', 'Hören' und 'Verstehen' gewährt wird, sein Kommen zu Jesus bejaht, haben Augustin, J. Calvin und A. Schlatter hervorgehoben ¹³³. Die Gabe des Glaubens bedeutet eine grundlegende Veränderung des zuvor gegen Gott gerichteten Wollens, ja der ganzen Existenz.

Die Beschreibung des Glaubens aus den beiden Perspektiven Gottes und des Menschen läßt sich in einem Schema folgendermaßen darstellen:

Das Wollen und Handeln des Vaters, durch das ein Mensch zu Jesus kommt und dadurch Anteil am Heil hat, bedeutet

aus der Perspektive des Vaters:

διδόναι τινὰ τῷ υἱῷ
(Joh 6,37.39)

ἐλκύειν τινά
(Joh 6,44)

διδάσκειν τινά
(Joh 6,45b)

aus der Perspektive des Menschen:

θεωρεῖν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων
εἰς αὐτόν
(Joh 6,40)

δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς
(Joh 6,65)

ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ
μαθῶν
(Joh 6,45c)

Ist der Glaube eine dem Menschen von Gott gewährte Gnadengabe, so gilt für Johannes zugleich aber auch, daß diese Gabe nicht allen Menschen unterschiedslos zukommt; "es steht nicht da, daß der Vater alle Jesus gegeben hat und alle zu ihm kommen werden"¹³⁴. Die Menschen, die nicht zu Jesus kommen, sind in den Augen des Evangelisten genau jene Menschen, denen es nicht vom Vater 'gegeben' ist, an Jesus zu glauben. Über ihre Identität besteht für Jesus ἐξ ἀρχῆς kein Zweifel; als der vom Vater in die 'Welt' Gesandte und mit seinem Willen Vertraute weiß er, wer ihm vom Vater 'gegeben' ist und wer nicht.

Nach johanneischem Verständnis ist der Glaube an Jesus Christus etwas grundsätzlich anderes als eine (zumindest prinzipiell) allen Menschen offenstehende Möglichkeit. Die Formulierungen, mit denen der Glaube als ein im Handeln Gottes des Vaters begründetes und von ihm gewirktes Geschehen gekennzeichnet ist, sind nicht universalistisch, sondern betont exklusiv gemeint. Es handelt sich nicht um Einladungen, Aufforderungen oder Mahnungen zum Glauben, sondern um definitionsartige Sätze, mit denen der Evangelist das Wesen des Glaubens zu beschreiben sucht: "Kein Wort davon, 'daß es jedem frei steht, zu den vom Vater Gezogenen zu gehören'"¹³⁵. Das göttliche 'Geben' bzw. 'Ziehen' versteht der Evangelist als ein im strengen Sinne erwählendes Handeln. Zutreffend kommentiert J. Calvin: "Inde autem sequitur non omnes trahi, sed Deum hac gratia dignari quos elegit"¹³⁶.

Der Glaube als die Gnadengabe Gottes ist für Johannes der Modus der Heilsteilhabe: Der Zu-Jesus-Kommende hat (bei ihm) ewiges Leben. Die Gestalt der Verweigerung dieser Gnadengabe ist der Unglaube: Der Mensch bleibt in seinem alten Zustand der Heilverschlossenheit, der Finsternis der gottfeindlichen 'Welt'. Mit anderen Worten: Ihm bleibt die göttliche Wirklichkeit verschlossen, denn "solche göttliche Wirklichkeit erschließt sich

... nur dem, dem sie von Gott eröffnet wird" ¹³⁷.

Es ist in diesem Zusammenhang vor einem naheliegenden Mißverständnis zu warnen. Auch wenn in Joh 6 vor allem auf das Handeln Gottes des Vaters geblickt wird, wäre es verfehlt, deshalb das Wirken des Vaters und das Wirken des Sohnes voneinander zu trennen. "Die Aussage 'Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht', besagt keineswegs ein vom Sohn getrenntes Wirken des Vaters, sondern gerade im Wirken des Sohnes geschieht dieses 'Ziehen'" ¹³⁸.

In Joh 6 zeichnet sich damit deutlich der Gedanke einer doppelten göttlichen Prädestination ab, bei der Erwählung und Nichterwählung (als Belassen im Zustand der Heillosigkeit) direkt auf Gott zurückgehen. Der Vierte Evangelist sieht in diesem Gedanken der göttlichen Vorherbestimmung zur Heilsteilhabe oder zur Heilverschlossenheit den wahren Grund für die ihn und seine Gemeinde bedrängende Erfahrung, daß den an Jesus Christus Glaubenden die große Mehrzahl der 'Juden' gegenübersteht, bei der Jesus und seine Botschaft auf Widerstand und aggressive Ablehnung stößt. Die Tatsache, daß sie offensichtlich in ihrer ablehnenden Haltung bleiben, ist für den Evangelisten ein zutiefst theologisches Problem, das für ihn nicht einfach mit dem Verweis auf einen (zu) schwachen menschlichen Willen 'gelöst' werden kann. Die prädestinarianischen Aussagen in Joh 6, die von den Auslegern des Johannes-Evangeliums mehrheitlich in der einen oder anderen Form konstatiert werden, sind daher mehr als nur ein 'letzter Ausweg' in der Erklärung des auch nach dem Kommen des Lichtes in die 'Welt' weiter bestehenden Nicht-Glaubens der Vielen. Man wird deshalb allen Versuchen, diese Prädestinationsaussagen historisch zu relativieren ¹³⁹, ihnen nur eine untergeordnete Bedeutung zuzugestehen ¹⁴⁰ oder hier allzu rasch auf ein "Paradox der Gnadenlehre" ¹⁴¹ bzw. auf eine der Theologie des Johannes-Evangeliums eigentümliche Dialektik zu verweisen ¹⁴² entschieden entgegenzutreten haben.

B. Johannes 10

Einführende Bemerkungen

Der Gedanke der göttlichen Erwählung und Bewahrung bzw. Nicht-erwählung (als Belassen in der Heilsverschlossenheit), der in Joh 6 einigermaßen abstrakt zur Sprache kommt, findet sich auch in Joh 10 und ist dort mit Hilfe des Bildes eines Hirten und seiner Schafe veranschaulicht. Es handelt sich dabei um ein altes und gerne verwendetes Bild; im Alten Testament begegnet es an zahlreichen Stellen⁴⁴³. Es ist deshalb "durchaus damit zu rechnen, daß der Evangelist die Hirtenrede nicht aus freien Stücken geschaffen hat, sondern dazu vorgegebene Überlieferung aufgegriffen und in seinem Sinn interpretiert hat"⁴⁴⁴.

Neben den religionsgeschichtlichen Fragen nach der Herkunft des johanneischen Hirtenbildes sind es vor allem literarkritische und traditionsgeschichtliche Fragen, mit denen sich die Auslegung von Joh 10 auseinandersetzt. Die Schwierigkeiten, vor die sich Ausleger vielfach gestellt sehen, betreffen insbesondere die Stellung und Funktion von Joh 10 im Rahmen des Johannes-Evangeliums sowie die Komposition und Struktur des Textes in seiner heute vorliegenden Gestalt. Auffällig und nicht unproblematisch sind auch die zahlreichen und z.T. sehr unterschiedlichen Bildelemente.

Aufgrund der Tatsache, daß Joh 10 auf den ersten Blick nur schwer einen durchgehenden klaren Gedankengang erkennen läßt, ist oft bezweifelt worden, ob die heute vorliegende Gestalt des Textes die ursprüngliche ist. Doch auch die Umstellungen innerhalb des Kapitels, die mit unterschiedlichen Begründungen verschiedentlich vorgeschlagen werden⁴⁴⁵, können die Schwierigkeiten nicht befriedigend beseitigen. Ebenso ist die These, daß Joh 10,1-18 insgesamt eine spätere Hinzufügung darstellt und ein anderes theologisches Profil aufweist als das übrige Evangelium⁴⁴⁶ nicht überzeugend.

Für die Fragestellung dieser Arbeit sind solche Überlegungen freilich nur von untergeordneter Bedeutung. Vorausgesetzt wird allerdings, daß Joh 10 als Ganzes von der Hand des Evangelisten stammt. Ebenso kann hier nicht näher untersucht werden, ob sich

aus der Rede "ein einheitliches Bild der geschilderten Verhältnisse ergibt"¹⁴⁷, d.h. ob sich eine bestimmte Situation aus dem Hirtenleben erkennen läßt, die dem Evangelisten vor Augen gestanden haben könnte¹⁴⁸. Entscheidend ist vielmehr die Frage, wie der Evangelist das als ποιμήν bezeichnete Bild des Hirten und seiner Schafe in Joh 10,1-5 verwendet, um damit theologische Aussagen zu formulieren.

Zunächst ist festzustellen, daß das in Joh 10,1-5 gezeichnete Bild auf zweifache Weise gedeutet wird. Jesus vergleicht sich sowohl mit der Tür (ἡ θύρα) des Schafstalles bzw. der Schafe¹⁴⁹ als auch mit dem guten Hirten (ὁ ποιμὴν ὁ καλός)¹⁵⁰. Diese beiden Deutungen müssen sich freilich nicht gegenseitig ausschließen und deshalb literarkritisch verschiedenen Schichten zugeordnet werden; vielmehr durchdringen und ergänzen sie einander¹⁵¹.

In beiden Selbstprädikationen tritt der Exklusivitätsanspruch Jesu deutlich hervor: Jesus, und nur er, ist die Tür, deren Durchschreiten Heil bedeutet¹⁵²; alle, die vor ihm mit diesem Anspruch kamen waren Diebe und Räuber, auf die die Schafe nicht hörten¹⁵³. Jesus, und nur er, ist der wahre gute Hirte; "mit dem Ἐγὼ εἶμι - Wort V14a werden andere Ansprüche auf ein Hirtenamt zurückgewiesen"¹⁵⁴. Daß er sich um seine Schafe kümmert bis zur Hingabe des eigenen Lebens¹⁵⁵, unterscheidet ihn von dem 'Mietling'¹⁵⁶.

Der zweiten Deutung des Bildes von Jesus als dem guten Hirten der Schafe liegt der Gedanke der engen "Verbundenheit des Hirten mit seinen Schafen"¹⁵⁷ zugrunde. Dabei liegt der Akzent gerade darauf, daß es seine Schafe bzw. die eigenen Schafe sind¹⁵⁸. Es handelt sich, wie gleich noch deutlicher werden soll, um eine gegenseitige Verbundenheit, die für die 'Schafe' "die tatsächliche Zugehörigkeit zu Christus im Sinne der Heilsteilhabe" bedeutet¹⁵⁹.

Bemerkenswert ist, daß die Zugehörigkeit dieser Schafe zu ihrem Hirten und die einzigartige und ausschließliche Bezo-genheit auf ihn von Anfang an vorausgesetzt sind¹⁶⁰. Joh 10 spricht nicht von einem gegenseitigen Kennenlernen, sondern von einem bereits bestehenden Kennen (γινώσκειν). Es handelt sich dabei um ein Kennen in einem umfassenden und theo-logisch gefüllten Sinn, denn es entspricht dem gegenseitigen Kennen von Vater und Sohn. Dies wird in der Explikation der Selbstaussage Jesu 'ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός' in Joh 10,14b-15b ausdrücklich hervorgehoben:

καὶ γινώσκω ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμὰ,
καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν πατέρα.

"Das gegenseitige Sich-Kennen Jesu und der Seinen ist Ausdruck einer Zusammengehörigkeit, die die Teilnahme am Heil impliziert"¹⁶¹. Dabei "darf jedoch nicht übersehen werden, daß Christi Kenntnis voransteht: 'ich kenne die Meinen'. In seiner Erkenntnis der Seinen hat er sich ihnen zugewendet und sie erwählt"¹⁶².

Auf dem Hintergrund dieser Vorbemerkungen sollen nun drei Ab-schnitte der Hirtenrede in Joh 10 näher betrachtet werden.

Joh 10,1-5

Die ganz persönliche Vertrautheit, die zwischen Jesus und den Seinen besteht, wird in dem Bild des Hirten und seiner Schafe vor allem dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die Schafe die Stim-me ihres Hirten hören und der Hirte seine Schafe bei ihrem Namen ruft. Das Motiv des Hörens der Stimme begegnet zum ersten Mal in Joh 10,3b-c:

καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει
καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ' ὄνομα καὶ ἐξάγει αὐτά.

ἀκούειν τῆς φωνῆς ist dabei zweifellos mehr als nur eine akusti-sche Wahrnehmung; es ist ein Hören, das das Verstehen dessen,

was die Stimme sagt, einschließt. Zwar geht aus Joh 10,3b zunächst nicht ganz eindeutig hervor, ob es sich bei den Schafen, die die Stimme des Hirten hören, um alle Schafe des Schafstalles (ἀυλή) handelt, oder nur um diejenigen Schafe, die dem Hirten (zu)gehören; doch der unmittelbare Kontext des Verses legt es nahe, daß schon hier exklusiv nur die ἴδια πρόβατα der Hirten im Blick sind¹⁶³.

Dem Hören der Stimme Jesu Christi kommt im Johannes-Evangelium auch sonst eine besondere Bedeutung zu. Neben Joh 10 begegnet die Wendung ἀκούειν τῆς φωνῆς noch an zwei anderen zentralen Stellen und auch dort in einem gefüllten theologischen Sinn: In Joh 5,25 und in Joh 18,37.

In Joh 5,25 ist das Hören der Stimme des Sohnes unmittelbar mit 'Leben' in Verbindung gebracht: ... ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν. Denn wer, wie der unmittelbar vorausgehende Vers Joh 5,24 formuliert, das Wort des Sohnes hört und dem ihn sendenden Vater glaubt, der ist damit aus dem Bereich des Todes in den Bereich des Lebens hinübergeschritten. Mit der Auferweckung des Lazarus in Joh 11 wird dieser Sachverhalt dann veranschaulicht.

Die deklaratorische Aussage Jesu in Joh 18,37, mit welcher der Dialog zwischen Jesus und Pilatus endet, macht deutlich, daß das Hören der Stimme Jesu Christi mit dem 'Sein aus der Wahrheit' einhergeht: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀλήθειας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Mit dem 'Sein aus der Wahrheit' ist nichts anderes als die definitive Zugehörigkeit zu Gott gemeint, die dem Menschen freilich von Gott her gewährt werden muß¹⁶⁴.

Ganz anders hingegen ist der Sinn von ἀκούειν τῆς φωνῆς in Joh 5,28; denn dort hören offenbar alle Menschen (οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιῶσάντες und οἱ τὰ φαῦλά πράξαντες) die Stimme. Neben der mit dem übrigen Evangelium nicht zu vereinbarenden Auferstehungsvorstellung in Joh 5,28f. ist dies ein weiteres wichtiges Argument dafür, daß Joh 5,28f. mit großer Wahrscheinlichkeit einen Nachtrag von anderer Hand darstellen¹⁶⁵.

Es ist somit unverkennbar, daß die Wendung ἀκούειν τῆς φωνῆς eine deutliche prädestinationistische Konnotation trägt. Zutreffend bemerkt O.Betz: "Nur wer zu den Erwählten zählt, kann Jesu Stimme hören, sie glaubend und gehorchend als das endzeitliche Wort der Gnade und der Wahrheit annehmen"¹⁶⁶.

Prädestinationistischen Charakter hat auch die Aussage, daß der Hirte seine Schafe mit Namen (κατ' ὄνομα) ruft. Das Rufen der Schafe mit Namen kann dabei entweder im Sinne eines Be-Rufens verstanden werden oder aber - wenn man dem κατ' ὄνομα besonderes Gewicht beimißt - als Ausdruck einer bereits bestehenden Zugehörigkeit der Schafe zu ihrem Hirten, so daß "das Ihm-eigensein dieser Schafe dem Rufen mit Namen [logisch] voraus[geht]"¹⁶⁷. Die zweite Deutung steht dem traditionellen Verständnis des Bildes von einem Hirten wohl näher; im johanneischen Kontext läßt sich dagegen die erste Deutung vielleicht etwas besser mit den Berufungserzählungen in Joh 1 in Verbindung bringen. Deutlich ist aber in beiden Fällen, daß hinter der festen Zugehörigkeit der 'Schafe' zu ihrem Hirten Jesus Christus die (Vorher-)Bestimmung zu dieser Zugehörigkeit steht.

Vor zwei unzutreffenden Interpretationen ist die Wendung φωνεῖν κατ' ὄνομα zu schützen:

- a) Nichts im Kontext von Joh 10,3 deutet darauf hin, daß es sich hier um einen Ruf in die Entscheidung handelt.
- b) Gelegentlich wird das φωνεῖν κατ' ὄνομα als "ein mit der Wirklichkeit nicht ganz vereinbarer Zug" bezeichnet¹⁶⁸, was dann zu einer abschwächenden Deutung führen kann¹⁶⁹. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß es in Joh 10 von Anfang an um die Wirklichkeit Christi und seines Verhältnisses zu den Seinen geht, die mit Hilfe des Bildes vom Hirten und seinen Schafen nur veranschaulicht werden soll¹⁷⁰.

Zu Recht sieht A.J.Simonis das 'Rufen mit Namen' von Joh 10,3c als einen Ausdruck für "die persönliche Berufung eines jeden (κατ' ὄνομα), Jesu Kenntnis und Liebe eines jeden der Seinen"¹⁷¹.

Wichtig ist auch sein Hinweis, daß im Alten Testament "das Rufen mit Namen durch Jahwe ... als ein Beweis seiner Erlösungsliebe gesehen [wird]" ¹⁷².

Das Rufen der Schafe durch den Hirten und ihr Hören seiner Stimme hat - so Joh 10,3d-4- zur Folge, daß der Hirte seine Schafe aus der ἀλλή τῶν πρόβάτων herausführt, vor ihnen hergeht, und seine Schafe ihm nachfolgen:

καὶ ἐξάγει αὐτά.

ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται,
καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ.

Das Nachfolgen der Schafe wird als geradezu zwangsläufig und selbstverständlich geschildert. Dabei wird betont, daß die Schafe ihrem Hirten genau deshalb folgen können, weil sie die Stimme ihres Hirten kennen. "Sie werden nicht durch ihr Hören und Folgen seine Schafe, sondern umgekehrt: Weil sie seine Schafe sind, hören sie und folgen sie" ¹⁷³.

Mit τὰ ἴδια in Joh 10,4a ist allerdings etwas anderes gemeint als mit οἱ ἴδιοι in Joh 1,11; dort bezeichnet der Begriff 'die Seinen' das "'Eigentum' im Sinne des Besitzes" ¹⁷⁴.

ἐκβάλλειν verstärkt das ἐξάγειν und hat (wie in Joh 6,37) die Bedeutung: "jemand aus einem Bereich bzw. Raum 'hinauswerfen', in dem er sich zuvor befunden hat" ¹⁷⁵. Unter Berücksichtigung des in Joh 6,44 Gesagten wird man davon ausgehen können, daß das Herausführen bzw. Herausdrängen nicht gegen den Willen der Schafe geschieht ¹⁷⁶.

Joh 10,5 schließlich bringt denselben Sachverhalt noch einmal in negativer Formulierung zum Ausdruck:

ἄλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν, ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ,
ὅτι οὐκ οἶδασιν τῶν ἄλλοτρίων τὴν φωνήν.

"Die Schafe entziehen sich der ihnen unbekanntem Stimme eines Fremden durch die Flucht" ¹⁷⁷. Dabei wird erneut die Ausschließlichkeit der Bezogenheit der Schafe auf ihren rechtmäßigen Hirten bestätigt ¹⁷⁸.

Die Wendung τὰ ἴδια πρόβατα in Joh 10,3c legt nahe, daß es in dem Schafstall, der αὐλή auch noch andere Schafe oder Herdentiere gibt, die nicht die Schafe dieses Hirten sind, d.h. es gibt Menschen, die nicht Jesus (zu)gehören, die seine Stimme nicht hören und ihm deshalb nicht nachfolgen¹⁷⁹. Joh 10,3d-4a sprechen ferner davon, daß der Hirte seine Schafe auch räumlich von der αὐλή (und damit von den anderen dort befindlichen Tieren) trennt. An diesen Gedanken knüpft Joh 10,16 an, wo dann auch ein Hinweis darauf gegeben wird, was mit ἡ αὐλή τῶν προβάτων konkret gemeint ist.

Joh 10,16

Es ist auffallend, daß in Joh 10,1-5 zwar von den Schafen des Hirten und von dem Schafstall die Rede ist, nicht aber von einer Herde. Daß dies kein Zufall ist, sondern theologische Gründe hat, zeigt Joh 10,16; hier spricht der Evangelist nun tatsächlich zum ersten Mal und wohlüberlegt von einer Herde, von ἡ ποίμνη.

Joh 10,16 steht im Kontext von Joh 10,14-18, wo der Gedanke entfaltet wird, daß der gute Hirte sein Leben für seine Schafe hingibt. In Joh 10,16 unterbricht der Evangelist den Gedankengang mit einer in seinen Augen notwendigen Präzisierung des Begriffs τὰ πρόβατα :

καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης·
κάκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν
καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν.

Neben den Schafen aus der αὐλή hat Jesus noch andere Schafe, die anderer Herkunft sind. Auch sie sind seine Schafe; auch sie kennzeichnet die intime Vertrautheit mit ihrem Hirten, denn auch sie hören (und erkennen) seine Stimme, und auch für sie ist Jesu Lebenshingabe von Bedeutung.

Der Vers Joh 10,16 wird von einer Reihe von Auslegern als eine spätere redaktionelle Hinzufügung betrachtet¹⁸⁰. Das ist jedoch keineswegs zwingend. Inhaltlich ist der hier formulierte Gedanke der Theologie des Johannes-Evangeliums nicht fremd, wie ein Blick auf Joh 11,52 und Joh 17,20 zeigt¹⁸¹. Als Präzisierung der am Ende von Joh 10,15 genannten πρόβατα kann Joh 10,16 durchaus von Anfang an zum Text der Hirtenrede gehört haben¹⁸².

Textkritisch ist noch anzumerken, daß zahlreiche Handschriften γενήσεται (Singular) anstelle von γενήσονται (Plural) bieten. Die Lesart γενήσεται ist möglicherweise vorzuziehen¹⁸³.

Beachtung verdient zunächst der Tempusgebrauch in Joh 10,16: Jesus hat andere Schafe (ἄλλα πρόβατα ἔχω), die nicht aus der αὐλή stammen; "sie gehören .. nicht nur potentiell, sondern schon wirklich zu seinem Besitz"¹⁸⁴. Die Zugehörigkeit zu Jesus wird also auch für diese Schafe schon vorausgesetzt, obwohl sie seine Stimme jetzt noch nicht gehört haben, sondern erst hören werden (ἀκούσουσιν!), dann freilich - wie das aus Joh 10,3ff. aufgenommene ἀκούειν τῆς φωνῆς anzeigt - in derselben Weise wie die Schafe, von denen in Joh 10,1-5 die Rede gewesen ist. Das ἔχω hat in diesem Sinne eine prädestinationische Konnotation¹⁸⁵.

Es stellt sich dabei nun die Frage, zu welchem Zeitpunkt dieses Hören der anderen Schafe geschehen wird. Manches spricht dafür, daß der Evangelist hier die nachösterliche Situation vor Augen hat, also seine eigene Zeit. Darauf weist vor allem das Motiv der Einheit (der Gemeinde)¹⁸⁶.

Der damit in Joh 10,16 hervortretende Gedanke der göttlichen Vorherbestimmung läßt sich auch so formulieren: Das Sein eines Menschen als ein zu Jesus Christus gehörendes πρόβατον geht dem Hören seiner Stimme voraus. Die Zugehörigkeit zu 'seinen Schafen' steht bereits fest, bevor er die Stimme Jesu Christi tatsächlich vernommen hat. Am Hören der Stimme erweist sich aber dann, daß er zu Jesus und den Seinen gehört. Da aber die Zugehörigkeit zu Jesu Schafen das Hören seiner Stimme notwendig zur Folge hat bzw.

haben wird, gilt umgekehrt: Wer die Stimme Jesu nicht vernimmt, gehört nicht zu seinen Schafen ¹⁸⁷.

Indem es der menschengewordene Gottessohn ist, dessen Stimme die einen hören (werden) und die anderen nicht, ist es gerade sein Kommen in die 'Welt' und seine Botschaft der Wahrheit, was die jeweilige vorherbestimmte Zugehörigkeit des Menschen offen an den Tag bringt. Mehr noch: Der vom Vater in die 'Welt' gesandte Sohn führt mit seinem Wort eine Scheidung herbei zwischen denen, die seine Stimme hören (werden) und sich damit als 'seine Schafe' erweisen, und denen, die die Stimme nicht hören, d.h. nicht zu 'seinen Schafen' gehören.

Joh 10,16 sagt, daß Jesus auch jene anderen Schafe führen muß (δεῖ!), und es ist nicht ausgeschlossen, daß dieses Führen als bereits gegenwärtig sich vollziehend gedacht wird. Doch erst dann, wenn auch die anderen Schafe, die nicht aus der αὐλή stammen, die Stimme Jesu hören, kann von einer Herde im eigentlichen Sinn gesprochen werden; erst dann gibt es die eine Herde (μία ποίμνη) aller dem einen Hirten (εἷς ποιμήν) Jesus Christus gehörenden, von ihm gerufenen und ihm deshalb folgenden Schafe.

Die Übersetzung der Vulgata weist für Joh 10,16 einen nicht unerheblichen Übersetzungsfehler auf. Die Wendung ἡ ποίμνη wird dort mit 'unum ovile' wiedergegeben; damit ist dasselbe Wort verwendet wie für die Wiedergabe von ἡ αὐλή. Zu erwarten wäre 'unus grex'. Die Unterscheidung von ἡ αὐλή und ἡ ποίμνη, auf die im griechischen Text gerade alles ankommt, ist damit völlig verwischt ¹⁸⁸.

Es kann kaum zweifelhaft sein, daß mit μία ποίμνη der Gedanke der Einheit der zu Jesus Christus gehörenden Menschen, d.h. konkret der Gemeinde der Glaubenden, zum Ausdruck gebracht wird ¹⁸⁹. Der Evangelist knüpft hier wohl an das alttestamentliche Motiv von der Sammlung der Stämme Israels an ¹⁹⁰, setzt aber eigene Akzente.

Wichtig ist für ihn, daß diese Einheit, die eine Herde, durch Jesus Christus gebildet wird. "Das nachgestellte εἷς ποιμήν unterstreicht nicht nur die Einheit nachdrücklich, sondern begründet sie auch: Die eine Herde kommt durch den einen Hirten zustande"¹⁹¹. Zutreffend weist R. Schnackenburg darauf hin, daß diese eine Herde "eine einheitliche Größe werden [wird], eine einzige Gemeinde, bei der die 'anderen Schafe' nicht nur als Hinzukömmlinge geduldet werden"¹⁹². Möglicherweise klingt auch schon in dem ἀγαγεῖν der Gedanke des 'Führens in die Einheit' an¹⁹³.

Die Bedeutung von Joh 10,16 liegt damit auf der Hand; denn "diese eine Herde unter dem einen Hirten ist kein eschatologisches Hoffnungsgut, sondern eine nachösterliche Wirklichkeit, eben die eine Kirche aus 'denen, die ihm [sc. dem Sohn] der Vater gegeben hat' (17,9), und 'denen, die auf der Jünger Wort an ihn glauben' (17,20), die, unter dem einen Herrn Jesus Christus geeint, ihm anhängt, weil sie ihn kennt"¹⁹⁴.

Auf drei für das johanneische Verständnis von der Gemeinde Jesu Christi und ihrer Einheit wichtige Aspekte, die in Joh 10,16 zur Sprache kommen, ist hier noch näher einzugehen; sie hängen mit der inhaltlichen Bestimmung der ἄλλα πρόβατα zusammen.

a) Joh 10,16 spricht von ἡ αὐτὴ αὐτή. Da sich die Rede Jesu an einen jüdischen Zuhörerkreis richtet, wird damit "nachträglich die αὐτή von V1 auf das jüdische Volk gedeutet"¹⁹⁵. Bei den ἄλλα πρόβατα handelt es sich deshalb nicht um Juden in der Diaspora, sondern "um die an Jesus Glaubenden unter den Nicht-Juden im allgemeinen, um die Glaubenden aus dem Heidentum"¹⁹⁶. Mit den ἄλλα πρόβατα sind deshalb genau dieselben Menschen gemeint wie mit τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκοπισμένα in Joh 11,52. Mit Recht wird Joh 11,52 eng mit Joh 10,16 in Verbindung gebracht¹⁹⁷.

b) Die Gemeinde der Glaubenden besteht also ausdrücklich aus

Juden und Nicht-Juden. Das bedeutet zugleich auch, daß die Zugehörigkeit zu der einen Herde und zu dem einen Hirten Jesus Christus nicht an die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk gebunden ist, sondern unabhängig davon besteht oder nicht besteht. "Die völkischen Schranken sind beseitigt" ¹⁹⁸.

c) Es ist dabei von nicht geringen Bedeutung, daß die eine Herde Christi außerhalb der αὐλή, d.h. außerhalb des jüdischen Volkes konstituiert wird. Denn die aus der jüdischen αὐλή zu Christi Schafen gehörenden Menschen werden nach Joh 10,1-5 ja aus dem Bereich des jüdischen Volkes herausgeführt und in einen anderen Lebensbereich gebracht, wo sie nach Joh 10,9f.28 'Weide finden' und ewiges Leben haben. Das ἐξάγειν und das ἐκβάλλειν in Joh 10,3d bzw. Joh 10,4a gewinnen damit eine tiefe symbolische Bedeutung ¹⁹⁹.

So macht Joh 10,16 im Zusammenhang der Hirtenrede deutlich, daß die eine Gemeinde Jesu Christi weder mit dem jüdischen Volk identisch ist noch in den Grenzen des jüdischen Volkes besteht. Die Gemeinde der zu Jesus gehörenden Menschen ist ein eigene Einheit, die sich durch ihre ausschließliche Bezogenheit auf Christus, ihren alleinigen Hirten, auszeichnet. Es ist eine Gemeinde, die aus denjenigen Juden und Heiden besteht, die die Stimme Jesu hören. Problematisch ist es allerdings, wie dies etwa R.Schnackenburg tut, davon zu sprechen, daß "die von Jesus gesammelten Gotteskinder .. an die Stelle des erwählten Gottesvolkes Israel [treten]" und damit eine "neue Gottesgemeinde" bilden ²⁰⁰. Denn von einem 'alten Gottesvolk' spricht der Evangelist nirgends. Die aus Juden und Heiden bestehende Gemeinde Jesu Christi ist vielmehr das wahre und einzige Gottesvolk.

Schließlich deutet die Stellung von Joh 10,16 im unmittelbaren

Kontext des Gedankens des τίθεναι τὴν ψυχὴν an, daß die Sammlung der 'Schafe' zu der einen Herde etwas mit der Lebenshingabe des Hirten zu tun hat - ein Gedanke, der in Joh 11,52 in ähnlicher Weise noch einmal zum Ausdruck kommt. Dabei gilt, daß die Hingabe des Lebens des guten Hirten Jesu Christi als der tiefste Ausdruck der liebenden Fürsorge nur den Seinen gilt bzw. zugutekommt. Das μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων in Joh 10,13 ist exklusiv zu verstehen. Ganz entsprechend heißt es auch in Joh 15,13: μεῖζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. Das prädestinatianische Moment, das auch hier zugrundeliegt, ist unverkennbar.

Joh 10,26-29

Mit Joh 10,18 findet die eigentliche Hirtenrede Jesu ihren Abschluß. Wie auch andere Reden zuvor führt sie unter den zuhörenden 'Juden' zu einer gespaltenen Reaktion, wie Joh 10,19 zu erkennen läßt. Joh 10,20-21 schildert die Meinungsverschiedenheit der 'Juden' untereinander über die wahre Bedeutung der Worte Jesu.

Thema des folgenden Abschnittes Joh 10,22-30 ist das Verhältnis von Glauben und dem Hören der Stimme Jesu sowie der Zugehörigkeit der Seinen zu ihm. Formal handelt es sich bei diesem Abschnitt um eine erneute Auseinandersetzung zwischen Jesus und den ihm ablehnend gegenüberstehenden 'Juden'; sie findet, wie die Situationsangabe in Joh 10,22 zeigt, während des Tempelweihfestes in Jerusalem statt. Der Evangelist nimmt in dieser Auseinandersetzung noch einmal das Bild des Hirten und seiner Schafe auf. Für die Frage nach dem Prädestinationsgedanken im Johannes-Evangelium sind dabei besonders die Aussagen in Joh 10,26-29 von Bedeutung.

"Die Juden umringen Jesus und fordern ihn drohend auf, endlich unzweideutig und öffentlich zu verkündigen, ob er der Messias sei" ²⁰¹ (Joh 10,24). In seiner Antwort in Joh 10,25 kommt Jesus dieser Forderung nach einem offenen Selbstbekenntnis nur indirekt nach; er erklärt, er habe ein solche Bekenntnis bereits gegeben (εἶπον ὑμῖν) und fügt daran eine kategorisch-adversative Feststellung: καὶ οὐ πιστεύετε. Unterstreichend weist er in Joh 10,25c darauf hin, daß die Werke, die er im Namen des Vaters tut, über ihn selbst Zeugnis ablegen. Die 'Juden' freilich -so wird man schließen müssen - können dieses Zeugnis der Werke ebenso wenig verstehen wie seine Worte.

Joh 10,26 nimmt das οὐ πιστεύετε von Joh 10,25 auf und gibt den eigentlichen Grund dafür an, warum die hier angesprochenen 'Juden' nicht glauben und verstehen können:

ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν.

Die Aussage ist eindeutig: Ob jemand an Jesus Christus glaubt, hängt davon ab, ob er zu 'seinen Schafen' gehört. Die sprachliche Formulierung des Satzes ist genau zu beachten. Mit einem kritischen Blick auf die verbreitete Deutung dieser Stelle bemerkt R.Bergmeier mit Recht: "Wir würden den Satz lieber andersherum lesen: 'Ihr gehört nicht zu meinen Schafen, weil ihr nicht glaubt' - und uns die Dinge mit Lk 13,34 (Mt 23,37) zurechtlegen: καὶ οὐ ἠθελήσατε. ... Aber die Pointe der Stelle liegt gerade darin, daß das 'ihr glaubt nicht' eine Begründung bei sich hat, die weder tautologisch noch unseren Denkgewohnheiten verwandt ist:

'weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört'. Wem es nicht von Gott gegeben ist, kann nicht glauben" ²⁰². Weder läßt sich der Glaube hier als eine vom Menschen zu erbringende (Vor-)Bedingung für seine Zugehörigkeit zu Jesus Christus verstehen noch ist von einer menschlichen Willensentscheidung, einem Glauben-Wollen bzw. einem Nicht-Glauben-Wollen die Rede. Zutreffend kommentiert des-

halb J. Calvin das harte Wort Jesu an die 'Juden': "Altio-
causam adducit cur neque miraculis, neque doctrinae fidem ha-
beant, nempe quia sint reprobi" ²⁰³.

Der prädestinatianische Sinn von Joh 10,26 läßt sich somit kaum ernsthaft bestreiten und wird deshalb auch von der Mehrzahl der Ausleger bestätigt. Um so interessanter ist es zu sehen, wie einige von ihnen die Prädestinationsaussage von Joh 10,26 zu relativieren suchen.

R. Bultmann spricht zwar von "einem eigentümlich johanneischen 'Prädestinationsgedanken'" ²⁰⁴, doch er sieht (aufgrund des Kontextes) letztlich doch "die Entscheidung des Hörers" gefordert ²⁰⁵ und hält für Jesu Rede insgesamt fest, daß sie "gerade in ihrem paradoxen Charakter doch den Sinn der Einladung [hat]" ²⁰⁶.

Noch deutlich hält R. Schnackenburg fest, daß die Aussage von Joh 10,26 nicht die menschliche Willensentscheidung aufhebe: "Der Gedanke einer unabänderlichen Reprobation ist ausgeschlossen, weil die gleichen Juden in V37f zum Glauben gemahnt werden" ²⁰⁷.

J. Jeremias lehnt den prädestinatianischen Sinn von Joh 10,26 deshalb ab, weil nach seiner Auffassung dann im Hintergrund der gnostische Mythos vom Urmenschen und Erlöser stünde; daß der Evangelist an diesen Mythos angeknüpft habe, werde durch den Kontext jedoch nicht nahegelegt ²⁰⁸. Dieses Argument ist jedoch nicht wirklich überzeugend; denn der Evangelist kann seine Verständnis ja auch ohne (direkten) Rückgriff auf gnostische Vorstellungen entwickelt haben.

R. E. Brown, der der Argumentation von J. Jeremias zustimmt, schließt seine Auslegung mit der Bemerkung: "There is in John an element of predestination as to who shall belong to the flock, but in this, John does not seem to vary from common NT teaching" ²⁰⁹. Es ist jedoch zu fragen, ob eine so pauschale Beurteilung zur Klärung der Besonderheiten johanneischer Theologie etwas beiträgt.

In Joh 10,27 wird die Begründung Jesu für das Nicht-Glauben der 'Juden' erklärend weitergeführt, indem nun hervorgehoben wird, wodurch sich die 'Schafe' Jesu Christi gegenüber den nicht zu 'seinen Schafen' gehörenden Menschen auszeichnen:

τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν,
καὶ γινώσκω αὐτὰ
καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι.

Mit der Aufnahme von τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ schließt Joh 10,27 direkt an Joh 10,26 an; "in gedrängter Form werden hier die Aussagen der Hirtenrede wiederholt"²⁴⁰ und dabei noch einmal die Schlüsselbegriffe für die Beschreibung der Beziehung zwischen dem Hirten und seinen Schafen verwendet: Das Hören der Stimme, das Kennen (wobei ausdrücklich betont ist, daß Jesus die Seinen kennt) und das Nachfolgen. Genau dies unterscheidet die 'Schafe' Jesu Christi von den ungläubigen 'Juden'.

Joh 10,28a geht darüber noch hinaus und fügt hinzu, was in Joh 10,9f. schon angeklungen ist:

καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.

Die soteriologische Bedeutung des Kommens Jesu Christi für die Seinen findet hier ihren knappsten Ausdruck. Das ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν von Joh 10,10b wird dahingehend präzisiert, daß die Gabe des Lebens an Jesus Christus und nur an ihn(!) gebunden ist. Die Fürsorge des Hirten, die die Hingabe des eigenen Lebens einschließt, bedeutet für die Seinen den Empfang der ζωὴ αἰώνιος²⁴¹.

Daß mit der Gabe des ewigen Lebens die Zusage der Bewahrung einhergeht, läßt deutlich der zweite Teil von Joh 10,28 erkennen; darauf ist gleich noch zurückzukommen.

Joh 10,29 schließlich bringt noch einmal zur Sprache, daß sich ein Mensch nicht einfach selbst zur Zugehörigkeit zu Jesus und 'seinen Schafen' entscheiden kann. Denn diese Zugehörigkeit beruht auf dem 'Geben' des Vaters an den Sohn:

ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστίν ...

"Unter dem, was der Vater ihm gegeben hat, lassen sich im Zshg

nur die Seinen verstehen, die er nicht verlorengehen läßt" ²¹². Mit δέδωκεν knüpft der Evangelist dabei an den bereits in Joh 6 ausführlich thematisierten Gedanken an, daß die Zugehörigkeit eines Menschen zu Jesus Christus und damit der Glaube an ihn ausschließlich dadurch begründet und ermöglicht ist, daß der Vater dem Sohn Menschen als 'die Seinen' anvertraut.

Diese Deutung von Joh 10,29a mit dem δέδωκεν gilt ungeachtet dessen, daß für diesen Vers verschiedene Textvarianten existieren. Eine textkritische Entscheidung ist hier sehr schwierig. Für die Argumentation um einzelnen muß hier verwiesen werden auf die ausführliche Besprechung der verschiedenen Lesarten von R.Schnackenburg (der sich für ὁ δέδωκέν μοι πάντων μεζων als die ursprüngliche Lesart entscheidet) ²¹³, von J.N. Birdsall (der sich ebenfalls für ὁ δέδωκέν μοι πάντων μεζων entscheidet) ²¹⁴ und von C.K.Barrett (der ὁ δέδωκέν μοι μεζων πάντων für ursprünglich hält ²¹⁵ Es ist allerdings fraglich, ob hier das textkritische Prinzip des 'difficilior lectio potior' als alleiniges Kriterium Anwendung finden darf ²¹⁶.

Auf Joh 10,29a folgt wie in Joh 10,28 eine unmißverständliche Bewahrungsaussage, auf die jetzt noch genauer einzugehen ist.

Der Gedanke der Bewahrung in Joh 10

Wie in Joh 6 tritt auch in Joh 10 mit dem Gedanken der göttlichen Vorherbestimmung immer wieder der Gedanke der göttlichen Bewahrung hervor.

Bereits im Motiv des Führens der Schafe durch den Hirten und der Bildung der einen Herde durch ihn klingt der Perseveranzgedanke deutlich an.

In besonderer Klarheit wird der Gedanke der göttlichen Bewahrung dann in Joh 10,28-29 thematisiert. Auf das Wort von Jesu Gabe des Lebens an 'seine Schafe' in Joh 10,28a folgt in Joh 10,28b-c unmittelbar folgende Zusage:

καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα
καὶ οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου.

Diejenigen, die von Jesus Christus ewiges Leben erhalten, werden nicht zugrundegehen. Durch das emphatische οὐ μὴ als der "bestimmteste Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges"²¹⁷ und durch die Wendung εἰς τὸν αἰῶνα, die eine ewige Dauer anzeigt²¹⁸, erhält die Aussage von Joh 10,28b besonderen Nachdruck.

Das Nicht-Zugrundegehen in Joh 10,28b erinnert natürlich unmittelbar an das Nicht-Zugrundegehen-Lassen von Joh 6,39. Daß der gute Hirte 'seine Schafe' nicht zugrundegehen läßt, unterscheidet ihn charakteristisch von dem Dieb und Räuber, der fremdes Eigentum stiehlt und vernichtet²¹⁹, und von dem 'Mietling', der die ihm anvertrauten Schafe der Gefahr preisgibt und sie rauben läßt, um sein eigenes Leben zu retten²²⁰.

Der enge Zusammenhang zwischen dem Besitz des ewigen Lebens und dem Nicht-Zugrundegehen wird auch in Joh 3,16 ausgesprochen.

In seinem Gebet zum Vater hebt Jesus in Gegenwart seiner Jünger in Joh 17,12 ausdrücklich hervor, daß er keinen von ihnen (mit der einen Ausnahme des Judas) hat verlorengelassen. Dasselbe wird in Joh 18,9 im Zusammenhang von Jesu Gefangennahme noch einmal wiederholt.

Sachlich parallele Aussagen zu οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα finden sich in Joh 4,14; Joh 8,51.52; Joh 11,26.

Dieselbe Aussage wie Joh 10,28b macht - nur aus anderer Perspektive - das οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου in Joh 10,28c. Diese bildhafte Wendung setzt die Vorstellung eines Seinsbereiches voraus, in dem der Erwählte sich befindet und in dem er der bleibenden Bewahrung sicher sein kann.

Das ἄρπάζειν bezeichnet ein gewaltsames Wegnehmen, Entreißen²²¹. Das Bild von der bewahrenden Hand des Sohnes hat keine Parallele. Die Wendung 'aus der Hand ... rauben' findet sich un-
bildlich in 2.Kön 23,31 (LXX) und in rabbinischer Literatur²²². Interessant ist auch der Hinweis von R.Bultmann auf Jes 43,13 (LXX)²²³.

Die Zusicherung des Sohnes, daß niemand ihm die Seinen aus der Hand reißen wird (und kann!), wird in Joh 10,29b damit bekräftigt, daß niemand sie aus der Hand des Vaters reißen kann:

... καὶ οὐδεὶς δύναται ἄρπάξαιν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς.

In des Sohnes Hand und ihm vom Vater gegeben sind sie letztlich sicher in der Hand des Vaters selbst²²⁴. War schon in Joh 6 davon die Rede, daß der Sohn nicht seinen eigenen Willen tut, sondern den Willen des Vaters, so wird hier erneut deutlich, daß der Sohn nicht unabhängig vom Vater handelt. Joh 10,30 unterstreicht diesen Gedanken der Handlungs- und Willenseinheit von Vater und Sohn mit der ebenso knappen wie eindeutigen Feststellung: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἔσμεν. So ist die Bewahrung, die der Sohn seinen Jüngern mit Gewißheit zusichert, nichts anderes als die Bewahrung, die der Vater gewährt - und zwar genau denjenigen, die er dem Sohn anvertraut.

Es ist kein Widerspruch, wenn Jesus hier die göttliche Bewahrung der Seinen als eine Gewißheit verkündet und dennoch in Joh 17,11d den Vater um ihre Bewahrung bittet. Denn die Gewißheit der Bewahrung und die Bittes um sie schließen sich nicht gegenseitig aus. Zutreffend bemerkt E.Käsemann: "Johannes 17 enthält zwar Bitten, ist aber letztlich kein Bittgebet. Alles rückt auch hier in den Schatten des majestätischen 'Ich will'. Eine an den Vater gerichtete Proklamation wird derart laut, daß die Jünger mithören können und sollen. Es spricht nicht der Hilfsbedürftige, sondern der Offenbarer, und so geht das Gebet in Zuspruch, Mahnung, Trösung, Prophetie über. ... Die Darstellungsform des Gebetes aber macht klar, daß der Geschick der Jünger nicht in ihrer Hand ruht. Über sie ist vom Himmel her entschieden"²²⁵.

"Die V28f. ausformulierte Heilsgewißheit beruht letztlich auf dem Vater, dessen determinierende und solche Bestimmung zum Ziel bringende Macht kein Hindernis kennt, weil er schlechterdings der größte ist. Darum kann niemand einen Prädestinierten aus Jesu reißen"²²⁶. Es ist kaum überraschend, daß gerade J.Calvin in sei-

ner Auslegung von Joh 10,28-29 den Gedanken der Heilsgewißheit für die Erwählten und seine definitive Bewahrung in Gottes Hand nachdrücklich hervorhebt; die Prägnanz seines Kommentars ist bestechend: *Incomparabilis fructus hic fidei est quod certos ac securos esse nos iubet Christus, quum fide in suum ovile sumus aggregati. Sed notandum est simul, qua futura nitatur hac certitudo, nempe quia ipse futurus sit salutis nostrae fidelis custos: nam in manu sua ipsam esse testatur. Quod si hoc nondum sufficat, patris virtute servatum iri dicit. Insignis locus, quo docemur non minus certam esse electorum omnium salutem quam invicta est Dei potentia. ... Ergo colligimus eo spectare sententiam Christi, ut electis firma constet salutis certitudo. ... Denique ideo certa nobis salus, quia in manu Dei est, quia et fides nostra infirma est et nos ad vacillandum nimis proclives. Sed Deus qui nos in manum suam recepit satis robustus est, ut solo flatu omnes hostium nostrorum machinas discutiat" ²²⁷.*

C. Zwischenergebnis

Die genauere Betrachtung der verschiedenen Textabschnitte von Joh 6 und Joh 10 läßt sehr deutlich das prädestinatianische Denken des Vierten Evangelisten erkennen. Die heilvolle Zugehörigkeit zu Jesus Christus, die im Glauben an ihn ihren Ausdruck findet, ist eine Gabe Gottes, auf deren Empfang der Mensch mit seinem Willen oder Handeln keinen Einfluß nehmen kann. Die Gabe des Glaubens und des (ewigen) Lebens, mit der die definitive Bewahrung verbunden ist, wird von Gott jedoch nicht allen Menschen unterschiedlos gewährt.

Es ist nun zu untersuchen, wie der Evangelist diese beiden Seiten der Prädestination, die Erwählung zur Heilsteilhabe und die

Nicht-Erwählung als Belassen im zustand der Heilsverschlossenheit, im einzelnen entfaltet.

IV. Hauptteil

Die Heilsteilhabe der Jünger

A. Der Jüngerbegriff im Johannes-Evangelium

Einleitende Überlegungen

Den Jüngern Jesu und dem Thema der Jüngerschaft ist im Johannes-Evangelium besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das wird bereits daran deutlich, daß der Begriff ὁ μαθητής mit 78 Belegen hier häufiger als in jedem der anderen Evangelien begegnet ¹.

Die Jünger bilden den Kreis der Begleiter Jesu vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an. Im Unterschied zu den synoptischen Evangelien treten sie nach der relativ breiten Schilderung der Berufung der ersten Jünger in Joh 1 in der ersten Hälfte des Johannes-Evangeliums jedoch auffallend wenig in Erscheinung, auch wenn ihre Anwesenheit ganz selbstverständlich vorausgesetzt ist ². In der Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu stehen bis Joh 12 zunächst die Schilderungen der Zeichen Jesu und Jesu Auseinandersetzungen mit den Ἰουδαῖοι, häufig in direktem Anschluß an die Zeichen Jesu und durch sie provoziert, im Vordergrund. Doch "wo von den Jüngern die Rede ist, werden sie nicht etwa beiläufig erwähnt, gleichsam aus der Tradition mitgeschleppt, weil sie nun einmal zum Auftreten Jesu dazugehören, sondern mit voller Absicht eingeführt, mitbeteiligt, in das Geschehen einbezogen" ³, und es wird umgekehrt ausdrücklich erwähnt, wenn Jesus einmal ohne seine Jün-

ger ist⁴ .

Von Joh 13 bis zum Beginn der Passionserzählung richtet sich dann die Aufmerksamkeit ganz auf den Jüngerkreis. In den Abschiedsreden geht es unter verschiedenen Aspekten um das Thema der wahren Jüngerschaft, und das 'Gebet des scheidenden Erlösers' in Joh 17⁵ thematisiert eindrucksvoll die Frage der Beziehung zwischen Jesus und den Seinen im Blick auf ihre nachösterliche Situation. Doch auch schon in den Streitgesprächen Jesu mit den 'Juden' spielt das Thema der Jüngerschaft, wenngleich dort oft nur zwischen den Zeilen, eine wichtige Rolle.

Was immer der Evangelist über die Jünger und Jüngerschaft sagt, wird man wohl kaum nur auf die Begleiter des in Judäa, Galiläa und Samaria wirkenden Jesus bezogen sehen dürfen. Gerade der weithin programamtische Charakter der Abschiedsreden und des Gebetes in Joh 17 legt die Vermutung nahe, daß Johannes auch und vor allem seine eigene Gemeinde im Blick hat. Viele der angesprochenen Fragen sind ja Fragen der nachösterlichen Gemeinde hinsichtlich ihres Schicksals nach dem Weggang Jesu zum Vater.

Es besteht ein allgemeiner Konsens darüber, daß der Gedanke der Jüngerschaft im Johannes-Evangelium deutliche ekklesiologische Züge aufweist. Man wird deshalb mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß für den Evangelisten "der Jüngerkreis die ganze spätere Gemeinde [vertritt], weil christliche Existenz für ihn wesentlich Jüngerschaft ist"⁶ . Das gilt, obwohl der Begriff ἐκκλησία im Johannes-Evangelium nicht begegnet und "noch weitere Begriffe [fehlen], die vor und neben ihm von anderen neutestamentlichen Autoren als Synonyme für ἐκκλησία gebraucht werden"⁷ . Welche Bedeutung gerade diesem Sachverhalt beizumessen ist, läßt sich schwer sagen. Festzuhalten bleibt jedoch in jedem Fall, daß sich das johanneische Jünger- bzw. Gemeindeverständnis in mehr-

facher Hinsicht "eigentümlich von den übrigen neutestamentlichen Aussagen und Entwürfen ab[hebt]" ⁸ .

Im folgenden sollen nun einige Charakteristika des johanneischen Jüngerbegriffs angesprochen werden, insofern sie für den johanneischen Prädestinationsgedanken relevant sind, bevor dann der Zusammenhang von Jüngerschaft und Erwählung näher in den Blick genommen wird ⁹ .

Der doppelte Begriff von μαθητής 'Ιησοῦ

Betrachtet man die Verwendung des Begriffs ὁ μαθητής im Johannes-Evangelium etwas genauer, so stellt man rasch fest, daß sie nicht einheitlich ist.

Zum einen wird ὁ μαθητής nicht spezifisch nur auf die Jünger Jesu angewendet. Auch die Anhänger des Johannes des Täufers sind μαθηταί ¹⁰, und die Pharisäer bezeichnen sich in Joh 9,28 in betontem Kontrast zu den Jüngern Jesu als μαθηταὶ τοῦ Μωϋσέως. Der Begriff ὁ μαθητής hat hier also zunächst die eher technische Bedeutung von 'Schüler', 'Nachfolger', 'Anhänger' ¹¹.

Zum anderen lassen sich auch innerhalb der Gruppe der μαθηταί Jesu verschiedene Formen der Anhängerschaft erkennen. Besonders deutlich wird dies am Ende von Joh 6: Eine große Zahl nicht namentlich genannter Jünger (πολλοί) hat Jesus eine zeitlang begleitet, wendet sich nun aber wieder von ihm ab, als sie an seiner Rede Anstoß nimmt; eine kleinere Gruppe anderer μαθηταί hingegen bleibt bei Jesus zurück ¹². Somit tritt hier ein doppelter μαθητής-Begriff hervor, hinter dem sich zwei sehr unterschiedliche Arten der Beziehung zu Jesus verbergen: ein 'unechtes' Jünger-Sein und ein wahres Jünger-Sein ¹³.

An einer Stelle spricht der Evangelist sogar explizit von wahrer Jüngerschaft, nämlich in Joh 8,31; hier findet sich

geradezu eine Definition des 'wahren Jüngers': ἐὰν ὑμεῖς
μεῖνῃτε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἔστε, καὶ γνώσεσθε τὴν
ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Die Stellung dieser bei-
den Verse im Kontext der scharfen Auseinandersetzung Jesu
mit den 'Juden' läßt sich nicht überzeugend erklären und
stellt die Auslegung vor große Schwierigkeiten⁴⁴. Sieht man
jedoch hiervon einmal ab, so wird in diesem Wort Jesu deut-
lich: Das wahre Jünger-Sein zeichnet sich durch ein Bleiben
in Jesu Wort aus, durch ein Sein im 'Bereich' dieses Wortes,
wobei die Wendung μένειν ἐν hier (wie dann auch in Joh 15)
die Dauerhaftigkeit eines bereits bestehenden Zustandes im-
pliziert⁴⁵. Dem wahren Jünger-Sein ist ferner das Erkennen
der freimachenden Wahrheit verheißen. Es ist, wie der Evan-
gelist dann in den Abschiedsreden ausführt, der Geist der
Wahrheit, der die (wahren) Jünger in diese Wahrheit führen
wird⁴⁶, nachdem der Sohn zum Vater zurückgekehrt ist. Wort
und Wahrheit sind dabei letztlich mit Jesus Christus iden-
tisch.

Daß zu dem wahren Jünger-Sein der Glaube an Jesus Christus
als entscheidendes Merkmal gehört, versteht sich von selbst;
das Bekenntnis des Petrus in Joh 6,69 - stellvertretend für
den wahren Jüngerkreis - zeigt dies in besonders deutlicher
Weise. Doch auch bei den πολλοί bzw. bei dem ὄχλος⁴⁷ ist des
öfteren von πιστεύειν die Rede⁴⁸. Mit dem doppelten Jüngerbe-
griff ist also zugleich auch ein doppelter Begriff von 'Glau-
ben' verbunden. Joh 8,31f. und das Bekenntnis des Petrus las-
sen leicht erkennen, was den wahren Glauben von einem 'unechten'
Glauben unterscheidet: Der Glaube der wahren Jünger ist echter
Glaube, weil er einerseits ein erkennender und verstehender
Glaube, und andererseits ein bleibender Glaube ist.

Erkennen und Verstehen der Jünger geschieht durch das Hören
des Wortes Jesu Christi. Doch solches Hören, welches das Ver-
stehen des Gehörten einschließt, kommt nach Johannes nicht un-
terschiedslos allen Menschen zu; es ist allein demjenigen mög-

lich, dem es von Gott 'gegeben' ist¹⁹, und es geschieht nach-
österlich durch das Wirken des Parakleten²⁰.

Als erkennender und verstehender Glaube ist wahrer Glaube
zugleich ein bleibender Glaube. Die bleibende Gegenwart des
Wortes Jesu Christi, vermittelt und in seiner ganzen Wahrheit
erklärt durch den Geist, unterscheidet das wahre Jünger-Sein
von nur scheinbarem, weil nicht dauerhaftem Jünger-Sein²¹.

Es ist deshalb m.E. unzutreffend, etwa zwischen einem 'an-
fänglichen' Glauben und einem 'bleibenden', 'gefestigten'
Glauben unterscheiden zu wollen²². Nach Johannes ist Glaube
an Jesus Christus immer schon ein bleibender Glaube, oder
er ist eben nur unechter Glaube, Scheinglaube.

Nicht ganz so klar wie in Joh 6, aber ebenfalls erkennbar ist
dieselbe Unterscheidung zwischen einem engen Kreis der wahren
Jünger Jesu und dem Jüngerkreis der πολλοί in Joh 12. Das Mahl,
das für Jesus im Haus der Lazarus in Bethanien ausgerichtet
wird (Joh 12,1f.), und die dabei stattfindende Salbung Jesu
durch Maria findet im engen Jüngerkreis statt. Denn der ὄχλος
der 'Juden' kommt erst in Joh 12,9 hinzu. Auch von diesen
πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων wird wieder gesagt, daß sie (scheinbar)
glauben. Doch schon in Joh 12,36 trennt sich Jesus erneut von
diesem ὄχλος und verbirgt sich vor ihm.

Joh 6 und Joh 12 legen die Vermutung nahe, daß überall dort,
wo einzelne Jünger namentlich hervortreten, der Kreis der
wahren Jünger im Blick ist²³.

In ganz entsprechender Weise liegt auch im 1.Johannesbrief
ein doppelter Jüngerbegriff vor, wenn es dort etwa in 1.Joh
2,19 heißt: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν [sc. πολλοὶ ἀντίχριστοι] ἀλλ' οὐκ ἦσαν
ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενῆκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν ...

οἱ δώδεκα im Johannes-Evangelium

In Joh 6,67ff. ist die Gruppe der wahren, bei Jesus bleibenden Jünger mit dem Zwölferkreis (οἱ δώδεκα) identifiziert. Das gibt Anlaß zu fragen, wer mit οἱ δώδεκα bei Johannes gemeint ist und welche Funktion bzw. Bedeutung dem Zwölferkreis im Johannes-Evangelium zukommt.

Neben Joh 6,67ff. ist von dem Zwölferkreis explizit nur noch in Joh 20,24 die Rede. Wie in den synoptischen Evangelien wird im Johannes-Evangelium die Berufung der ersten Jünger geschildert; doch von der Bildung des Kreises der Zwölf, die Jesus besonders nahestehen und dann mit einem besonderen Auftrag betraut werden, wird hier nichts berichtet. Es ist bemerkenswert, daß der Kreis der (wahren) μαθηταί bei Johannes eigenartig unbestimmt bleibt, und ganz offensichtlich gehören Menschen zu ihm, die in den synoptischen Evangelien nicht zu dem engeren Jüngerkreis gerechnet werden²⁴. Diese 'Offenheit' ist zweifellos beabsichtigt. Denn "der Gedanke der Jüngerschaft ist auf alle Glaubenden übertragen"²⁵, und diese 'neue' Anwendung macht ihn unmittelbar für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde relevant. So gibt es berechtigten Grund zu der Annahme, daß die Bezeichnung οἱ δώδεκα im Johannes-Evangelium - im Unterschied zu den synoptischen Evangelien - keine konkrete Bedeutung hat, sondern nur verwendet ist, um den engen, wahren Jüngerkreis von der Schar der anderen, Jesus nur aus vorübergehendem Interesse nachfolgenden Menschen zu unterscheiden²⁶.

Daß der Verräter Judas zu diesem engen Jüngerkreis gehört, stellt für den Evangelisten ein besonderes Problem dar, auf das noch zurückzukommen ist²⁷.

Eine offene Frage ist, auf welche Seite diejenigen Jünger gehören, die wie etwa Josef von Arimathäa 'nur' μαθηταὶ τοῦ

'Ιησοῦ κεκρυμμένος sind aus Furcht vor den 'Juden', oder die wie Nikodemus nur des Nachts zu Jesus kommen, sich also nicht öffentlich zu Jesus bekennen²⁸. An allen Stellen, an denen von Nikodemus die Rede ist, findet sich jedoch eine Form der Wendung ἔρχεσθαι πρὸς Ἰησοῦν, mit der in Joh 6 die wahre, vom Vater 'gegebene' Zugehörigkeit zu Jesus beschrieben wird; dies spricht dafür, daß auch Nikodemus als zum Kreis der wahren Jünger gehörig verstanden werden soll²⁹. Es ist außerdem nicht ausgeschlossen, daß der Evangelist die Grablegung Jesu durch Josef von Arimathäa und Nikodemus (Joh 19,38-42) als ein, wenn auch nicht verbales, Bekenntnis zu Jesus verstanden wissen will.

B. Jüngerschaft und Erwählung

Die Jünger als Erwählte

Keinen Zweifel läßt der Evangelist daran, daß das wahre Jünger-Sein auf Erwählung beruht. Der Schlüsselbegriff hierfür ist ἐκλέγεσθαι; er begegnet im Johannes-Evangelium insgesamt fünf Mal an zentralen Stellen, nämlich in Joh 6,70; Joh 13,18; Joh 15,16 (zweimal) und Joh 15,19. "Bezeichnend ist für alle Aussagen, daß immer Jesus der Erwählende ist, in feierlichen ἐγώ-Aussprüchen"³⁰. Diese Stellen sollen nun im einzelnen betrachtet werden.

a) Joh 15,16 im Kontext

Wie der Evangelist den Charakter der Erwählung der Jünger präzise verstanden wissen will, läßt Joh 15,16 unmißverständlich erkennen:

οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς.

Die Initiative der Erwählung liegt bei Jesus Christus und allein bei ihm; sprachlich wird dies durch das betonte ἐγὼ und die Stellung des ὑμᾶς am Ende des Verses unterstrichen³¹. Damit klingt an, daß Erwählung durch Jesus Christus sich dessen

Gnadenhandeln verdankt und nicht die Folge irgendwelchen menschlichen Verdienstes ist ³².

Das Erwählen der Jünger durch Jesus ist, auch wenn das an dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt ist, eng mit dem Gedanken verknüpft, daß der Vater dem Sohn die Seinen anvertraut, gegeben hat. Insofern hat G.Schrenk Recht, daß "hinter diesem Erwählen Jesu .. überall ausdrücklich der Vater [steht]" ³³. Das 'Geben' des Vaters, von dem in Joh 6 die Rede ist und über das zu Beginn des Gebetes Jesu in Joh 17 ausführlich reflektiert wird, und das Erwählen durch den Sohn beschreiben denselben Sachverhalt aus unterschiedlicher Perspektive; eine sachliche Differenz ist nicht erkennbar ³⁴.

Der Gedanke der Erwählung bestimmt indirekt das ganze 15. Kapitel des Johannes-Evangeliums. Im unmittelbaren Kontext von Joh 15,16 wird er mit dem Begriff des φίλος unterstrichen und entfaltet ³⁵. In Joh 15,13 heißt es in einem allgemein formulierten, sprichwortartigen Satz:

μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει,
ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

"Höchster Erweis der Liebe ist die Hingabe des Lebens" ³⁶.

Daß hier nur von Jesu Hingabe seines Lebens für die Freunde ³⁷ - und damit von seiner exklusiven Liebe zu ihnen die Rede ist, ist sehr genau zu hören. Der Gedanke der Hingabe des Lebens Jesu für die 'Feinde' ist dem Johannes-Evangelium fremd ³⁸. Entsprechend begegnet auch der Gedanke der 'Feindesliebe' oder einer umfassenden Nächstenliebe, wie er aus den synoptischen Evangelien bekannt ist, im Johannes-Evangelium nicht ³⁹. Den Jüngern Jesu wird nur aufgetragen, e i n a n d e r zu lieben ⁴⁰, nicht aber, daß sie auf den Haß der 'Welt' mit Liebe antworten sollen.

Mit Recht weist E.Käsemann darauf hin, daß man "diesen Tatbestand nicht dadurch abschwächen [darf], daß man ihn aus

der Situation der Abschiedsreden erklärt, in welcher es um die Existenz des Jüngerkreises und die Erhaltung der Gabe Jesu in dieser Gemeinschaft geht. Nichts spricht dafür, daß die Bruderliebe exemplarisch die Nächstenliebe umfaßt, wie sie sonst im Neuen Testament gefordert wird"⁴¹. - "Objekt christlicher Liebe ist für Johannes allein, was zur Gemeinde unter dem Wort gehört oder dazu erwählt ist, also die Bruderschaft Jesu"⁴². Dahinter steht letztlich die dualistische Anschauung des Vierten Evangelisten von den zwei einander unversöhnlich gegenüberstehenden Seinsbereichen, dem Bereich des Lichtes und dem Bereich der gottfeindlichen 'Welt'. Liebe kann nur jeweils denjenigen gelten, die sich in demselben Seinsbereich befinden"⁴³.

Die an Joh 15,13 anschließenden Verse explizieren, was mit dem Sein der Jünger als φίλοι Jesu konkret gemeint ist.

Joh 15,14 nimmt das Stichwort φίλος auf:

ὕμεῖς φίλοι μου ἔστε ἂν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.

Was hier auf den ersten Blick als ein Gebot an die Jünger erscheinen könnte, von dessen Erfüllung ihr Sein als φίλοι Jesu abhängig gemacht wird, macht in Wirklichkeit eine Aussage darüber, wodurch sich die 'Freunde' Jesu auszeichnen: durch das Erfüllen dessen, was Jesus ihnen aufträgt, des ἀγαπᾶν ἀλλήλους. Denn "das vollendete Offenbarungswerk Jesu als ganzes hat die nachösterliche johanneische Gemeinde ja bereits zu seinen 'Freunden' und 'Brüdern' gemacht"⁴⁴. Der ἂν-Satz gibt hier nicht die Bedingung für das Eintreten eines (neuen) Zustandes an, sondern formuliert eine Aussage über einen schon bestehenden Zustand, indem er dessen charakteristisches Merkmal nennt⁴⁵. Denn die eigentliche Begründung für das Sein der Jünger als 'Freunde' Jesu wird erst im folgenden Vers in Joh 15,15c-d angegeben; hier heißt es:

ὕμᾱς δὲ εἶρηκα φίλους,

ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισά ὑμῖν.

Jesus hat die Jünger bereits 'Freunde' genannt, und das somit schon bestehende Freundschaftsverhältnis gründet darauf, daß er seinen Jüngern "alles, was er von seinem Vater gehört hat, anvertraut und erschlossen [hat]"⁴⁶. Das Sein als φίλοι Jesu ist für diejenigen, zu denen Jesus hier spricht, bereits vorausgesetzt! Es bedeutet nichts anderes als die enge, wesenhafte Zugehörigkeit zu Jesus und ist als solche durch ein 'Wissen' bestimmt, das wiederum sehr eng mit Liebe bzw. dem Auftrag zur Liebe verknüpft ist.

Dadurch, daß Jesus seinen Jüngern das Hören und Verstehen des göttlichen Offenbarungswortes eröffnet und gewährt hat, ist ihr Dasein als 'Knechte', das ein Sein im Zustand der Unwissenheit bedeutete, Vergangenheit, wie der erste Teil des Verses Joh 15,a-b impliziert. Und indem das Sein der Jünger als 'Freunde' Jesu dem Sein des 'Knechtes' gegenübergestellt ist, ist es - auch wenn das nicht direkt ausgesprochen ist - ein Sein in Freiheit⁴⁷.

Von entscheidender Bedeutung ist, daß es nach Joh 15,15 ausdrücklich Jesus selbst ist, der das 'Wissen', das das φίλοι-Sein des Jüngers charakteristisch auszeichnet, gewährt. Denn es heißt sehr bewußt 'ἐγνώρισα ὑμῖν' und nicht etwa 'ὑμεῖς ἔγνωτε'. Jesus Christus ist auch hier der Handelnde⁴⁸. Es ist also gerade nicht der einzelne Mensch, der darüber entscheiden kann, ob er Zugang zu der göttlichen Wahrheit bekommt, die der Sohn vom Vater hat, ja selbst verkörpert.

Man kann deshalb auch sagen: Die Jünger sind φίλοι Jesu, weil er es will; oder - um dem perfektischen εἶρηκα Rechnung zu tragen - : Die Jünger sind seine φίλοι, weil er sie so genannt hat⁴⁹.

Der unmittelbare Zusammenhang zwischen der Erwählung der

Jünger durch Jesus und ihrem Sein als seine 'Freunde' liegt damit auf der Hand. Mit Recht bemerkt G. Stählin: "Die Stellung der Jünger als Freunde Jesu ... datiert von dem Tage seiner Wahl: es war die Wahl des κύριος, durch die er seine δοῦλοι zu φίλοι erhob" ⁵⁰. Deshalb gilt auch: "Die Freundschaft des Offenbarers mit den Seinen beruht niemals auf einer Gleichheit im grundsätzlichen Sinn, sondern Jesus erweist sich darin als der Herr, daß allein er seine Freunde aus der Welt erwählt" ⁵¹. Die Freundschaft, in die die Jünger als φίλοι einbezogen sind, kommt von Jesus Christus her und ist für die Jünger ein unverdientes und grundsätzlich zugesprochenes Geschenk ⁵².

b) Joh 15,19

Als Freunde Jesu und als seine Erwählten sind die Jünger in einen neuen Seinsbereich gestellt. Sie werden (und müssen!) das am Haß der 'Welt' gegen sich spüren, wie Joh 15,19 deutlich macht:

εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει·
ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου,
διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.

"Die Welt liebt das ihr Wesensgemäße und -verwandte" ⁵³. Die Jünger aber gehören deshalb nicht zur 'Welt' -genauer: nicht mehr zur 'Welt' -, weil sie von Jesus erwählt sind, und diese Erwählung ist eine Erwählung 'aus der Welt', ein Herausnehmen aus dem Bereich des gottfeindlichen κόσμος ⁵⁴. "'Welt' und Jüngerschaft sind zwei getrennte Bereiche; es ist die Kluft zwischen Gott und allem Widergöttlichen" ⁵⁵. Zugehörigkeit zu Jesus Christus und Zugehörigkeit zur 'Welt' schließen sich - und das ist bei dem dualistischen Denken des Evangelisten nur konsequent- gegenseitig aus. Zugleich gilt, daß es ohne

Jesus Christus nur das Sein ἐκ τοῦ κόσμου (τούτου) gibt.

Weil die Jünger Jesu nicht (mehr) ἐκ τοῦ κόσμου sind, deshalb (διὰ τοῦτο) haßt sie die 'Welt'. Die Erwählung durch Jesus hat also zwangsläufig den Haß der 'Welt' zur Folge; das Gehaßt-Werden durch die 'Welt' ist geradezu ein Kennzeichen wahrer Jüngerschaft⁵⁶. Haben sich die von Jesus Erwählten auf den Haß der 'Welt' einzustellen, so sollen sie das freilich tun in dem Wissen um den eigentlichen Grund dieses Hasses.

Der Haß der 'Welt', der die Jünger (nachösterlich) trifft, ist kein anderer als der, mit dem die 'Welt' zuvor Jesus gehaßt hat (Joh 15,18); es ist ein Gehaßt-Werden um seines Namens willen (Joh 15,21). Die konkrete Gestalt dieses Hasses ist die Verfolgung (Joh 15,20). Letztlich ist dieser gegen die Jünger wie gegen Jesus selbst gerichtete Haß ein Hassen des Vaters (Joh 15,23); er hat seinen Grund darin, daß die 'Welt' den Vater, der Jesus gesandt hat, nicht kennt (Joh 15,21). Dieses Verhalten ist, wie der Evangelist betont erklärt, Sünde (ἁμαρτία), für die sich keine Entschuldigung finden läßt; zugleich ist es Erfüllung der Schrift, wie aus Joh 15,25 hervorgeht.

Exkurs: Die Wendung εἶναι ἐκ

Im Zusammenhang der Erwählungsaussage von Joh 15,19 verdient die Wendung εἶναι ἐκ noch besondere Aufmerksamkeit. Sie ist für das prädestinarianische Denken des Johannes charakteristisch und findet sich neben Joh 15,19 noch an einigen anderen Stellen, die für den Prädestinationsgedanken des Johannes-Evangeliums von Bedeutung sind, nämlich in Joh 3,31, in Joh 8,23 und in Joh 8,42ff. sowie in Joh 18,37.

Die Wendung εἶναι ἐκ dient dem Evangelisten zur Bezeichnung der Herkunft bzw. des Ursprungs eines Menschen und insbesondere zur Bezeichnung einer bestehenden Zugehörigkeit zu einem bestimmten Seinsbereich, entweder dem Seinsbereich der 'Welt' oder dem Seinsbereich Gottes, der Wahrheit.

R.Bultmann und vor allem R.Bergmeier haben die Wendung εἶναι ἐκ im Johannes-Evangelium genauer untersucht⁵⁷. R.Bergmeier hat

dabei überzeugend ihre signifikante Bedeutung für prädestinarianisches Denken aufgewiesen. Für das Johannes-Evangelium stellt R. Bergmeier "das differenzierende Verständnis von εἶναι ἐκ als Bezeichnung des Ursprungs einerseits, vor allem aber der Zugehörigkeit andererseits" fest⁵⁸, wobei er darauf hinweist, daß mit εἶναι ἐκ keine Präexistenzaussage impliziert sein muß⁵⁹.

Aus Joh 8 geht sehr deutlich hervor, daß nach Auffassung des Evangelisten das Sein und Wesen eines Menschen, und damit auch sein Denken und Handeln, in umfassender Weise davon bestimmt sind, welchem Seinsbereich er zugehört bzw. welchem Seinsbereich er entstammt⁶⁰. Man kann deshalb mit R. Bultmann sagen, daß εἶναι ἐκ auch eine "Wesensbestimmung" ist⁶¹. Umgekehrt gilt, daß das Verhalten eines Menschen seine wahre Herkunft bzw. seine wesenhafte Zugehörigkeit ans Licht bringt. "Aus dem Handeln wird das 'Woher' des Denkens und Seins erkannt"⁶², und "das Tun des Menschen verrät, was dieser wesentlich ist, ob Sklave oder Sohn (Freier)"⁶³.

Nahezu synonym zu εἶναι ἐκ ist die im Johannes-Evangelium ebenfalls mehrfach erscheinende Wendung γεννηθῆναι ἐκ bzw. γεγέννησθαι ἐκ⁶⁴. Sie begegnet bereits im Prolog in Joh 1,13; dort ist die Gabe, τέκνα θεοῦ γένεσθαι, denjenigen angesagt, die οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. In Joh 3, wo von der Wiedergeburt, der Geburt ἄνωθεν die Rede ist, werden τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς und τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος einander antithetisch gegenübergestellt. Nur wer γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, kann in die βασιλεία Gottes eingehen⁶⁵. Auch bei γεννηθῆναι ἐκ bzw. γεγέννησθαι ἐκ liegt die Vorstellung von der (durch das jeweilige Geboren-Sein bestimmten) Zugehörigkeit zu dem Seinsbereich der 'Welt' oder zu dem Seinsbereich Gottes vor.

c) Joh 13,18

Auch in Joh 13,18 kommt deutlich zum Ausdruck, daß das (wahre) Jünger-Sein auf Erwählung durch Jesus Christus beruht, und zwar unabhängig von der textkritischen und (damit verbundenen) exegetischen Problematik des Verses⁶⁶. Joh 13,18 lautet:

οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω·



ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην·

ἀλλ' ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ,

Ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.

Jesus weiß, wen er erwählt hat. Es ist ein grundsätzliches Wissen, ein Wissen ἐξ αρχῆς, wie man aus der sehr ähnlichen Aussage in Joh 6,64 entnehmen kann.

Konkret geht es hier um das Problem des Judas-Verrates. Angesprochen sind die Jünger Jesu (οἱ ἴδιοι), die in der einleitenden Situationsangabe in Joh 13,1 genannt sind.

Mit dem einleitenden Satz οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω knüpft der Evangelist an den in Joh 13,17 ausgesprochenen Makkarismus εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά an⁶⁷. Das 'Wissen', von dem hier die Rede ist, bezieht sich auf den in Joh 13,16 formulierten und in der Fußwaschung der Jünger exemplifizierten Grundsatz, daß der Knecht nicht größer als sein Herr, der Gesandte nicht größer als sein Sender ist⁶⁸. Dieses Wissen kommt aber nicht allen Menschen gleichermaßen zu. Für den Evangelisten hat Erwählung, so wird man hieraus schließen können, etwas mit μακάριος εἶναι zu tun.

d) Joh 6,70

Wie in Joh 13,18 geht es auch in Joh 6,70, der ersten Stelle im Johannes-Evangelium, an welcher der Begriff ἐκλέγεσθαι begegnet, um das Problem, daß einer unter den engsten Begleitern Jesu ein Verräter war. Auf das Bekenntnis des Petrus in Joh 6,69 antwortet Jesus mit einer Frage an die nach dem Weggang der πολλοί bei ihm gebliebenen Jünger:

οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;

καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν.

Wie der Evangelist mit dem Problem des Judas-Verrates ringt, und auf welche Weise er es theologisch zu verstehen sucht,

soll im folgenden Abschnitt unter besonderer Berücksichtigung von Joh 6,70 und Joh 13,18 untersucht werden.

Im Blick auf die vier Stellen, an denen im Johannes-Evangelium explizit von Erwählung die Rede ist, bleibt zunächst zusammenfassend festzuhalten: Die mit dem Begriff ἐκλέγεσθαι bezeichnete Erwählung der Jünger geschieht allein durch das initiative Handeln Jesu Christi und ist als eine Erwählung zur Heilsteilhabe zu verstehen. Denn die erwählten Jünger sind nicht (mehr) ἐκ τοῦ κόσμου, sondern gehören zu Jesus Christus, der nun ihr ganzes Wesen bestimmt; sie stehen nicht (mehr) im Bereich der Finsternis und Heillosigkeit der 'Welt', sondern auf der Seite Gottes, des Lichtes und des Lebens. Ihr Erwählt-Sein zum Leben verdanken die Jünger freilich allein der göttlichen Gnade; es wird ihnen unverdient und bedingungslos geschenkt. Mit ihrem neuen Sein geht für die Jünger zugleich die Aufgabe zu verantwortlichem Handeln einher, wie das etwa in der zweiten Vershälfte von Joh 15,16 zum Ausdruck kommt. Damit ist auch der in Joh 17,18 und in Joh 20,21 formulierte Gedanke der Sendung der Jünger in die Welt unmittelbar verknüpft⁶⁹.

Gelegentlich findet sich bei Auslegern die Auffassung, daß bei Johannes eine (einheitliche) "Beschränkung von ἐκλέγεσθαι auf den Apostolat" vorliege⁷⁰; dies ist jedoch aus den genannten Textstellen nicht zu entnehmen. Man hätte dann zu unterscheiden zwischen dem gläubigen Sein im allgemeinen und einer besonderen Beauftragung einiger weniger Jünger, eben der Zwölf. Für eine solche Unterscheidung gibt es im Johannes-Evangelium jedoch keinen stichhaltigen Anhaltspunkt. Die Bezeichnung οἱ δώδεκα hat für Johannes, wie bereits gesehen, nurmehr eine symbolische Bedeutung. Alles spricht außerdem dafür, daß der Auftrag Jesu, sein 'neues Gebot', unterschiedslos an alle gerichtet ist, die Jesus zur Zugehörigkeit zu sich bestimmt und auserwählt hat⁷¹.

Der Begriff ὁ ἀπόστολος begegnet im Johannes-Evangelium nur ein einziges Mal, nämlich in dem eben genannten allgemeinen Grundsatz von Joh 13,16; er hat hier, wie leicht zu erkennen ist, jedoch "nur eine funktionale Bedeutung ... und bezeichnet die Jünger nicht als Apostel in einem spezifischen Sinn" ⁷².

Der Fall des Judas

Es ist bereits deutlich geworden, daß im Johannes-Evangelium "das ἐκλέγεσθαι besonders verknüpft [ist] mit dem Problem, wie Judas zum Jüngerkreis gehören kann und doch zum Verräter wird" ⁷³. Daß Jesus von einem seiner engsten Begleiter verraten wurde, der bis zum letzten Mahl Jesu unter den Jüngern war, stellt für den Evangelisten eine äußerst bedrängende, ja geradezu unbegreifliche Tatsache dar ⁷⁴. Die Tiefe des Problems läßt sich bereits an der Häufigkeit ablesen, mit welcher der Judas-Verrat bzw. der Verräter Erwähnung findet ⁷⁵.

In Joh 6,70 läßt der Evangelist Jesus die Frage stellen, die ihn selbst zutiefst bewegt:

οὐκ ἔγωγ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν.

Diese Frage ⁷⁶ findet jedoch hier zunächst keine unmittelbare Antwort. Der Evangelist fügt in Joh 6,71 nur den vollen Namen des Verräters, des διαβόλου, an:

ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου·
οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτὸν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα.

An der Identität des Verräters wird also kein Zweifel gelassen ⁷⁷. Ebenso steht offenbar fest, daß Judas zu dem engen Jüngerkreis der 'Zwölf' gehört ⁷⁸.

Auf zweifache Weise versucht der Evangelist nun, das bedrängende Problem des Judas-Verrates zu verstehen und zu bewältigen.

Zunächst weist er - und zwar wiederholt - darauf hin, daß Jesus von Anfang an um den bevorstehenden Verrat wußte und den Verräter kannte. Die erste bemerkenswerte Stelle hierzu ist Joh 6,64:

ἦδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες
καὶ τίς ἐστὶν ὁ παραδώσων αὐτόν.

Auch an den anderen Stellen, an denen von Judas bzw. dem bevorstehenden Verrat die Rede ist, wird dieses Wissen vorausgesetzt⁷⁹. Dahinter steht letztlich die schon in Joh 2,24f. zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, daß Jesus alle Menschen, sowohl die zu ihm gehörenden als auch die nicht an ihn glaubenden, genau kennt⁸⁰.

Mit dem Gedanken, daß Jesus seinen Verräter von vornherein kannte, wird das Problem des Verrates einerseits dahingehend entschärft, daß Jesus sicher nicht von dem Verräter getäuscht wurde.

Aufgrund seines Vorherwissens kann Jesus den Verräter dann auch entlarven; dies geschieht im Anschluß an die Fußwaschung in Joh 13,21-30. In Joh 13,26-27 wird dabei deutlich, daß nicht nur die Tatsache des Verrates für Jesus keine Überraschung darstellte, sondern er auch den Zeitpunkt kannte, ja diesen sogar selbst bestimmte, zu dem der Verrat stattfinden sollte⁸¹.

Andererseits verschärft sich gerade dadurch das Problem. Denn nun drängt sich erst recht die Frage auf, warum Jesus den Verräter, dessen Absichten er genau kannte, überhaupt in seine Nähe ließ und offenbar bewußt in den Kreis der 'Zwölf' aufnahm.

In Joh 13,18c-d gibt der Evangelist deshalb eine zweite, eine theologische Erklärung:

ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ⁸²
ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.

Das aus der Schrift zitierte Wort ist Ps 41,10. Der Evangelist zitiert frei, steht aber der Hebräischen Textfassung (MT) näher als der LXX⁸². Es ist freilich nicht der genaue Wortlaut des Zitats entscheidend, sondern vor allem die Existenz dieses Schriftwortes, das von dem treulosen, teuflischen Verhalten eines engen Vertrauten spricht. Für den Evangelisten ist dadurch erwiesen: Daß Jesus von einem seiner engsten Begleiter verraten wurde, ist schon in der Schrift vorhergesagt und muß sich deshalb erfüllen. Mit anderen Worten: Der Judas-Verrat ist nichts anderes als Erfüllung der Schrift.

Auf dem Gedanken der Schrifterfüllung liegt bei der Behandlung des Problems des Verrates der entscheidende Akzent. In Joh 17,12 wird der Erfüllungsgedanke noch einmal bestätigt.

Eine Reihe von Auslegern versteht den Erfüllungsgedanken in der Weise, daß Jesus den Verräter Judas genau deshalb in den Kreis seiner engsten Begleiter aufnahm, damit die Schrift erfüllt werden konnte⁸³. Dies wird im folgenden nun zu prüfen sein.

Auf dem Hintergrund des Gedankens der Schrifterfüllung wird der Judas-Verrat geradezu zu einem Erweis der Wahrheit des Selbstanspruches Jesu, von Gott zu sein⁸⁴. Joh 13,19 bringt dies deutlich zum Ausdruck: ... ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι. Die Tatsache des Judas-Verrates soll und kann (!) den Glauben der Jünger bzw. der Gemeinde nicht wirklich irritieren. Das pastorale Moment, das hier mitschwingt, ist nicht zu überhören⁸⁵.

Unbeantwortet ist damit aber noch die Frage, in welcher Weise für Johannes der Verrat des Judas mit dem Gedanken der Erwählung der Jünger in einem Zusammenhang steht.

Die Frage, ob und in welchem Sinne Judas ein von Jesus erwählter Jünger war, verlangt eine sorgfältige Erörterung. Joh 6,70 scheint zwar - obwohl es sich dort genaugenommen nur um eine Frage handelt - eine klare Antwort zu geben: Judas ist wie die anderen Jünger von Jesus erwählt. Die überwiegende Mehrzahl der Ausleger nimmt dasselbe nun auch für Joh 13,18 an⁸⁶. Das ist aber keineswegs zwingend, wenn man den genauen Wortlaut des Verses betrachtet. In jedem Fall sollte Joh 13,18 nicht zu rasch von Joh 6,70 her gelesen werden.

Die folgenden Beobachtungen und Überlegungen können keine umfassende oder gar endgültige Antwort zu diesem Aspekt des Judas-Verrates geben; sie sollen vielmehr zeigen, daß die hier vorliegende Problemaktik größer ist als weithin angenommen wird.

Die Stellung und die Funktion von Joh 13,18 im Kontext ist noch relativ leicht zu bestimmen. Die Fußwaschung der Jünger in Joh 13,1-11 bildet den Anlaß zu einer erklärenden Rede Jesu⁸⁷, die den Beispielcharakter seines Tuns für das Verhalten der Jünger untereinander hervorhebt: ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε (Joh 13,15). Dies wird mit dem sprichwortartigen Logion unterstrichen, daß der Knecht nicht größer als sein Herr und der Gesandte nicht größer als der Sender ist (Joh 13,16); hieran schließt sich in Joh 13,17 ein Makkarismus an. Diese Seligpreisung und die vorausgegangene Rede erfährt in Joh 13,18a eine Einschränkung: Sie gilt nicht allen der anwesenden Jünger - und das kann in diesem Zusammenhang nur heißen: sie gilt nicht dem Verräter!

Formal entspricht das dem Gedankengang in Joh 13,6-11: Einer allgemeinen Aussage und Zusage an die Jünger (ὑμεῖς καθαροί ἐστε)

folgt eine korrigierende Einschränkung, die Judas von dieser Zusage ausnimmt: ἀλλ' οὐχὶ πάντες. ἦδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν ...⁶⁸. Joh 13,18 korrespondiert mit Joh 13,10d-11.

Das Psalmzitat in Joh 13,18d bildet bereits eine Überleitung zu der Kennzeichnung bzw. Entlarvung des Verräters während des Mahles (Joh 13,21-30). Dort kommt es zu einer wörtlichen Erfüllung des Wortes 'ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον'. Dieser thematische Zusammenhang wird freilich durch Joh 13,20 unterbrochen; eine Verbindung zwischen diesem Logion, in dem das Aufnehmen eines von Jesus Gesandten thematisiert wird, und Joh 13,18f. läßt sich nicht unmittelbar erkennen. Möglicherweise ist Joh 13,20 durch den zweiten Teil von Joh 13,16 veranlaßt, obwohl inhaltlich nur indirekt eine Beziehung besteht ⁶⁹.

Die eigentlichen Schwierigkeiten, vor die sich die Auslegung gestellt sieht, betreffen den Vers Joh 13,18 selbst, der hier noch einmal ganz zitiert sei.

- | | |
|---|-----|
| οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω | (a) |
| ἐγὼ οἶδα τίνος ἐξελεζόμενον | (b) |
| ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, | (c) |
| ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπήρην ἐπ' ἐμὲ τὴν πέρναν αὐτοῦ. | (d) |

Zwei eng miteinander verknüpfte Problembereiche sind dabei zu nennen.

a) Die syntaktischen Fragen:

Joh 13,18 besteht aus drei Sätzen. Auffällig ist zunächst, daß Joh 13,18b asyndetisch auf Joh 13,18a folgt. Das wirft die Frage nach der syntaktischen Beziehung der beiden Sätze zueinander auf. Bekräftigt Joh 13,18b die Aussage von Joh 13,18a? Oder ist dieser Satz eine erklärende Korrektur? Ist Joh 13,18b direkter Bezug für den folgenden ἀλλ' ἵνα-Satz mit dem Schriftzitat? Oder steht Joh 13,18b gewissermaßen in Parenthese, so daß Joh 13,18c sachlich an Joh 13,18a anschließt?

Der dritte Satz, der mit ἄλλ' ἵνα eingeleitet ist und das Schriftzitat aus Ps 41,10 enthält, ist elliptisch und verlangt deshalb eine Ergänzung⁹⁰.

Die Wendung ἄλλ' ἵνα begegnet im Johannes-Evangelium noch in Joh 9,3 und in Joh 15,25, dort ebenfalls als Einleitung eines Schriftzitats. An allen drei Stellen wird ἄλλ' ἵνα in einem Zusammenhang verwendet, wo für ein nach menschlicher Erwartung und Logik unbegreifliches Geschehen eine theologische Erklärung gegeben wird, die das Unbegreifliche von Gottes Ratschluß und Absicht her verständlich macht.

Die ἄλλ' ἵνα-Konstruktion in Joh 13,18 ist auch als imperativischer Ausdruck in der 3. Person Singular verstanden worden im Sinne von 'Laßt die Schrift erfüllt werden'⁹¹; dies ist aber wohl weniger wahrscheinlich⁹². Ganz unzutreffend dürfte es sein, in dem Schriftzitat selbst den fehlenden Hauptsatz zu vermuten⁹³.

Wie man ergänzen soll, hängt davon ab, wie man den Argumentationsgang in Joh 13,18 versteht, und dies wiederum ist abhängig von der textkritischen Entscheidung.

b) Das textkritische Problem:

Für Joh 13,18 liegen zwei Lesarten vor. Neben τίνας ἐξελεξάμην liest eine ebenfalls gut bezeugte Variante οὓς ἐξελεξάμην. Der Unterschied, der dadurch entsteht, ist nicht unbeträchtlich. Im ersten Fall (τίνας ἐξελεξάμην) ist zu übersetzen: Ich weiß, welche (Menschen) ich erwählt habe. Im zweiten Fall (οὓς ἐξελεξάμην) ist zu übersetzen: Ich kenne diejenigen (≙ kenne den Charakter derjenigen), die ich erwählt habe⁹⁴.

Eine Entscheidung nach textkritischen Kriterien ist schwierig. Möglicherweise ist τίνας ἐξελεξάμην ein leichter Vorzug zu geben⁹⁵. Das Vorhandensein der beiden Lesarten signalisiert jedoch, daß diese Stelle schon früh als problematisch empfunden wurde.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Gegenüberstellung von Joh 13,18 und Joh 6,64; die Parallelität ist nicht zu übersehen. In Joh 6,64 geht es wohl weniger um die Kenntnis des Wesens oder des Charakters von Menschen, sondern um das Kennen der Identität von Personen, besonders der Person des Verräters.

Es ist nun zu erörtern, in welcher Weise diese beiden Lesarten für das Verständnis von Joh 13,18 insgesamt und für das Problem des Judas-Verrates relevant sind.

Im Falle von τίνος ἐξελεξάμην ist eine Unterscheidung zwischen Erwählten und Nicht-Erwählten impliziert. Denn die Aussage von Joh 13,18b gibt nach dem οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω nur dann einen Sinn, wenn Judas nicht zu diesen Erwählten gehört. Joh 13,18b steht damit in einem erklärenden Verhältnis zu Joh 13,18a; man könnte folgendermaßen übersetzen: Nicht von euch allen rede ich; ich weiß nämlich, welche (von euch) ich erwählt habe.

Anders liegen die Dinge im Falle der Lesart οὐκ ἐξελεξάμην. Hier gibt es zwei Möglichkeiten des Verstehens. Faßt man Joh 13,18b als korrigierende Erklärung zu Joh 13,18a auf, ergibt sich eine ähnliche Aussage wie im gerade beschriebenen Fall, und man könnte den Satz so verstehen: Nicht von euch allen rede ich; ich kenne doch den Charakter derjenigen, die ich erwählt habe - und mit ihrem Charakter ist das Verraten ihres Herrn nicht vereinbar. Dieses Verständnis, bei dem Judas dann ebenfalls nicht zu den von Jesus Erwählten gehören würde, ist allerdings etwas gezwungen. Wahrscheinlicher ist deshalb, Joh 13,18b als eine unterstreichende Erklärung zu Joh 13,18a aufzufassen; man kann dann übersetzen mit: Nicht von euch allen rede ich; ich kenne ja den Charakter derjenigen, die ich erwählt habe - natürlich auch den den Judas. In diesem Fall

gehört Judas mit zu den von Jesus Erwählten⁹⁶.

Es sei angemerkt, daß sich diese verschiedenen Deutungsmöglichkeiten allein an der Logik der Argumentation in Joh 13,18 orientieren; sie gelten unabhängig davon, was mit ἐκλέγεσθαι genau gemeint ist.

Für beide Lesarten bleibt der Anschluß an Joh 13,18c mit dem adversativen ἀλλ' ἵνα hart. Man kann zwar zunächst ergänzen: Aber es geschah, damit die Schrift erfüllt würde ... Doch was ist damit genau gemeint? Folgende Möglichkeiten sind denkbar:

Für τίνων ἐξελεζόμενον ergibt sich der Gedankengang: Nicht von euch allen rede ich; ich weiß doch, wen (von euch) ich erwählt habe. Aber damit die Schrift erfüllt würde < Ps 41,10 >, ist Judas, der Verräter, bis zu diesem Augenblick unter euch.

Im anderen Fall ist Joh 13,18 folgendermaßen zu verstehen: Nicht von euch allen rede ich; ich kenne ja den Charakter derjenigen, die ich erwählt habe. Deshalb weiß ich auch, daß Judas ein Verräter ist, aber ich habe ihn (ebenfalls) erwählt, damit die Schrift erfüllt würde < Ps 41,10 >⁹⁷.

Die in der Auslegung von Joh 13,18 vorherrschende Deutung ist - ausgesprochen oder unausgesprochen - sicher die zuletzt genannte, nicht zuletzt auch deshalb, weil dann zwischen Joh 6,70 und Joh 13,18 keine (so große) Spannung besteht⁹⁸. Im Blick auf den Gedanken der Erwählung ist man dann freilich gezwungen anzunehmen, daß selbst unter den von Jesus erwählten Jüngern ein Abfallen von Jesus, ein Sich-gegen-ihn-Wenden möglich ist und auch geschieht⁹⁹. Dahinter steht letztlich die Auffassung, daß sich die (erwählten) Jünger ihrer Erwählung würdig erweisen müssen, d.h. sich durch ihr Verhalten in ihrem Erwähl-Sein zu bewähren haben. Erwählung meint hier also nicht die definitive Erwählung zum Heil, sondern genaugenommen nur die

Eröffnung einer Möglichkeit, Heil und Leben zu erlangen; sie kann wahrgenommen oder, wie im Falle des Judas, verspielt werden. "Wird .. der in Jesu Ruf geforderte Gehorsam nicht geleistet, so wird, wie es das Beispiel des Judas Ischariot zeigt, die Erwählung unwirksam bzw. schlägt in das Gegenteil, die Verstockung um"¹⁰⁰. Der Verräter Judas ist somit - so drückt es A.Corell aus - "the prototype of those who are unfaithful to their election"¹⁰¹, der aus eigener, 'freier' Entscheidung zum Verräter wurde und dafür die Verantwortung übernehmen muß¹⁰².

Es ist jedoch zu fragen, ob ein solches Verständnis von Freiheit und Verantwortlichkeit dem Johannes-Evangelium gerecht wird. Weitherhin wird man erhebliche Zweifel daran haben müssen, ob das Verhalten der übrigen erwählten Jünger stets untadelig war und der Erwählung, wie sie hier verstanden wird, tatsächlich genügte.

Es ist in diesem Zusammenhang besonders an das Verhalten des Simon Petrus zu denken, der seinen Herrn dreimal verleugnete. Es ist sicher kein Zufall, daß in Joh 13 nicht nur der Verräter Judas entlarvt wird, sondern auch Petrus als derjenige, der seinem Herrn durch Verleugnung untreu werden würde, kenntlich gemacht wird (Joh 13,36-38). Man sollte der Frage, warum dieses Verhalten des Petrus, anders als bei Judas, offenbar sein Erwählt-Sein nicht in Frage stellt, nicht zu rasch ausweichen; es dürfte hier vielmehr angebracht sein auf ein Wort von J.Calvin zu hören: "Ut caduca est hominum virtus, ad quamlibet auram nutaret levissimoque impulsu rueret, nisi sustineret eam Dominus manu sua: sed quia gubernat quos elegit, quascunque machinas admoveat Satan, nihil proficiet quin firma constantia ad finem usque perseverent"¹⁰³.

Noch schwerer wiegt aber die grundsätzliche Frage, ob mit der oben skizzierten Interpretation der Erwählungsgedanke nicht trivialisiert und letztlich bedeutungslos gemacht wird. Denn

welchen Sinn hat es dann überhaupt noch, von 'Erwählung' zu sprechen?

Um für ἐκλέγεσθαι an allen Stellen dieselbe Bedeutung zu garantieren und um andererseits einen Unterschied zwischen dem Verräter und den anderen Jüngern nachzuweisen, unterscheidet G.Schrenk zwischen dem 'Erwählen durch Jesus' und dem 'Geben des Vaters'¹⁰⁴. Für Judas gilt dann: "Auserwählt zum Apostel - aber, wie sich herausstellt, nicht gegeben vom Vater, weil ein Nichtglaubender, Widerstrebender, ja ein διάβολος"¹⁰⁵. Gibt es im Johannes-Evangelium für die sachliche Trennung zwischen einem 'Erwählen durch den Sohn' und dem 'Geben durch den Vater' nicht den geringsten Anhaltspunkt¹⁰⁶, so ist sie im Blick auf Judas darüber hinaus von Joh 17,12 her in Frage zu stellen. Denn dort erklärt Jesus in seinem Gebet zum Vater, daß er alle, die ihm der Vater anvertraut hat, bewahrt hat, mit der einen Ausnahme des υἱὸς τῆς ἀπίστείας, des Judas. Der Verräter gehört danach also ebenfalls zu denen, die vom Vater 'gegeben' sind. Das Rätsel ist, daß er dennoch verlorenging. Um diesen 'Widerspruch' zu 'erklären', wird nochmals auf die Erfüllung der Schrift hingewiesen.

Anders als G.Schrenk vertritt J.Calvin die Ansicht, daß ἐκλέγεσθαι bei Johannes in unterschiedlichem Sinne verwendet ist¹⁰⁷. Nach seiner Interpretation ist Judas zwar von Jesus erwählt, doch seine Erwählung ist eine andere als die der übrigen Jünger. Innerhalb des Erwählungsbegriffes unterscheidet J.Calvin zwischen einer zeitlichen Erwählung, einer "temporalis electio, qua Deus ad certum aliquod opus nos destinat"¹⁰⁸, und einer ewigen Erwählung, einer 'aeterna electio', "qua efficitur filii Dei, et qua Deus ante mundum conditum nos praedestinavit ad vitam"¹⁰⁹.

Nach J. Calvin ist in Joh 13,18 von der göttlichen Erwählung zum Heil die Rede, und zu den so erwählten Menschen gehört Judas nicht. Spricht Jesus dagegen in Joh 6,70 von der Erwählung der Zwölf, bezieht er sich nicht "ad aeternum Dei consilium, neque enim fieri potest, ut quisquam eorum excidat qui praeordinati sunt ad vitam. ... Ergo electos pro eximiis et a vulgo segregatis posuit"¹¹⁰. Ἐκλέγεσθαι in Joh 15,16 versteht J. Calvin (wie übrigens auch in Joh 6,70) als ein Erwählen zum Apostelamt¹¹¹.

Wichtig ist für J. Calvin, daß diejenigen Jünger, denen die ewige Erwählung zukommt, sich nicht durch ihre eigenen Fähigkeiten oder ihr Verhalten von den zeitlich Erwählten, besonders von Judas, abheben¹¹². Was die wahren Jünger von Judas unterscheidet, ist auch nicht der Besitz einzelner Geistesgaben - "reprobos quidem interdum ornat Deus spiritus donis, ad exsequendum quod illis iniungit munus"¹¹³ - , sondern allein die durch den Geist gewirkte Heiligung, die "spiritus sanctificatio, qua Dominus non nisi filios dignatur"¹¹⁴. Gerade dadurch ist die umfassende Souveränität Gottes bei seinem erwählenden Handeln gewahrt.

Ein solches differenziertes Verständnis von Erwählung bei J. Calvin kommt ziemlich nahe an den Gedanken einer 'Erwählung' des Judas zum Verräter heran. Diese Möglichkeit einer 'electio ad malam partem' des Judas wird in der Auslegung des Johannes-Evangeliums kaum erwogen¹¹⁵. Auch wenn sie gewiß nicht unproblematisch ist und zunächst sehr fremd erscheinen mag, sollte man sie - für den speziellen Fall des Judas - nicht zu rasch zurückweisen.

Es ist ja nicht zu übersehen, daß Judas im Johannes-Evangelium eine deutliche Sonderstellung, ja ein singuläre Rolle einnimmt¹¹⁶. Jesus kennt ihn von Anfang an als den Verräter, und von seiner ersten namentlichen Erwähnung in Joh 6,71 an ist er auch für den Leser des Evangeliums als 'der Verräter' gekennzeichnet. Die Bezeichnung ὁ παραδιδούς bzw. ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι¹¹⁷ wird geradezu zu einem Bestandteil seines Namens. Das hebt ihn

von den anderen Jüngern ab.

Andererseits gehört Judas, obwohl ein δίαβολος, zum Jüngerkreis und läßt sich deshalb nicht einfach dem gottfeindlichen κόσμος zurechnen. Sein Verrat hat eine andere Qualität als der Unglaube der 'Juden'; dies kommt besonders deutlich in Joh 6,64 zum Ausdruck, wo auf den Verräter gesondert hingewiesen wird. Dem Verrat wird, wie bereits gesehen, mit einem eigenen Schriftzitat Rechnung getragen. Joh 17,12 bestätigt diese Ausnahmestellung des Judas¹¹⁹. Ferner sei noch einmal erwähnt, daß sich Judas am Ende von Joh 6 gerade nicht mit den πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν, den nur Scheingläubigen, von Jesus abwendet.

Besonders aufschlußreich ist schließlich die Szene, in der Judas von Jesus als der Verräter identifiziert wird (Joh 13, 26-27): Jesus selbst ist es, der dem Verräter den Bissen (τὸ ψωμίον) reicht, worauf der Satan in Judas hineinfährt; und er ist es auch, der Judas auffordert, den Verrat unverzüglich auszuführen. Die Ereignisse, die in diesen Versen geschildert werden, laufen mit einer geradezu beängstigenden Zwangsläufigkeit ab. Nicht nur hatte Judas offensichtlich - so J.Becker zu Recht - "von vornherein gar nicht die Möglichkeit, Jesu Selbsterschließung im Wort anzunehmen. Dies war ihm von Gottes Seite her zuvor verschlossen"¹¹⁹. Man gewinnt darüber hinaus den Eindruck, daß Judas nur das 'Werkzeug' für ein schon längst von Gott vorherbestimmtes Geschehen ist¹²⁰. Er erfüllt eine Funktion und ist nicht wirklich als Person interessant, was sich auch daran zeigt, daß er keine Erwähnung mehr findet, sobald der Verrat geschehen ist¹²¹.

Man wird also die Möglichkeit, daß Judas zum Verrat bestimmt, ja eben dazu 'erwählt' war, ernsthaft in Betracht ziehen müssen, wenn man mitvollziehen will, wie der Evangelist den Judas-

Verrat und - damit verbunden - das Wesen der göttlichen Erwählung zu verstehen sucht. Auf diesem Hintergrund erhält auch die oben dargestellte Auslegung von Joh 13,18, wonach Judas nicht die gleiche Erwählung zuteil geworden ist wie den anderen Jüngern, eine unmittelbare Relevanz.

Daß eine solche Deutung des Falles des Judas auch eine starke pastorale Komponente haben und das Selbstverständnis der Erwählten in ihrer gewiß nicht einfachen Situation in der 'Welt' entscheidend stärken kann, sei hier nur am Rande angemerkt. Zutreffend ist, was J.Becker zu Joh 6,70f. feststellt: "Die Ausnahme des Judas dient .. nicht dazu, für jeden Glaubenden die Möglichkeit des Abfalls immer noch offen zu halten, sondern gerade umgekehrt für den wie Petrus Glaubenden die Endgültigkeit des Heilsstandes zu betonen"¹²².

Auch mit der hier vorgetragenen Interpretation des Judas-Verrates und der Person des Judas werden vielleicht nicht alle Fragen befriedigend beantwortet. Der Judas Verrat bleibt in manchen Punkten - auch für den Evangelisten! - ein Rätsel.

Erwählung und Berufung

Die in Joh 15,16 zum Ausdruck kommende Richtung der Erwählung, nämlich ausdrücklich und ausschließlich von Jesus Christus her, findet indirekt ihren Niederschlag in der Art und Weise, in der von der Berufung der ersten fünf Jünger in Joh 1,35-50 erzählt wird¹²³. Dabei dürfte diese Schilderung der Jüngerberufung wohl kaum (nur) als ein historischer Bericht zu verstehen sein; es handelt sich vielmehr um eine paradigmatische Erzählung¹²⁴.

Der besondere Charakter der johanneischen Berufungserzählung gegenüber den entsprechenden synoptischen Darstellungen ist vielfach konstatiert worden. Zutreffend bemerkt K.Barth, "es habe nur der Initialzündung durch jenes Wort des Täufers bedurft - und danach sei es im Ganzen [mit Ausnahme des Wortes

an Philippus] auch ohne eine verbale Aufforderung von Seiten Jesu in großer objektiver Notwendigkeit einfach so gewesen, daß gewisse Menschen ihm nachzufolgen hatten, ihm tatsächlich nachfolgten und so faktisch seine Berufenen, Beauftragten und Gesendeten wurden. Zwischen ihm und ihnen bestand nach der Sicht des vierten Evangelisten so etwas wie eine prädestinatianische und also solche höchst wirksame Verbindung, die dann in ihrer Begegnung nur eben aufgedeckt und bestätigt, konkretes Ereignis wurde" ¹²⁵.

Nach J. Calvin bringt die Wahl Gottes die Berufung zum Glauben mit sich, wobei der Glaube "aeternae Dei praedestinationis locuples est testis"; denn "electio Dei per se occulta est et arcana: eam Dominus vocatione qua nos dignatur patefacit" ¹²⁶.

Auch wenn bei der Berufung einzelner Jünger das Christuszeugnis der bereits berufenen Jünger eine nicht unwichtige vermittelnde Rolle spielen kann ¹²⁷, hält der Evangelist an der Notwendigkeit der unmittelbaren Begegnung des Jüngers "mit dem lebendigen Herrn" fest ¹²⁸.

Besonders deutlich wird dies bei der Berufung des Nathanael in Joh 1,45-50, dem Höhepunkt der johanneischen Berufungserzählung. Entscheidend ist hier, daß das Wort Jesu 'ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ ὄλος οὐκ ἔστιν' in Joh 1,47 dem Bekenntnis des Nathanael 'σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ' in Joh 1,49 vorausgeht ¹²⁹. Die Zu-Sage Jesu setzt sich über den tiefen Zweifel des Nathanael in Joh 1,46 (ἐκ Ναζαρετ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι;) hinweg und spricht ihm das Sein als ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης zu. Er setzt damit für Nathanael eine neue Wirklichkeit. Als 'wahrer Israelit' gehört Nathanael zu dem wahren Israel, das Jesus Christus als den in der Schrift verheißenen Herrn und König Israels anerkennt und bekennt ¹³⁰.

Auch das Motiv des 'Seins unter dem Feigenbaum', von dem in der Antwort Jesu an Nathanael in Joh 1,48 die Rede ist, verdient besondere Aufmerksamkeit¹³¹. Daß es sich bei dem ὑπὸ τὴν συκῆν nur um eine (nicht mehr rekonstruierbare) Begebenheit aus dem Leben des Nathanael handelt, ist angesichts der symbolischen Figur des Nathanael¹³² kaum wahrscheinlich; "Johannes ist nicht ein realistischer Erzähler; er führt nicht Alltagsgespräche vor"¹³³. Mi 4,4 und Sach 3,10 legen nahe, das Bild des Seins unter dem Feigenbaum als Ausdruck des Wohnens im messianischen Friedensreich Gottes zu verstehen¹³⁴. Ist diese Interpretation richtig, dann steht dahinter in Joh 1,48ff. der Gedanke der göttlichen Bestimmung und Erwählung dieses nun zu berufenden Jüngers. "Nicht auf ein Gartenerlebnis unter einem wirklichen Feigenbaum würde das Wort zielen, sondern als 'figura loquutio' ... auf das bestimmungsgemäße, von Gott aus ursprünglich notwendige, nun aber in seiner eschatologischen Erfüllung vorweg enthüllte Wesen des Mannes: bevor du mich sahst und von mir hörtest, sah ich dich geborgen, gerettet, gesichert, beseligt unter dem Feigenbaum, d.h. inmitten des messianischen Reiches"¹³⁵. Die Antwort des Nathanael auf diese Enthüllung seines Wesens ist dann "nicht eine rationale Schlußfolgerung auf einen Beweis übernatürlicher Fähigkeit, sondern das Echo der Erkannten und Erwählten auf die Kundgabe seiner Erwählung"¹³⁶.

Es fällt auf, daß sich in der Berufungserzählung in Joh 1 bis zum Schluß das Wort 'Glaube' nicht findet; erst in dem abschließenden Wort Jesu an Nathanael in Joh 1,50 wird die Berufung mit πιστεύειν in Verbindung gebracht. Das ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις ist dabei nicht als eine Frage, sondern als eine Feststellung Jesu zu verstehen. Auch hier ist der Glaube gerade nicht die Bedingung oder die Voraussetzung

für die Berufung. Er ist vielmehr die geradezu natürliche Folge des anredenden Wortes und Zu-Spruches Jesu, worin er einem Menschen die Zugehörigkeit zu ihm eröffnet und zusichert¹³⁷.

Erwählung und Bewahrung

Für Johannes ist mit der Erwählung eines Menschen durch Jesus Christus unmittelbar auch die Bewahrung des so Erwählten verbunden. Dies hat besonders J. Calvin mit Recht betont. Die den Jüngern bedingungslos gewährte Erwählung schließt ihre Bewahrung und Leitung in ihrem neuen Sein ein. Beides, der Beginn des Glaubens und das Beharren bis ans Ende, ist nach J. Calvin der göttlichen Erwählung zuzuschreiben: "Nec tantum perseverantia hic electioni accepta fertur, sed etiam pietatis initium. Unde fit ut unus magis quam alter se Dei verbo addicat? Nempe quia electus est. Unde fit rursum ut pergat idem in recto piae vitae cursu, nisi quia propositum Dei stabile est, ut inchoatum manu sua opus absolvat"¹³⁸.

Der Erwählte ist der göttlichen Bewahrung und Lenkung gewiß: "Nos Christum habemus custodem, qui manu sua nos regit virtuteque sua tuetur"¹³⁹. Denn mit ihrer Erwählung haben die Jünger eine bleibende und grundlegende Veränderung, ja Neuschaffung ihres Seins erfahren, die Gott - so J. Calvin - nie bereuen wird: "Nam eos mente et corde renovat, ut in eius conspectu sancti sint et irreprehensibiles. Deinde vivam in illis radicem habent, quae evelli nunquam potest, quia poenitentia caret Dei adoptio"¹⁴⁰.

C. Gabe und Aufgabe des Jünger-Seins

Das neue Sein der Jünger

Die Erwählung bedeutet für die erwählten Jünger eine neue Existenz, denn ihre Erwählung ist ja Erwählung ἐκ τοῦ κόσμου, aus weltlicher Knechtschaft und Todverfallenheit zum Heil und ewigen Leben. Indem die Jünger in ihrem ganzen Sein Jesus Christus angehören, ist ihre frühere wesenhafte Bindung an die 'Welt' aufgehoben. Die von Jesus erwählten Jünger können nicht mehr ἐκ τοῦ κόσμου sein, und der innere Grund für diese fortan bestehende Geschiedenheit von der 'Welt' ist Jesus Christus¹⁴¹.

Das neue Sein der Jünger und ihre damit notwendig verbundene Distanz zur 'Welt' wird in Joh 13 - 17 auch inhaltlich entfaltet.

Das neue Sein der Jünger zeichnet sich durch 'Erkennen' bzw. 'Wissen' aus¹⁴². Die von Jesus erwählten Jünger können und werden die göttliche Wahrheit erkennen, die Jesus selbst ist¹⁴³; und sie werden, wie Joh 8,32 sagt, durch diese Wahrheit befreit werden¹⁴⁴. Alles, was Jesus selbst von seinem Vater gehört hat, dürfen sie als seine Freunde erfahren¹⁴⁵.

Solches erkennende Wissen wird den Jünger freilich -worauf bereits an anderer Stelle hingewiesen wurde - erst nach Jesu Erhöhung und Verherrlichung durch das Wirken des Geistes, des Parakleten, zuteil¹⁴⁶, dann aber allen erwählten Jüngern gleichermaßen¹⁴⁷. Es ist der Geist als "die nachösterliche Möglichkeit und Wirklichkeit der immer neuen Begegnung mit Jesus"¹⁴⁸, der die Jünger nach dem Weggang des Sohnes zum Vater alles lehren und an alles erinnern wird, was dieser selbst zu ihnen gesprochen hat¹⁴⁹, von ihm Zeugnis geben wird¹⁵⁰ und sie in die wahrhaft freimachende Wahrheit führen wird¹⁵¹; der Geist sagt ihnen, "was früher nicht

gewußt werden konnte, was aber jetzt als verbindliche Wahrheit gewußt werden kann und soll" ¹⁵². Dadurch wird den Jüngern dann auch die Heilsgabe Gottes, der Glaube, in vollem Umfang und ganzer Klarheit erschlossen. Entscheidend ist, daß die 'Welt' diesen Geist der Wahrheit nicht empfangen kann; die Gabe des Geistparakleten gilt nur den erwählten Jüngern Jesu ¹⁵³! Ebenfalls nachösterlich geschieht auch die Sammlung der zu Jesus gehörenden Menschen in die Einheit der Gemeinde ¹⁵⁴. Gerade angeichts der Bedrängnis und Verfolgung der Gemeinde durch die 'Welt' ¹⁵⁵ gibt Jesus den Seinen Frieden, der sich freilich von 'weltlichem' Frieden diametral unterscheidet ¹⁵⁶; denn sein Friede ist im präzisen Sinne eine Heilsgabe und ist in der Sache nichts anderes als seine Gabe des Lebens an die Seinen ¹⁵⁷. In dem Wissen um die ihnen gewährte Heilsgabe können die Jünger dem Haß, der ihnen von der 'Welt' entgegengebracht wird, entgegensehen, ohne daß sich ihr Herz verwirrt und verzagt ¹⁵⁸. Zwar werden die Jünger nach Jesu Tod - so sagt Jesus es ihnen selbst an - zuerst weinen und klagen, während die 'Welt' frohlockt; doch seine Auferstehung erweist den Triumph der 'Welt' als einen nur scheinbaren. Denn die Trauer der Jünger wird sich in Freude verwandeln ¹⁵⁹, die ihnen niemand mehr nehmen kann ¹⁶⁰ - denn es ist die Freude Jesu Christi selbst: Seine Freude wird zu ihrer Freude ¹⁶¹. Es gehört zu dieser Freude der Jünger, ja macht sie vollkommen, daß die Jünger in "jener Zeit der neuen geistigen Gegenwart Christi" ¹⁶² freimütig zum Vater beten und ihn bitten können; und dabei werden sie alles, worum sie ihn im Namen Jesu Christi bitten, empfangen ¹⁶³.

Die Aufgabe der Jünger

Der Gedanke der wesenhaften Distanz der von Jesus erwählten und

zu ihm gehörenden Jünger zur 'Welt' bedarf allerdings noch einer Präzisierung. Sind die Jünger nicht mehr ἐκ τοῦ κόσμου, gehören sie also ihrem Wesen nach nicht (mehr) auf die Seite der 'Welt', so darf - wie R. Bultmann zutreffend betont - "jenes οὐ ἐκ τοῦ κόσμου .. nicht mit einem Rückzug aus der Welt verwechselt werden"¹⁶⁴. Denn es wird ja kein Zweifel daran gelassen, daß die Jünger in der 'Welt' bleiben, wenn der Sohn die 'Welt' verläßt und zum Vater zurückkehrt¹⁶⁵. Der die 'Welt' verlassende Gottessohn bittet den Vater für die Jünger "ausdrücklich nicht um vorzeitige Herausnahme aus der Welt, sondern um Bewahrung"¹⁶⁶, und zwar um eine Bewahrung in der 'Welt'. In Joh 17,18 ist schließlich sogar von einer Sendung der Jünger in die 'Welt' die Rede:

καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον¹⁶⁷.

Die Betonung des Verbleibens der Jünger in der 'Welt' und der Gedanke ihrer Sendung εἰς τὸν κόσμον lassen erahnen: Die Jünger Jesu haben in der 'Welt' einen Auftrag. Mit der Gabe des Jünger-Seins ist unmittelbar eine Aufgabe verbunden. Das ist freilich nur konsequent. Denn die neue Existenz der Jünger ist keine bindingslose Existenz, sondern zeichnet sich durch die definitive Bindung an Jesus Christus und seine Wahrheit aus. Daß die Jünger in der 'Welt' sein sollen und in sie gesandt sind, zeigt zugleich an, daß ihr Sein ein aktives Sein ist. Wie Jesus selbst in der 'Welt' wirkte, so sollen auch seine Jünger in der 'Welt' wirken.

Wie eng der Evangelist den Zusammenhang von Gabe und Aufgabe, von Zugehörigkeit zu Jesus Christus und Sendung durch ihn sieht, wird in Joh 15,16 deutlich. Unmittelbar nach dem bereits besprochenen Wort von der Erwählung der Jünger heißt es in Joh 15,16c-f:

καὶ ἔβηκα ὑμᾶς

ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη,

ἵνα ὅτι ἂν αἰτήσεται τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν

Die Jünger sind von Jesus dazu bestimmt worden (ἔβηκα!), Frucht zu bringen.

Die Wendung τίθεναί τινά εἰς τι beschreibt die Bestimmung eines Menschen für eine bestimmte Aufgabe¹⁶⁸; es bringt ein göttliches Handeln zum Ausdruck, das dazu befähigt, wozu es bestimmt¹⁶⁹. Einen direkten Hinweis auf die apostolische Mission bzw. ein missionarisches Wirken der Jünger, wie immer wieder vertreten wird, liegt mit τίθεναί τινά εἰς τι oder mit ὑπάγειν nicht vor¹⁷⁰. Ebenso wenig ist ὁ καρπός hier im Sinne von 'Missionsfrucht' zu verstehen.

Der zweite ἵνα - Satz ist dem ersten gleichgeordnet¹⁷¹; "die Gebetserhörung ist Ziel des Erwähltwerdens und Bestelltwerdens und nicht des Fruchtbringens"¹⁷². Es wird deutlich, daß den Jüngern das Frucht-Bringen "ohne das Gewähren ihrer Bitten durch den Vater nicht möglich [ist]"¹⁷³. Was aber ist mit Frucht-Bringen genau gemeint?

Das καρπὸν φέρειν von Joh 15,16 bezieht sich zurück auf "die Bildrede vom wahren Weinstock und den Rebzweigen"¹⁷⁴ in Joh 15,1ff.

Im Unterschied zu den Reden Jesu in der ersten Hälfte des Evangeliums richtet sich diese Rede an den Jüngerkreis, d.h. an diejenigen, die - johanneisch gesprochen - bereits wahre μαθηταί Jesu sind.

In Joh 15,1-8 wird zunächst der enge Zusammenhang von 'Bleiben an dem wahren Weinstock Jesus Christus' (μένειν ἐν) und Frucht-Bringen thematisiert und dieser Zusammenhang als ein modaler bestimmt. Das Bleiben an Jesus Christus ist nicht die (Vor-)Bedingung für das Fruchtbringen oder umgekehrt, sondern beides ist gleichermaßen beschreibender Ausdruck für das Sein des wahren Jüngers, das von dem wahren Weinstock Jesus Christus bestimmt

ist¹⁷⁵. Es gilt: " Indem der Mensch in Jesus bleibt, wie Jesus in ihm bleibt, bringt er viel Frucht" ¹⁷⁶. Es wird zugleich deutlich, daß der Zusammenhang zwischen μένειν ἐν und καρπὸν φέρειν ein notwendiger und zwangsläufiger ist; "den unfruchtbaren Jünger gibt es gar nicht" ¹⁷⁷. Da aber nach Joh 15,5 ohne Christus den Jüngern nichts, also eben auch das Frucht-Bringen nicht möglich ist, und weil andererseits das Frucht-Bringen mit dem Bleiben in Jesus Christus untrennbar verbunden ist, folgt daraus auch mit Notwendigkeit, daß es Jesus Christus selbst ist, der das Bleiben eines Menschen in ihm und damit das wahre Jünger-Sein wirkt¹⁷⁸. Von hier aus ist dann auch die imperativische Formulierung μείνατε ἐν ἐμοί, καὶ ἐν ὑμῖν zu verstehen. Den Jüngern wird imperativisch angesagt, daß ihr Jünger-Sein ein bleibendes Sein ist, ja dieses bleibende Jünger-Sein wird ihnen hiermit von Jesus selbst zugesagt. Heilsgabe und Aufforderung schließen sich für Johannes theologisch nicht aus, sondern sind im Gegenteil einander zugeordnet. "Das Bleiben bei Jesus ist nicht eine geforderte Leistung, sondern Realität" ¹⁷⁹.

In Joh 15,9 wird das 'Bleiben' als ein μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ bestimmt. Die Liebe, die der Liebe zwischen Vater und Sohn entspricht, ist hier in einem umfassenden Sinn als eine Seinsweise, als ein Existenzraum zu verstehen. In Joh 15,10 wird das Bleiben in der Liebe Jesu Christi - wieder modal! - mit dem Halten der Gebote verknüpft, und in Joh 15,12 wird schließlich ein Gebot ausdrücklich genannt:

αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς

Angesichts des unmittelbaren Zusammenhangs von 'Bleiben' und Frucht-Bringen liegt es nun nahe, daß das Gebot des 'einander lieben', das in Joh 13,34 als 'neues Gebot' bezeichnet wird und das man mit guten Gründen als die Zusammenfassung aller ἐντολαί ver-

stehen darf, die konkrete Gestalt des Frucht-Bringens der Jünger darstellt¹⁸⁰.

Hinter dem 'neuen Gebot', einander zu lieben, ist das prädestinatianische Denken des Evangelisten erneut deutlich zu erkennen; denn es handelt sich ausdrücklich um "eine Liebe unter Gleichgesinnten"¹⁸¹. Mit besonderem Nachdruck hat darauf E.Käsemann aufmerksam gemacht: "Es ist keineswegs selbstverständlich, daß Johannes die Brüder, aber nicht die Feinde zu lieben befiehlt und entsprechend Jesus die Seinigen, aber nicht die Welt liebt. Man darf diesen Tatbestand nicht dadurch abschwächen, daß man ihn aus der Situation der Abschiedsreden erklärt, in welcher es um die Existenz des Jüngerkreises und die Erhaltung der Gabe Jesu in dieser Gemeinschaft geht. Nichts spricht dafür, daß die Bruderliebe exemplarisch die Nächstenliebe umfaßt, wie sie sonst im Neuen Testament gefordert wird"¹⁸². Nach Johannes "ist Objekt christlicher Liebe .. nicht der Mitmensch als solcher. Er mag es faktisch sein, sofern die Botschaft an alle ergeht und nie vor der Reaktion darauf entschieden ist, wer potentiell sich als Bruder erweist. Was praktisch jedoch immer erst herausgefunden werden muß, ist theologisch und grundsätzlich entschieden: Objekt christlicher Liebe ist für Johannes allein, was zur Gemeinde unter dem Wort gehört oder dazu erwählt ist, also die Bruderschaft Jesu"¹⁸³. Dies hat unmittelbare Konsequenzen auch für das Verständnis der Sendung der Jünger in die 'Welt'; nach Johannes gilt sie - so E.Käsemann zutreffend - "in Wahrheit ... nicht der Welt als solcher, sondern jenen, die in der Welt dem Christus vom Vater gegeben sind, also den Erwählten und zum Glauben Berufenen. Man weiß nicht im vorhinein, wer das ist und wie viele es sind. Das wird erst in der Reaktion auf das Wort deutlich. Die Welt ist also nur so weit Objekt der Sendung, als es die Erwählten zu sammeln gilt"¹⁸⁴.

D. Zwischenergebnis

Der Gedanke der Erwählung tritt an verschiedenen Stellen des Johannes-Evangeliums mit großer Deutlichkeit hervor und erweist sich dadurch als ein grundlegender Gedanke in der Theologie des Vierten Evangelisten. Jesus Christus erwählt Menschen aus der 'Welt' heraus zu seinen Jüngern und Freunden; "eine Prädestination der Menschen, die zu Jesus und seiner Glaubensgemeinde gehören, ist unverkennbar"¹⁸⁵.

Dabei gilt freilich, daß die bloße Nähe zu Jesus oder zu seinem Jüngerkreis nicht bereits mit Notwendigkeit das Erwählt-Sein bedeutet bzw. garantiert; und es ist nicht der Mensch selbst, der darüber bestimmen kann, ob er bleibend zu Jesus Christus gehört und an ihn glaubt. Die Erwählung eines Menschen beruht allein auf der göttlichen Entscheidung und geschieht unabhängig von menschlichem Wollen und Handeln. Das Erwählt-Sein ist somit eine Gabe Gottes.

Die Erwählung begründet für den Erwählten eine neue Existenz und bringt ihn in eine unüberbrückbare Distanz zur gottfeindlichen 'Welt'. Mit dem neuen Sein ist unmittelbar auch eine Aufgabe verbunden: Das Leben des Jüngers in der durch Jesus Christus begründeten Liebe. Die Liebe der Jünger untereinander, der auch die Sendung der Jünger in die 'Welt' dient, ist der konkrete Ausdruck der 'Frucht' des wahren Jünger-Seins; diese ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern geschieht - letztlich durch Jesus selbst gewirkt - zur Verherrlichung des Vaters.

V. Hauptteil

Die Heilsverschlossenheit der 'Juden'

A. Der Begriff 'οἱ Ἰουδαῖοι' im Johannes-Evangelium

Als Gegner Jesu erscheinen im Johannes-Evangelium fast durchweg die 'Ιουδαῖοι'. Es gibt kaum eine Szene im ersten Teil des Evangeliums, die nicht von dem Konflikt Jesu mit den 'Juden' geprägt ist oder zu einer Konfrontation zwischen Jesus und ihnen Anlaß gibt. Und es sind die 'Juden', die in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht an Jesus glauben. Wer aber sind die 'Ιουδαῖοι' ?

Die zahlreichen neueren Untersuchungen zu dieser Frage¹ weisen einen differenzierten Gebrauch von οἱ Ἰουδαῖοι im Johannes-Evangelium nach. Der Begriff οἱ Ἰουδαῖοι, der auffallend häufig begegnet², kann offensichtlich unterschiedliche Personengruppen bezeichnen; der Evangelist scheint an einer präzisen Differenzierung der verschiedenen jüdischen Gruppen und Gruppierungen nicht interessiert zu sein.

Auf der einen Seite können die Pharisäer (οἱ Φαρισαῖοι) und Hohepriester (οἱ ἄρχιερεῖς), selbst wenn sie als 'Behörde' auftreten, mit οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet werden; auf der anderen Seite werden οἱ Ἰουδαῖοι mit ὁ ἔθνος oder mit ὁ κόσμος identifiziert.

Es wird im Johannes-Evangelium außerdem nicht verschwiegen, daß Jesus selbst ein Jude ist³, auch wenn zugleich seine Distanz zu den 'Ιουδαῖοι' deutlich zum Ausdruck kommt⁴. Desgleichen sind auch die Jünger Jesu (überwiegend) Juden, und die Menschen, die sich für Jesus in großer Zahl interessieren, kommen ebenfalls in der Regel aus dem jüdischen Volk, auch wenn sich ihr Glaube als nicht bleibender Glaube erweist.

Kein Zweifel besteht für den Evangelisten jedoch daran, daß die 'Juden' mehrheitlich Jesus und seiner Botschaft ablehnend gegenüberstehen und nicht wirklich an ihn glauben.

Vor allem R. Bultmann hat die Auffassung vertreten, daß die (ungläubigen) 'Juden' nicht als empirisches Volk, sondern als die "Vertreter des Unglaubens" bzw. "der ungläubigen 'Welt' überhaupt" ⁵ und somit nur "als eine Chiffre für die gottfeindliche 'Welt'" ⁶ zu verstehen sind; viele Ausleger sind ihm hierin gefolgt ⁷. Dieser Sicht wird heute aber zu Recht verstärkt die konkrete geschichtliche Bezogenheit des Johannes-Evangeliums kritisch entgegengehalten ⁸. Die Auseinandersetzungen Jesu sind zunächst konkret als Auseinandersetzungen mit den 'Juden' ernstzunehmen. Die 'Juden' sind für Johannes die gottfeindliche 'Welt' und nicht nur deren Repräsentanten, und der Unglaube der 'Juden' ist der Unglaube der 'Welt' und nicht nur ein Beispiel für ihn. Dabei ist auch deutlich zu erkennen, daß der Evangelist die Situation seiner Gemeinde in seine Darstellung zurückprojizierend eingetragen hat, d.h. (auch) den Konflikt zwischen 'Juden' und Christen in seiner eigenen Zeit im Blick hat ⁹.

Daß gerade auf dem Hintergrund der schrecklichen Geschehnisse während der Zeit des deutschen Nationalsozialismus diese Sicht des Evangelisten und die damit verbundene harte Polemik gegen die 'Ἰουδαῖοι' von vielen Lesern und Auslegern des Johannes-Evangeliums heute als höchst anstößig empfunden und deshalb scharf abgelehnt bzw. zu relativieren versucht wird, ist nur allzu verständlich; die Exegese des Textes sollte von dieser Problematik aber nicht bestimmt werden.

B. Johannes 8

Von der offenen Auseinandersetzung Jesu mit den 'Juden' und von der Härte dieser Konfrontation gibt Joh 8 ein besonders eindrucksvolles Zeugnis; für die Frage nach dem johanneischen Prädestinationsgedanken sind dabei vor allem die Aussagen aufschlußreich, die hier über das Wesen der 'Juden' gemacht werden.

Joh 8 ist Teil "eine[r] breit angelegte[n] Komposition von Streitgesprächen, die in 7,14 beginnt und in 8,59 endet"¹⁰. Das zentrale Thema des Kapitels ist die Frage nach Zugehörigkeit und Herkunft bzw. Ursprung von Jesus einerseits und der ihm feindlich gegenüberstehenden 'Juden' andererseits. Der Evangelist versucht mit diesen Überlegungen die für ihn (und seine Gemeinde) unbegreifliche Tatsache zu verstehen, warum Jesus Christus und seine Botschaft bei der überwiegenden Mehrzahl der 'Juden' auf erbitterte und aggressive Ablehnung stößt. Im Hintergrund steht dabei die schon erwähnte Überzeugung des Evangelisten, daß die Herkunft bzw. Zugehörigkeit eines Menschen sein Sein und sein Wesen und dies wiederum sein Verhalten und Handeln grundlegend bestimmt, wie umgekehrt das Tun eines Menschen sein wahres Sein ans Licht bringt und seine Herkunft verrät¹¹.

In Joh 8 geht es dabei in erster Linie um die Herkunft und wesenhafte Zugehörigkeit der 'Juden', der die Herkunft und Zugehörigkeit Jesu gegenübergestellt ist. Die Jünger Jesu sind hier nicht unmittelbar im Blick. Doch in der Konfrontation Jesu mit den ihm ablehnenden 'Ιουδαῖοι' schwingt natürlich indirekt auch das Thema der wahren Jüngerexistenz mit; denn die wahren Jünger gehören ja kraft ihres Erwählt-Seins zu Jesus Christus und damit zugleich zu dem göttlichen Seinsbereich, in dem Jesus steht. So ist Joh 8 auch für die johanneische Gemeinde und ihr Selbstverständnis relevant.

Joh 8,23

Die erste Antwort auf die Frage nach der Herkunft Jesu und der 'Juden' findet sich in Joh 8,23.

Joh 8,23 steht in einer kleinen Redeeinheit, die Joh 8,21-24 umfaßt und durch die Wendungen ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε und ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν eingerahmt ist. Den Ausgangspunkt bildet in Joh 8,21 eine Aussage Jesu, die bereits in ähnlicher Form in Joh 7,33f. gemacht wurde und schon dort bei den 'Juden' auf Unverständnis stieß: Jesus wird weggehen; die 'Juden' werden ihn suchen, aber sie werden nicht dorthin gelangen können, wohin er geht. Gegenüber Joh 7,33f. ist in Joh 8,21 diese Ankündigung Jesu, mit der ohne Zweifel Jesu bevorstehender Weggang zum Vater in seiner Erhöhung und Verherrlichung gemeint ist¹², freilich noch durch die Hinzufügung von καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε verschärft.

Mit Joh 8,21 korrespondiert Joh 8,24. Der erste Teil dieses Verses wiederholt die grundsätzliche Feststellung von Joh 8,21c. Der zweite Versteil bringt diese Tatsache unter Verwendung einer ἐάν-Konstruktion mit dem Nicht-Glauben der 'Juden' in Verbindung:

ἐάν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.

Angesichts der klaren Aussage von Joh 8,21c und Joh 8,24a wird man das mit ἐάν eingeleitete μὴ πιστεύειν wohl kaum als Bedingung für das 'Sterben in den eigenen Sünden' und diesen Satz somit als eine Drohung mit impliziter Aufforderung zum Glauben verstehen können; vielmehr wird hier (in modalem Sinn) ein bereits bestehender Zustand beschrieben: Indem ihr nicht glaubt, sterbt ihr in euren Sünden¹³.

Warum die 'Juden' das Wort Jesu -wie ihr boshafter Argwohn in Joh 8,22, daß Jesus sich umbringen wolle, zeigt¹⁴ - nur miß-

verstehen können, warum sie Jesus nicht mehr finden werden, wenn er zu seinem Vater zurückgeht, und warum sie (grundsätzlich!) nicht dorthin gelangen können, wohin Jesus geht, findet seine Erklärung in dem Wort Jesu in Joh 8,23:

Ἐγὼ εἶμι ἐκ τῶν ἄνω εἶμι, ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ,
Ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.

"Der Gesandte kommt von oben, gehört also nicht zu dieser Welt; die Juden stammen von unten, gehören also zu dieser Welt" ¹⁵.

Die dualistische Formulierung des Verses ist eindrucksvoll; sie wird durch den Parallelismus der beiden Sätze sowie durch die betont vorangestellten Personalpronomen sprachlich noch unterstrichen. Die knappen, asyndetisch aneinandergestellten Aussagen verleihen dem Vers darüber hinaus eine besondere Prägnanz. Die Ähnlichkeit der verwendeten Terminologie mit gnostischer Sprache ist unübersehbar ¹⁶.

Der erste Teil der Gegenüberstellung (ἐκ τῶν ἄνω - ἐκ τῶν κάτω) erinnert unmittelbar an Joh 3,31. Die sachliche und sprachliche Nähe der beiden Verse läßt sich gut erkennen, wenn man sie nebeneinander stellt ¹⁷. Joh 3,31 bildet geradezu einen Kommentar zu Joh 8,23b-c. Der Wendung εἶναι ἐκ τῆς γῆς (Joh 3,31) entspricht das εἶναι ἐκ τούτου τοῦ κόσμου (Joh 8,23); die Wendungen εἶναι ἐκ τῶν ἄνω bzw. ἔρχεσθαι ἄνωθεν/ἐκ τοῦ οὐρανοῦ sind exklusiv christologische Wendungen ¹⁸.

Der Akzent von Joh 8,23 liegt auf der Aussage, daß Jesus und die 'Juden' zwei ganz unterschiedlichen und voneinander getrennten Seinsbereichen angehören; "die Vertreter zweier verschiedener Welten, der göttlichen und der widergöttlichen, stehen sich hier einander gegenüber. Beide sind absolut getrennt" ¹⁹.

Die Fortsetzung der Streitgespräche in Joh 8,25 macht deutlich, daß zwischen Jesus und den 'Juden' - und das ist nur konsequent - keine wirkliche Kommunikation stattfindet bzw. stattfinden kann.

Der ironisch-polemischen Frage der 'Juden', wer er, Jesus, eigentlich sei, setzt Jesus nur noch das abweisenden τὴν ἀρχὴν ἧτι καὶ λαλῶ ὑμῖν; entgegen, was man am besten mit 'was rede ich überhaupt noch zu euch' wiedergibt²⁰.

Joh 8,37-47

Die Frage nach der Herkunft und Zugehörigkeit der Jesus ablehnenden 'Juden' findet wenige Verse später in Joh 8,37-47 eine dramatische Fortsetzung und Zuspitzung. Die offene Konfrontation Jesu mit den nicht an ihn glaubenden 'Juden' erreicht hier für das Johannes-Evangelium insgesamt ihren Höhepunkt.

Zur Abgrenzung des Abschnittes:

Joh 8,37-47 ist ein sehr bewußt gestalteter Abschnitt innerhalb der verschiedenen Streitgespräche von Joh 8 und bildet thematisch eine abgeschlossene Einheit. Die Frage nach Herkunft und Wesen der 'Juden' wird hier konkret in Gestalt der Frage nach dem Vater der 'Juden' thematisiert; "'Vater' ist hierbei der, an den die Menschen letztlich gebunden sind und der ihre Herkunft wesensmäßig bestimmt"²¹. Zugleich ist damit auch die Frage nach Jesu Vater im Blick.

Die Abgrenzung des Textabschnittes Joh 8,37-47 innerhalb des größeren Zusammenhangs von Joh 8,12-59 bzw. Joh 8,31-59 ist freilich nur unter Vorbehalt möglich²². Einigermaßen deutlich läßt sich zwar zwischen Joh 8,47 und Joh 8,48 eine Zäsur erkennen; nur sehr schwer läßt sich hingegen entscheiden, ob mit Joh 8,37 eine neue Szene bzw. ein neuer Abschnitt beginnt. Die Alternative wäre, in Joh 8,31 (oder schon in Joh 8,30) einen Neuanfang zu sehen. Dann steht man aber vor dem kaum lösbaeren Problem, wie sich die scharfen polemischen Worte in Joh 8,37ff. gegen dieselben 'Juden' richten können, die in Joh 8,31 noch als πεπιστευκότες Ἰουδαῖοι bezeichnet wurden. Die hierzu verschiedentlich vorgetragenen Lösungsvorschläge sind nicht wirklich überzeugend²³. Ebenso hat auch die Stel-

lung der ganzen Szene Joh 8,31-36 im Kontext von Joh 8 noch keine befriedigende Erklärung gefunden.

Hinsichtlich der Frage nach den Adressaten der Worte Jesu in Joh 8,37-47 wird man wohl davon ausgehen können, daß es sich um jene 'Juden' handelt, mit denen Jesus sich in den verschiedenen Streitgesprächen seit Joh 7,14 auseinandersetzt und die ihm auch in Joh 8,48ff. gegenüberstehen. Daß Joh 8,37-47 mit Joh 8,31-36 in inhaltlicher Hinsicht verknüpft ist, bedeutet ja noch nicht notwendigerweise, daß auch dieselben Personengruppen im Blick sind. Es ist hier der Feststellung von E.Gräßer zuzustimmen, daß "der gleitende Übergang - oder sagen wir ruhig: die Nachlässigkeit in der exakten Markierung des Szenenwechsels - .. sachbedingt [ist] und .. nicht der ordnenden Hand des späteren Historikers [bedarf]. ... Mit anderen Worten: Wir haben in diesem gleitenden Übergang gar keinen schriftstellerischen Mangel zu sehen, sondern einen ersten Index für die Tatsache, daß keine historische Szene dargestellt werden soll" ²⁴.

Der wohlüberlegte Aufbau der Szene von Joh 8,37-47 und ihre innere Geschlossenheit sprechen dafür, daß die hier wiedergegebene Auseinandersetzung eine Komposition des Evangelisten ist, der für seine Gemeinde pointiert das wahre Wesen der ungläubigen 'Juden' und die unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen und Jesus bzw. dem göttlichen Seinsbereich deutlich machen will. Er hat dabei wohl in sehr realistischer Weise die historische Atmosphäre - und zwar vor allem die seiner eigenen Zeit - eingefangen und zum Ausdruck gebracht. Die polemische Sprache läßt seine persönliche Betroffenheit erahnen ²⁵.

a) Der Gang der Argumentation

Der Abschnitt Joh 8,37-47 erhält seine Struktur in erster Linie durch zwei Behauptungen von seiten der 'Juden' bezüglich der Identität ihres 'Vaters', d.h. ihrer wesensmäßigen Herkunft. Sie werden nacheinander vorgebracht und diskutiert, so daß die Auseinandersetzung in zwei Schritten verläuft, wobei der zweite

gegenüber dem ersten in sachlicher Hinsicht eine Steigerung und in sprachlicher Hinsicht eine Verschärfung darstellt. In logischer Hinsicht bauen die beiden Schritte allerdings nicht unmittelbar aufeinander auf, sondern stehen relativ unverbunden nebeneinander²⁶. Abgesehen von dem leichten Einschnitt nach Joh 8,41a läßt sich eine weitere Untergliederung nach Versen aufgrund der ineinander verschlungenen Gedanken nicht aufweisen.

Die beiden ersten Verse des Abschnittes, Joh 8,37-38, haben eine einleitende Funktion. Zwar führen sie primär auf den ersten Schritt der Argumentation hin, doch sie nennen für den ganzen Abschnitt das Thema und den Schlüsselgedanken²⁷. Joh 8,38 formuliert prägnant:

ἄ ἐγώ ἐώρακα παρὰ τῆ πατρὶ λαλῶ
καὶ ὑμεῖς οὖν ἄ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε.

In beiden Satzteilen liegen indikativische Aussagen vor, die einen bestehenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Schon hier läßt der Evangelist anklingen, was dann im folgenden entfaltet werden soll: daß die 'Juden' und Jesus jeweils verschiedene 'Väter' haben und damit ganz unterschiedlicher Herkunft sind²⁸.

Es folgen in Joh 8,39, und in Joh 8,41b die beiden Behauptungen der 'Juden': Die erste bezieht sich auf Abraham und die Abrahamkindschaft; die zweite bezieht sich auf Gott und die Gotteskindschaft. Beide Behauptungen werden von Jesus zurückgewiesen mit dem Hinweis auf das Verhalten der 'Juden' ihm gegenüber. Die Frage nach dem 'Vater' der 'Juden' wird also zunächst in zweifacher Weise negativ beantwortet. Die positive Beantwortung und die ausdrückliche Bestimmung des eigentlichen 'Vaters' der 'Juden' schließt sich dann ohne einen eigens markierten Übergang

an den zweiten Argumentationsschritt an. In der Aussage, daß weder Abraham noch Gott, sondern kein anderer als der Teufel der wahre 'Vater' der 'Juden' ist, findet die Konfrontation ihren letzten Höhepunkt.

b) Der erste Schritt der Argumentation

In Joh 8,37a bestätigt Jesus den ihm gegenüberstehenden 'Juden' zunächst, daß sie σπέρμα 'Αβραάμ sind. Er greift damit den von jüdischer Seite in Joh 8,33 erhobenen Anspruch (σπέρμα 'Αβραάμ ἔσμεν) auf. Doch schon die unmittelbare Fortsetzung mit dem betonten ἀλλά, wo den 'Juden' ihre Absicht vorgehalten wird, Jesus töten zu wollen, wirft die Frage auf: Was ist mit σπέρμα 'Αβραάμ genau gemeint?

Wie die 'Juden selbst ihr Sein als σπέρμα 'Αβραάμ verstehen, ist leicht zu erkennen; sie halten es für eine besondere (heilsge-schichtliche) Auszeichnung, aus der sie den Anspruch ableiten zu können meinen, den der Evangelist sie in Joh 8,39b dann so formulieren läßt:

ὁ πατήρ ἡμῶν 'Αβραάμ ἔστιν.

Die 'Juden' beanspruchen damit hier nichts Geringeres, als mit dem im Alten Testament als Vorbild des Glaubens und der integren Gottesbeziehung dargestellten Abraham in einer wesenhaften Beziehung zu stehen und in diesem gefüllten Sinn 'Kinder Abrahams' zu sein.

Diesem Anspruch tritt Jesus in Joh 8,39d mit einer grundsätzlichen Feststellung entgegen:

εἰ τέκνα τοῦ 'Αβραάμ ἔστε, τὰ ἔργα τοῦ 'Αβραάμ ἐποιεῖτε.

In einem Irrealis wird den 'Juden' die Abrahamkindschaft bzw. ihr Anspruch darauf kurzerhand abgestritten.

Die Entscheidung, Joh 8,39d als einen Irrealis aufzufassen, resultiert in erster Linie aus der Betrachtung des Kontextes

und der unmittelbaren Fortsetzung der Argumentation. In rein syntaktischer Hinsicht sind auch andere Deutungen denkbar, zumal für diesen Satz unterschiedliche Lesarten mit abweichenden grammatischen Konstruktionen vorliegen. Der von E.Nestle/K.Aland (26) vorgeschlagene Text verdient wohl den Vorzug; in der Koine kann mit der vorliegenden sprachlichen Formulierung durchaus ein Irrealis ausgedrückt werden²⁹. Ein imperativisches Verständnis des Satzes im Sinne von 'Wenn ihr Kinder Abrahams seid, tut die Werke Abrahams!' scheidet an der Fortsetzung mit $\nu\acute{\upsilon}\nu \delta\acute{\epsilon}$ ³⁰.

Als Beweis für diese Feststellung dient die schon in Joh 8,37 erwähnte Tötungsabsicht der 'Juden'. Unmißverständlich wird damit deutlich: "Jüdischer Anspruch und jüdische Wirklichkeit klaffen auseinander"³¹, ja sie stehen "in einem schlechthin diametralen Gegensatz"³². Hieraus folgt, daß $\sigma\acute{\pi}\epsilon\rho\mu\alpha \text{ 'Αβραάμ}$ für den johanneischen Jesus lediglich die leibliche, genealogische Abstammung bezeichnet; in diesem Sinn (aber nur in diesem!) können die 'Juden' sich zu Recht auf Abraham berufen. Über ihre wesenhafte Herkunft und darüber, wer ihr wirklicher 'Vater' ist, ist damit jedoch noch nichts ausgesagt. "Wie auch sonst im Neuen Testament hat die Abrahamkindschaft andere Kriterien als die der leiblichen Nachkommenschaft"³³. Im Unterschied zu $\sigma\acute{\pi}\epsilon\rho\mu\alpha \text{ 'Αβραάμ}$ bezeichnet der Begriff $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha \text{ 'Αβραάμ}$ das Wesen eines Menschen, und es bedarf kaum der Erwähnung, daß für Jesus nur das Sein als $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omicron\nu \text{ 'Αβραάμ}$ entscheidend ist.

Wirkliche Abrahamkindschaft, so ist in Joh 8,39d impliziert, manifestiert sich im Tun der $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha \tau\omicron\upsilon \text{ 'Αβραάμ}$ ³⁴. Die Feindschaft der 'Juden' gegen Jesus bringt nur ans Licht, daß Abraham nicht ihr (wesenhafter) 'Vater' ist bzw. sein kann³⁵. Denn Abraham hätte - so Joh 8,40d - nicht getan, was die 'Juden' jetzt tun wollen, "im Gegenteil! Abrahams Sinn stand nicht nach Tötung des kommenden Messias, er frohlockte, Jesu Tag zu sehen, 'und

er sah ihn und freute sich'(V.56)"³⁶. Die 'Werke', die die 'Juden' tun (wollen), sind somit nicht ἔργα τοῦ Ἀβραάμ, sondern die Werke eines ganz anderen 'Vaters', wie am Ende dieses ersten Argumentationsschrittes in Joh 8,41a ausdrücklich hervorgehoben wird: ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Durch ihr Wollen und Handeln erweisen sie sich wesentlich einem anderen Seinsbereich zugehörig als Abraham.

Es ergibt sich hieraus nun geradezu zwingend der folgende Zusammenhang: Gerade weil die 'Juden' nicht Abraham zum Vater haben, sondern einen anderen 'Vater' haben, müssen sie Jesus töten wollen; sie können sich gar nicht anders verhalten. Denn an der definitiven Tötungsabsicht der 'Juden' wird ebensowenig ein Zweifel gelassen wie daran, daß sie nicht wirklich τέκνα Ἀβραάμ sind bzw. je gewesen sein können³⁷.

Bestätigt wird dies auch durch den zweiten Teil des die Szene einleitenden Verses Joh 8,37b. Das Wort, das Jesus spricht, findet in den ihm abweisend und feindlich gegenüberstehenden 'Juden' keinen (bleibenden) Raum: ὁ λόγος ὃ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν. Das heißt nichts anderes, als daß es von ihnen in ganz grundsätzlicher Weise nicht vernommen wird, sondern nur auf tiefes Nicht-Verstehen trifft³⁸.

In Joh 8,40 ist dieses Wort mit der Wahrheit (ἀλήθεια) indentifiziert, die von Gott kommt. Der bis zur Tötungsabsicht gehende Haß der 'Juden' gegen den, der dieses Wort der Wahrheit redet, und der letztlich selbst die Wahrheit ist, von der er spricht, zeigt an, daß sie (im Unterschied zu Abraham) nicht im Bereich dieser Wahrheit stehen und ihr Sein von einer anderen 'Macht' bestimmt ist als der göttlichen Wahrheit.

c) Der zweite Schritt der Argumentation

Die zweite Behauptung, die der Evangelist die 'Juden' vorbringen läßt, folgt in Joh 8,41b-c:

ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα· ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν Θεόν.

Die 'Juden' beanspruchen nun für sich die Gotteskindschaft. Gegenüber der zuvor beanspruchten Abrahamskindschaft ist dies eine deutliche Steigerung³⁹; auf die Frage nach der Identität ihres 'Vaters' ist diese Antwort wohl "die anspruchsvollste, die sie geben können"⁴⁰.

Der erste Teil der Behauptung (ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα) ist einigermaßen rätselhaft, denn ein Vorwurf, ἐκ πορνείας zu stammen, ist ja gegen die 'Juden' von Jesus nicht erhoben worden. Die enge Verknüpfung mit der folgenden Aussage spricht eher dagegen, daß sich diese 'Erklärung' "unmittelbar gegen die Bestreitung der Abrahamsvaterschaft, die eine 'Legitimität' völlig in Frage zu stellen schien", richtet⁴¹. R.Schnakenburg erklärt den Satz damit, daß "schon die Propheten .. den Bund Jahwes mit Israel unter dem Bild der Ehe dargestellt [hatten]" und die untreuen Israeliten als 'Hurenkinder' bezeichnet wurden⁴².

Eine Reihe von Auslegern sieht - unter Aufnahme der Deutung von Origenes und in den Pilatusakten - "in dieser Bemerkung eine jüdische Polemik gegen die Jungfrauengeburt Jesu"⁴³. Da im Johannes-Evangelium das Thema Jungfrauengeburt sonst aber keine Rolle spielt, ist das jedoch wenig wahrscheinlich⁴⁴. Für die Frage nach dem 'Vater' der 'Juden' ist das ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα freilich nur von eher untergeordneter Bedeutung, und man versteht es wohl am sinnvollsten als eine einleitende Bemerkung, die der folgenden Aussage um so größeren Nachdruck verleihen soll.

Jesus antwortet auch auf diese zweite Behauptung der 'Juden' mit einem Irrealis, in dem auf das feindlich-abweisende Verhalten der 'Juden' verwiesen wird; es heißt in Joh 8,42:

εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπήτε ἂν ἐμέ,
ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω
οὐδὲ γὰρ ἂπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.

Diese Antwort kommt einer unmißverständlichen Zurückweisung des vorgebrachten Anspruches gleich; die Argumentation verläuft hier ganz parallel zu Joh 8,39⁴⁵. Wieder wird auf das Verhalten der

'Juden' abgehoben: "Wären die Juden wirklich Kinder Gottes, dann müßten sie ihn als Gottgesandten lieben, d.h. freudig aufnehmen und anerkennen" ⁴⁶. Doch indem sie ihn, der von Gott kommt, ja von diesem gesandt ist, nicht lieben, zeigen sie, daß sie nicht Gott zum Vater haben. "Ihr Anspruch, Kinder Gottes zu sein, steht in direktem Widerspruch zu ihrem Verhalten" ⁴⁷.

Hinter dem begründenden Satz von Joh 8,42d-e (οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἑαυτοῦ ἔλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν) steht das jüdische Gesandtenrecht: "Der Gesandte kommt, redet, handelt nicht ἀπ' ἑαυτοῦ, sondern repräsentiert den, der ihn gesandt hat. Wer also Jesus liebt, liebt den, der ihn gesandt hat: Gott selbst" ⁴⁸.

Mit der Zurückweisung auch dieses zweiten Selbstanspruches der 'Juden' steigt erneut die seit Joh 8,37 aufgebaute Spannung; alles drängt nun auf eine positive Beantwortung der Frage, wer der wirkliche 'Vater' der 'Juden' ist.

d) Der Teufel als der 'Vater' der 'Juden'

Die Identifizierung des 'Vaters' der 'Juden' erfolgt nach einer Zwischenbemerkung in Joh 8,43 zu dem Unvermögen der 'Juden', Jesu Wort zu verstehen - worauf gleich noch zurückzukommen ist - , in Joh 8,44a-b:

ἡμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ
καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.

Die Aussage ist von unmißverständlicher Klarheit: Nicht Gott ist der 'Vater' der 'Juden', sondern der Teufel; die Jesus feindlich gegenüberstehenden 'Juden' sind nicht, wie sie meinen, Gottes Kinder, sondern das genaue Gegenteil: sie sind Kinder des Teufels!

Der zweite Teil des Verses gibt nun eine Charakterisierung dieses 'Vaters', wobei diese Beschreibung wohl zunächst als Antithese zu dem Vater Jesu Christi, zu Gott, zu verstehen ist.

ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς

καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.

ὅταν λαλήσῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύτης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

Diese Aussagen über den Teufel dienen freilich wohl nicht allein dazu, den διάβολος zu charakterisieren. Sie erfolgen auch und gerade - wie Joh 8,44a nahelegt - "im Hinblick auf die Teufelskinder, welche die Begierden ihres Vaters übernehmen und teilen"⁴⁹. Denn durch den 'Vater' ist das Sein der 'Kinder' festgelegt. Das Wesen des 'Vaters' überträgt sich auf das Wesen seiner 'Kinder'; es ist damit auch ihr Wesen und bestimmt ihr Handeln. Genau deshalb wollen sie die Begierden (ἐπιθυμίας) und die Werke (ἔργα) ihres 'Vaters' tun⁵⁰, ja sie können gar nicht anders wollen und handeln. Die Begierden ihres 'Vaters' sind auch ihre Begierden; auch sie wollen wie ihr 'Vater' morden, auch sie hassen wie ihr 'Vater' die Wahrheit und sind von Lüge erfüllt⁵¹. "Die Todfeindschaft der Juden wird zurückprojiziert auf ihre vorgegebene konstitutionelle Haltung, die sie veranlaßt, das teuflische Geschäft des Tötens zu betreiben, und am Lieben hindert"⁵².

All dies unterscheidet die 'Juden' (und ihren 'Vater') fundamental von Jesus Christus, der von Gott, seinem Vater, kommt und dessen Willen tut⁵³, der - wie Joh 8,45 noch einmal betont wird - die Wahrheit redet und dem - so Joh 8,46 - keine Sünde nachzuweisen ist. Es ist somit nur konsequent, wenn die 'Juden' "dem, der ihnen die himmlische Wahrheit kündigt, .. nur mit Haß und Feindschaft begegnen [können]"⁵⁴. Nimmt man diesen Zusammenhang ernst, dann wird man kaum noch von einem "Entscheidungs-dualismus" sprechen können, "der dem Menschen zuletzt nur die Wahl läßt, aus Gott oder aus dem Teufel zu leben"⁵⁵.

Ist der Sinn der Aussage von Joh 8,44 soweit deutlich, so ist nun genauer darauf einzugehen, daß dieser ungewöhnlich

lange Vers die Auslegung in sprachlich-syntaktischer Hinsicht vor große Schwierigkeiten stellt; sie betreffen vor allem den letzten Satz des Verses.

Für die Wendung ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ läßt sich nur schwer eine treffende Wiedergabe finden; gemeint ist wohl, daß das Wesen des Teufels ganz und gar und bis ins Innerste von Lüge bestimmt ist⁵⁶. J.Blank bemerkt: "Wenn der Teufel außerhalb der Wahrheit steht, dann ist die Lüge sein Wesenselement. In der Lüge konstituiert er die Gegenmacht zur Wahrheit und gerade darin handelt er seinem 'Wesen' entsprechend, er redet ἐκ τῶν ἰδίων" ⁵⁷.

Besonders problematisch sind die beiden Formulierungen τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου und ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Übersetzt man zunächst wörtlich, so scheint es, als ob nicht (nur) vom Teufel, sondern (auch) von dem 'Vater des Teufels' die Rede ist. Angesichts dessen, daß es in dem vorliegenden Zusammenhang um die Gegenüberstellung von Gott und dem Teufel geht, ist der Rekurs auf einen Vater des Teufels ziemlich unverständlich⁵⁸ zumal von einem solchen Vater des Teufels im Johannes-Evangelium ja nirgendwo sonst die Rede ist, während der Teufel und sein Wirken im Zusammenhang mit dem Judas-Verrat noch mehrfach erwähnt wird.

Es ist jedoch möglich, die syntaktisch problematischen Wendungen von Joh 8,44 unter Berücksichtigung spezifisch johanneischer Stileigentümlichkeiten so zu erklären, daß man ohne die Annahme eines Vaters des Teufels auskommt⁵⁹. In Joh 8,44a läßt sich das τοῦ διαβόλου gut "im Sinne einer explikativen Apposition verstehen"⁶⁰, und man kann dann mit R.Bergmeier übersetzen: "Ihr gehört zu dem Vater, der (nicht Gott, sondern) der Teufel ist"⁶¹. Am Ende des Verses kann man "das αὐτοῦ ... über ψεύστης auf das vorangehende ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος ... beziehen" und dann übersetzen: "... denn er ist ein Lügner, ja (der Vater davon) der Erzlügner"⁶².

Weniger plausibel ist der Vorschlag von R.Bultmann, statt des ὅταν ein ὅς ἄν zu lesen, so daß das ψεύστης εἶναι vom Teufelskind ausgesagt ist und dann von seinem Vater, dem Teufel, die Rede ist⁶³.

Eine ganz andere 'Lösung' für die genannten syntaktischen Schwierigkeiten hat eine kleinere Zahl von Auslegern vorgebracht. Sie sehen in Joh 8,44 eine Assoziation an Gen 4 vor-

liegen, vermuten weiter die Aufnahme einer haggadischen Kainstradition und nehmen an, "daß in Joh 8,44 ursprünglich nicht vom Vater des Teufels, sondern von Kain als Vater der Juden und Sohn des Teufels die Rede war"⁶⁴. Man wird dieser Erklärung aber aus verschiedenen Gründen zurückhaltend und kritisch begegnen müssen, nicht zuletzt auch deshalb, weil das Kainsmotiv im Johannes-Evangelium sonst nicht begegnet⁶⁵. Ob und in welcher Form der Evangelist in Joh 8,44 von anderen Traditionen abhängig ist und welche vorgegebenen Traditionselemente hier vorliegen könnten, ist eine weithin offene Frage⁶⁶.

Exkurs: Joh 8,44 als Problem für die heutige Theologie

Nach J.Becker stellt die Aussage, daß der Teufel der 'Vater' der 'Juden' ist, "die wohl antijudaistischste Äußerung des NT"⁶⁷ dar. Auf dem Hintergrund der jüngsten deutschen Geschichte und angesichts der Tatsache, daß gerade auch Joh 8,44 von der nationalsozialistischen Hetzpropaganda zur Diffamierung der Juden zitiert wurde⁶⁸, ist es nur zu gut verständlich, daß das Johannes-Evangelium hier von vielen heutigen Lesern scharfer Kritik ausgesetzt ist. Zahlreiche Ausleger versuchen deshalb, Joh 8,44 wie auch andere polemischen Worte gegen die 'Ιουδαῖοι im Johannes-Evangelium dadurch zu relativieren, indem sie auf die konkrete historische Situation des Evangelisten und seiner Gemeinde hinweisen⁶⁹. E.Gräber ist sogar der Auffassung, daß die scharfe Polemik des Evangelisten "kein Antisemitismus irgendwelcher Provenienz [ist]. Sie ist auch kein Versuch des Verfassers, seine persönliche Enttäuschung darüber zum Ausdruck zu bringen, daß sein eigenes jüdisches Volk den Messias Jesus verworfen hat. Sondern diese Polemik ist ein Stück johanneischer Dualismus im Dienste praktischer Gemeindeinteressen. Die eigentliche Spitze des Kampfes ist gegen die Verweltlichung des Christentums selber gerichtet"⁷⁰.

Indes sollte man bei der Auslegung des Textes die Aussage von Joh 8,44 zunächst in ihrer ganzen Schärfe ernst nehmen und sich ihren Implikationen stellen. Es ist ein exegetisch höchst fragwürdiges Unternehmen, zwischen zeitbezogenen bzw. situationsabhängigen theologischen Aussagen einerseits und 'reinen' theologischen Aussagen andererseits zu unterscheiden und nur letzteren

wegen ihrer (vermeintlichen) Zeitlosigkeit Bedeutung zuzuerkennen. Ob eine solche ent-historisierende Deutung des Textes der Intention des Evangelisten gerecht wird, ist zu bezweifeln, denn der Evangelist gewinnt und formuliert seine theologischen Überzeugungen ja nicht losgelöst von jedem konkreten Bezug.

Der geschichtliche Hintergrund des Johannes-Evangeliums mag die Schärfe der Aussage von Joh 8,44 für den heutigen Leser zwar verständlicher machen und in diesem Sinne 'erklären'; sie bleibt damit freilich immer noch eine theologische Aussage des Evangelisten. Denn sie steht ja in dem größeren Zusammenhang der den Evangelisten bedrängenden Frage, warum die Mehrzahl der 'Juden' Jesus und seiner Botschaft mit Haß begegnet, der bis zur Tötungsabsicht reicht.

Man muß sich freilich stets bewußt sein, daß die gegen die 'Ιουδαῖοι gerichteten polemischen Aussagen im Johannes-Evangelium ausschließlich die religiöse Haltung der 'Ιουδαῖοι und ihre in den Augen des Evangelisten falsche und verhängnisvolle Glaubensüberzeugung in ihrer Ablehnung Jesu Christi im Blick haben. Jedem Versuch, die gegen die 'Ιουδαῖοι gerichtete Polemik im Johannes-Evangelium einem wie auch immer gearteten ethnisch-politischen Antisemitismus dienstbar zu machen, ist deshalb mit Entschiedenheit und exegetischer Standhaftigkeit entgegenzutreten.

e) Das Hören des göttlichen Wortes

Zu der Frage, warum die 'Juden' in ihrer überwiegenden Mehrzahl Jesus hassen, geben die bisher noch nicht besprochenen Verse des Abschnittes noch eine weitere präzise Antwort. Es geht nun konkret um das Hören bzw. Nicht-Hören des göttlichen Wortes. Schon in Joh 8,37 ist als Grund für die Tötungsabsicht der 'Juden' angegeben worden, daß das Wort Jesu in ihnen keinen Raum hat. Joh 8,43 führt dies nun weiter aus:

διὰ τί τὴν λαλίαν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε;
ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.

Die 'Juden' können das Wort Jesu nicht hören. Auf diesem οὐ δύνασθαι liegt volles Gewicht⁷¹. ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν bezeichnet ein Hören in einem gefüllten Sinn, das nicht nur ein akusti-

isches Wahrnehmen ist, sondern ein Verstehen des Gesagten einschließt⁷². Sachlich dasselbe ist mit γινώσκειν τὴν λαλίαν τὴν ἐμὴν im ersten Teil des Verses gemeint. Vielleicht liegt die Nuance bei λαλιά darauf, daß hier das Gesagte in einem umfassenderen Sinn als 'Sprache' bezeichnet werden soll.

Die exakte Bedeutung von ἡ λαλιά ist umstritten. Im Johannes-Evangelium begegnet das Wort sonst nur noch in Joh 4,42. Viele Ausleger halten es für notwendig, ἡ λαλιά und ὁ λόγος in Joh 8,43 genau zu unterscheiden⁷³. R. Bergmeier weist jedoch überzeugend nach, daß sich eine solche Unterscheidung nicht aufrechterhalten läßt und daß "λαλιά ... wie λόγος für den Inhalt des Gesprochenen [steht]"⁷⁴.

Die Aussage von Joh 8,43 ist trotz der Synonymität von ἡ λαλιά und ὁ λόγος nur scheinbar tautologisch. Die Pointe des Satzes liegt nämlich genau darin, daß das faktisch vorliegende Nicht-Verstehen auf ein prinzipielles Nicht-Können zurückgeführt wird. Dahinter steht wieder der Gedanke, daß Jesus und die 'Juden' zwei ganz verschiedenen Seinsbereichen angehören: "Die himmlische Welt und die Welt der Finsternis sprechen eine so verschiedene Sprache, daß sie sich von vornherein nicht verstehen können"⁷⁵.

Auf den engen Zusammenhang zwischen dem Nicht-Hören-Können und dem Nicht-Glauben der 'Juden' wird an dieser Stelle immer wieder mit Recht hingewiesen⁷⁶. Fällt der Begriff πιστεύειν zwar erst in Joh 8,45f., so klingt mit dem ἀγαπᾶν ἐμέ in Joh 8,42 bereits deutlich an, daß es hier um Glauben bzw. Nicht-Glauben geht. Das Nicht-Hören-Können des Wortes Jesu und das Nicht-Glauben erklären sich gegenseitig und verweisen aufeinander. Der Zusammenhang läßt sich so formulieren: Das Nicht-Hören-Können ist der Unglaube, wie umgekehrt das Nicht-Glauben nichts anderes ist als das Nicht-Hören-Können des Wortes. Beides ist gleichermaßen der Ausdruck bzw. die Gestalt dessen, daß Gott

einem Menschen die Teilhabe am Heil nicht gewährt; sowohl das Glauben als auch das Hören-Können des Wortes verdankt sich allein Gott und seinem erwählenden Handeln. Unzutreffend und exegetisch nicht begründbar ist hingegen die Interpretation von Joh 8,44, die etwa J.Blank, A.Wikenhauser und J.Gnilka vertreten⁷⁷; sie sind der Auffassung, daß das Nicht-Hören-Können der 'Juden' in Wirklichkeit ein Nicht-Hören-Wollen ist, das aufgrund der hartnäckigen Selbstverschlossenheit der 'Juden' in ihrem Unglauben zu einem Nicht-Hören-Können wurde, "zu einer Art Unfähigkeit, dem Wort Jesu überhaupt noch Gehör zu schenken. Der Unglaube ist bereits zu einer Wesenshaltung in der Selbstverschlossenheit geworden, zur Verhärtung oder Verstocktheit"⁷⁸. Dagegen hält J.Becker zu Recht fest: "Es ist nicht gesagt: Die Juden hören nicht, weil sie nicht glauben wollen, sondern: Sie können nicht glauben, weil ihr Ursprung vom Teufel ist"⁷⁹.

Damit gewinnt nun die Aussage von Joh 8,43, die im Argumentationszusammenhang zunächst etwas isoliert wirkte, eine unmittelbare Relevanz für das Thema des Abschnittes und für die Grundüberzeugung des Evangelisten, daß das Wesen eines Menschen durch seine Herkunft bestimmt ist. Zutreffend bemerkt S. Schulz: "Die Vaterschaft Gottes - das ist vor allem an die Adresse Israels gerichtet - ist keinem Menschen vorgegeben, auch nicht dem religiösen Menschen, sondern sie ist begründet allein im Schenken Gottes. Dieses Schenken ist die Voraussetzung für das Hören des Wortes des Christus. Der Hörer muß Sohn sein, um die Offenbarung des Sohnes zu hören"⁸⁰.

In Joh 8,45 findet dieser Sachverhalt eine weitere Bestätigung:

ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι.

Wieder ist auf die Formulierung des Satzes genau zu achten. Es ist nicht gesagt, daß die 'Juden' nicht glauben, obwohl Jesus die Wahrheit sagt, sondern: "gerade weil er die 'Wahrheit' sagt, können sie, deren Wesen Feindschaft gegen die 'Wahrheit' ist, ihm nicht glauben" ⁸¹.

In den beiden letzten Versen des Abschnittes wird abschließend noch einmal das Hören des göttlichen Wortes angesprochen, wobei jetzt die Fähigkeit zum Hören ausdrücklich mit der Herkunftsfrage bzw. der Zugehörigkeitsfrage verknüpft ist.

In Joh 8,46b wird die soeben in Joh 8,45 getroffene Feststellung in eine Frage gewendet:

εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι;

Es ist die Frage nach dem eigentlichen Grund des Nicht-Glaubens der 'Juden'; auf sie gibt Joh 8,47 in einem antithetischen Satz eine unmißverständliche Antwort:

ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει·

διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

Dieser Vers bildet gewissermaßen die Zusammenfassung des ganzen Abschnittes. Für Johannes gilt ganz grundsätzlich, daß nur derjenige, der ἐκ τοῦ θεοῦ ist, d.h. Gott zum 'Vater' hat, die Worte Gottes hört bzw. hören kann. "Die Abstammung von Gott ist nach Johannes Voraussetzung für das Hören des Wortes Gottes" ⁸². Die 'Juden' hören (und verstehen!) dieses Wort nicht, weil sie nicht ἐκ τοῦ θεοῦ sind ⁸³. Daß sie es nicht sind, ist dabei ohne jede weitere Erklärung vorausgesetzt, und der Text gibt an keiner Stelle einen Hinweis darauf, daß damit nicht ein definitiv bestehender Zustand gemeint wäre oder daß es an den 'Juden' selbst und ihrer eigenen (Willens-)Entscheidung läge, daß sie nicht zu Gott gehören.

Der Evangelist geht in Joh 8,47 freilich über die direkte Ge-

genüberstellung von Jesus und den 'Juden' hinaus. Der hier ausgesprochene Grundsatz hat auch die an Jesus Glaubenden im Blick, die die Worte Gottes in Gestalt des von Jesus verkündigten Wortes der Wahrheit hören. Das wird sehr schön deutlich, wenn man Joh 8,47a neben Joh 18,37e stellt, wo ebenfalls eine grundlegende theologische Aussage vorliegt:

Joh 8,47a

ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ

τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.

Joh 18,37e

πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας

ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

Joh 8,47a und Joh 18,37e formulieren einen zentralen theologischen Leitgedanken, hinter dem das prädestinationistische Denken des Evangelisten steht. Zutreffend bemerkt Schalom Ben-Chorin: "Der Gedanke der Prädestination wird in dem Streitgespräch zwischen Jesus und den Juden ganz offenbar: Wer nicht aus der Wahrheit ist, kann die Wahrheit nicht erkennen" ⁸⁴.

Die Auseinandersetzung über die wahre Herkunft und Zugehörigkeit der 'Juden' gegenüber der Herkunft und Zugehörigkeit Jesu Christi bricht mit der noch einmal sehr harten und kategorischen Feststellung von Joh 8,47b ab. Es folgt, wohl als direkte Antwort der 'Juden' auf die Rede Jesu, in Joh 8,48 der polemische Vorwurf der 'Juden' gegen Jesus, er sei ein Samaritaner und von einem Dämon besessen. Und nach einem heftigen Disput über das ewige Sein Jesu Christi und seine unmittelbare Verbundenheit mit Gott dem Vater, was in Joh 8,58 in der Spitzenaussage Jesu 'πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἶμι' mündet, geschieht am Ende des Kapitels schließlich das, wovon schon zu Beginn der Konfrontation in Joh 8,37 die Rede war: Die 'Juden' wollen Jesus steinigen - der sichtbarste Beweis ihrer Teufelskindschaft, ihres vom Teufel, dem ἀνθρωποκτόνος bestimmten Wesens.

Mit keinem Wort ist in Joh 8,37-47 angedeutet, daß die Jesus

ablehnend gegenüberstehenden 'Juden' die Möglichkeit haben, aus ihrem Zustand der Heillosigkeit, der Lüge und der Verfallenheit an den Teufel herauszukommen; "daß ihnen Glaubensermöglichung eröffnet werden könnte, ist ausgeschlossen, ist doch ihr Ursprung zwar identifizierbar, aber nicht als revidierbar hingestellt. Darum kann nach Anlage des ganzen Gesprächs auch an ihnen nur demonstriert werden, wer sie sind, aber nicht, was sie werden könnten"⁸⁵. Die Bestimmtheit der Aussagen läßt für die 'Juden' keine Hoffnung erkennen, Kinder Gottes (τέκνα Θεοῦ) zu werden. Denn die 'Vaterschaft' Gottes und die Zugehörigkeit zu ihm kann der Mensch nicht einfach reklamieren; sie wird allein von Gott selbst ausgesprochen und gewährt.

Ist zwar in Joh 8,37-47 der Gedanke einer Prädestination der 'Juden' als Kinder des Teufels nicht explizit zum Ausdruck gebracht, so läßt es sich doch kaum übersehen, daß dieser Gedanke einer göttlichen Vorherbestimmung der ganzen Auseinandersetzung letztlich zugrundeliegt und den Argumentationsverlauf bestimmt⁸⁶.

C. Johannes 12,37-43

Der Höhepunkt der theologischen Reflexion über den Unglauben der 'Juden' und den wahren Grund ihrer Heilsverschlossenheit bildet der Abschnitt Joh 12,37-43 am Ende des ersten Hauptteils des Evangeliums.

Rein formal fällt zunächst auf, daß hier nicht Jesus, sondern der Evangelist selbst spricht. Die vorausgehende Rede Jesu findet in Joh 12,36b damit ihren Abschluß, daß Jesus sich von der Volksmenge entfernt und sich vor ihr verbirgt. Es handelt sich bei Joh 12,37-43 also um eine Betrachtung des Evangelisten, und zwar um eine zutiefst theologische Betrachtung, in der er "einen Rückblick auf die nunmehr abgeschlossene öffentliche

Wirksamkeit Jesu [gibt]"⁸⁷. Man wird auch hier davon auszugehen haben, daß er dabei auch die historische Situation seiner eigenen Zeit vor Augen hat und kommentiert⁸⁸. Da der Evangelist in Joh 12,44-50 wieder Jesus selbst sprechen läßt, bildet Joh 12,37-43 formal eine abgeschlossene Texteinheit.

Fast durchweg wird Joh 12,37-43 von den Auslegern als ein geschlossener Abschnitt angesehen. Daß Joh 12,37-43 in der heute vorliegenden Textfolge des 12. Kapitels des Johannes-Evangeliums zwischen zwei Reden Jesu steht, hat allerdings einige Ausleger zu Textumstellungen veranlaßt.

Schon Tatian schob den Abschnitt in seinem Diatessaron zwischen Joh 12,36a und Joh 12,36b⁸⁹. J.H. Bernard stellt ihn (zusammen mit Joh 12,36b) hinter Joh 12,50⁹⁰. Auch nach Auffassung von R. Bultmann bildet der Abschnitt den Abschluß der öffentlichen Wirksamkeit Jesu im ersten Teil des Evangeliums; Joh 12,44-50 folgt bei ihm bereits nach Joh 8,12⁹¹.

R. Schnackenburg hält zwar an der überlieferten Reihenfolge des Textes in Joh 12 fest, betrachtet aber Joh 12,44-50 als einen (möglicherweise redaktionell) überarbeiteten Abschnitt des Evangelisten, der mit großer Wahrscheinlichkeit von der Redaktion an dieser Stelle des Evangeliums eingefügt worden sei⁹².

Die Plausibilität dieser Umstellungsvorschläge kann hier nicht näher geprüft werden; zum Verständnis des Textes trägt eine Textumstellung nicht unmittelbar bei. Zu erwägen ist allenfalls, ob Joh 12,37-43 tatsächlich den eigentlichen Abschluß der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu bilden soll und es sich bei Joh 12,44-50 um eine nachgestellte Bemerkung von der Hand des Evangelisten handelt, d.h. um einen eigenen Nachtrag⁹³.

Im Mittelpunkt der sehr bewußt gestalteten Argumentation in Joh 12,37-43 stehen zwei Schriftzitate aus dem Buch des Propheten Jesaia; sie bestimmen die innere Struktur des Abschnittes. Für die Einzelauslegung läßt sich Joh 12,37-43 zweckmäßig in folgender Weise untergliedern:

- Joh 12,37-38

- Joh 12,39-41

- Joh 12,42-43

Joh 12,37-38

Joh 12,37 zieht "ein Fazit aus der gesamten Tätigkeit Jesu"⁹⁴:

τασαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν
οὐκ ἐπίστευσον εἰς αὐτόν.

Es ist eine knappe und eindeutige Feststellung: Sie - und damit sind zweifellos die 'Juden' gemeint⁹⁵ - glauben, jedenfalls in Überwiegender Mehrzahl, nicht an Jesus trotz der Zeichen, die er vor ihren Augen tat. Dabei unterstreicht der Tempusgebrauch den konkludierenden Charakter der Aussage.

Daß in Joh 12,37 davon die Rede ist, die Zeichen Jesu (σημεῖα) hätten den Glauben an ihn bewirken oder auslösen können, ist zunächst etwas befremdlich. Zum einen wird sonst den Worten Jesu weit größere Bedeutung beigemessen als den Zeichen⁹⁶; zum anderen ist die Bewertung der Zeichen im Johannes-Evangelium ambivalent. Legen einige Stellen eine positive Bedeutung der Zeichen für den Glauben nahe⁹⁷, so wird an anderen Stellen hingegen ein Wunderglaube eher problematisiert⁹⁸.

In Joh 12,37 umschreiben die σημεῖα aber wohl, wie J.Blank bemerkt, "nicht nur die Wunder im engeren Sinn, sondern die gesamte 'Öffentliche Wirksamkeit' Jesu, also Zeichen und Reden zusammen"⁹⁹. Ob mit τασαῦτα auf die Größe und Bedeutung der σημεῖα abgehoben ist¹⁰⁰ oder auf ihre Anzahl¹⁰¹, läßt sich nicht eindeutig entscheiden; möglicherweise fließen beide Nuancen zusammen.

Die in Joh 12,37 getroffene Feststellung wird in Joh 12,38 mit einem ersten Schriftzitat unterstrichen und bestätigt:

ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῆ ὃν εἶπεν,
Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῆ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;

Die zitierte Schriftstelle ist Jes 53,1 aus dem vierten Gottesknechtslied. Der Evangelist zitiert wörtlich nach der LXX¹⁰². Das ist insofern bemerkenswert, als der Evangelist mit dem LXX-Text an anderen Stellen sehr frei umgeht. Man wird daraus schließen können, daß das Zitat in seiner in der LXX vorliegenden Form sich exakt in seine Argumentation einfügt¹⁰³.

"Das κύριε/κύριος ist .. konsequent auf Christus bezogen"¹⁰⁴;
er ist es, der hier angerufen wird¹⁰⁵.

Die Wendung 'der Arm des Herrn' ist im Alten Testament häufig ein Ausdruck für die göttliche Macht¹⁰⁶. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die beiden parallelen Zeilen des Zitats die beiden Aspekte des Wirkens Jesu, Wort und Tat, im Blick haben¹⁰⁷.

Die im Zitat gestellte Frage läßt bei Johannes - wie auch im ursprünglichen Kontext bei Jesaia - nur eine klare negative Antwort zu: Niemand (oder: so gut wie niemand) hat der göttlichen Botschaft geglaubt. "Glaube ist die Ausnahme von wenigen einzelnen wie den Jüngern und einiger Nicht-Juden"¹⁰⁸.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Einleitung des Zitats mit ἵνα ὁ λόγος Ἰησοῦ τοῦ προφήτου πληρωθῆ; Sie findet sich in dieser Form im Johannes-Evangelium nur hier¹⁰⁹. Mit dieser Einleitung kommt zum Ausdruck: Der Unglaube, auf den Jesu Wort und Werk bei den 'Juden' stößt, ist nichts anderes als die Erfüllung der Schrift. Zweierlei wird damit deutlich: Zum einen ist der Unglaube der 'Juden' nun keineswegs ein überraschendes Geschehen. Was der Prophet für seine Zeit beklagte, gilt auch und erst recht für die Gegenwart¹¹⁰. Zum anderen ist der Unglaube der 'Juden' nicht als ein Scheitern des Wirkens Jesu in der 'Welt' zu verstehen; denn von vornherein war ja, wie das Prophetenwort sagt, kein anderes Ergebnis zu erwarten. Ein weiteres kommt noch hinzu: Konstatieren Joh 12,37 und das Jesaia-Zitat in Joh 12,38b für sich genommen zunächst nur die (schon bekannte) Tatsache des Unglaubens der 'Juden', so weist der Erfüllungsgedanke, wie er mit Joh 12,38a hervortritt, über die einfache Feststellung bereits theologisch hinaus. Denn er legt nahe, daß - da es sich ja um die Erfüllung eines Gotteswortes handelt - das Nicht-Glauben der 'Juden' von Gott so vorbestimmt war¹¹¹. Mit anderen Wor-

ten: "Der Unglaube ist kein Zufall, sondern von Gott gewollt"⁴⁴². Was damit hier angedeutet wird, wird in den folgenden Versen weiter entfaltet.

Joh 12,39-41

Joh 12,39-41 bildet den zweiten Schritt der Argumentation unter Verwendung eines weiteren Schriftzitates aus dem Buch des Propheten Jesaia. Gegenüber Joh 12,37-38 kommt es hier zu einer theologischen Präzisierung des Gedankens.

Der Kern dieses Argumentationsschrittes ist Joh 12,39-40:

διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας,
Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς
καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν,
ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς
καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ
καὶ στραφῶσιν,
καὶ ἴασονται αὐτούς.

Zunächst ist auf die sprachliche Struktur der beiden Verse zu achten. Das διὰ τοῦτο bezieht sich auf den folgenden ὅτι - Satz, mit dem das Schriftzitat eingeleitet ist⁴⁴³. Es handelt sich um ein besonders betontes kausales Satzgefüge: 'Eben deshalb .. weil ..'. Der Evangelist formuliert also wie in Joh 12,37 zunächst eine eigene Aussage (οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν), die er dann mit einem Jesaia-Zitat begründet.

Die Feststellung des Evangelisten in Joh 12,39a ist knapp und eindeutig: Die 'Juden', von denen hier die Rede ist, konnten nicht glauben. Das οὐκ ἐπίστευσαν von Joh 12,37 ist zu einem οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν verschärft. Auf diesem οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, das an das kategorische οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμὸν von Joh 8,43 erinnert⁴⁴⁴, liegt ganzes Gewicht; es "darf nicht zu einem 'Nicht-Wollen' abgeschwächt werden"⁴⁴⁵.

Entsprechende Versuche hat es immer wieder gegeben. So hat schon Johannes Chrysostomus das οὐκ ἠδύναντο mit einem οὐκ ἠθέλον gleichgesetzt¹¹⁶. Augustin kommentiert: "Quare autem non poterant, si a me quaeratur, cito respondeo, quia nolebant"¹¹⁷. Er versteht Joh 12,40 in genau derselben Weise wie zuvor bereits Joh 12,37f. Gleiches gilt für A. Augustinović¹¹⁸ und für L. Morris, der hierzu A. Plummer zitiert: "Grace may be refused so persistently as to destroy the power of accepting it. 'I will not' leads to 'I cannot'"¹¹⁹. R. E. Brown sieht in dem ganzen Abschnitt "not a statement of determinism, but an implicit appeal to believe"¹²⁰.

Diese Deutungen finden jedoch exegetisch am Text keinerlei Anhaltspunkt und sind deshalb zurückzuweisen¹²¹.

"Der Evangelist begründet seine Behauptung ... mit einem Schriftbeweis"¹²². In der Auslegung der Stelle besteht weitgehende Einigkeit darüber, daß das Zitat auf Jes 6,9f. zurückgeht¹²³. Es handelt sich dabei um den sogenannten 'Verstockungsbefehl', der auch an einer Reihe anderer Stellen im Neuen Testament verwendet ist, um die Erfahrung von Unglauben oder Nicht-Verstehen zu 'erklären'¹²⁴. Man kann deshalb wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß diese Schriftstelle einen "festen Ort in der hellenistisch-christlichen Argumentation und Apologetik [hatte], wenn auch in ganz verschiedener Auswertung"¹²⁵. Die Verbindung von Jes 6,9f. mit der voraufgehenden Schriftstelle Jes 53,1 findet sich allerdings nur im Johannes-Evangelium und geht vermutlich auf den Evangelisten selbst zurück¹²⁶.

Die Schwierigkeit, vor die sich die Auslegung von Joh 12,40 zunächst gestellt sieht, besteht darin, daß sich der Text des Zitates aus Jes 6,10¹²⁷ bei Johannes "weder mit dem hebräischen Text (MT) noch mit der Septuaginta (LXX), noch mit dem Targum Jonathan oder einer anderen Version [deckt]"¹²⁸ und auch keinem dieser Texte besonders nahesteht¹²⁹. Entsprechend wird die Frage nach der genauen Herkunft der johanneischen Textfassung des

Zitats sehr kontrovers diskutiert¹³⁰.

Die Tatsache, daß der Evangelist das Zitat in einer so eigenen Form wiedergibt, ist wohl kaum damit befriedigend erklärt, daß er "ungenau aus dem Gedächtnis zitiert"¹³¹. Ebenfalls wird man nicht - wie etwa R. Bultmann und im Anschluß an ihn J. Becker es tun¹³² - einfach schließen dürfen, daß Joh 12,39ff. von einer anderen Hand stammt als Joh 12,37f.¹³³. Vielmehr ist davon auszugehen, daß der Evangelist ganz bewußt in dieser Weise formuliert und den Text von Jes 6,10 "für seine Zielsetzung zu- recht geschnitten hat"¹³⁴. Es ist deshalb notwendig und für das Verständnis des ganzen Abschnitts entscheidend, genau zu untersuchen, worin die johanneische Fassung des Zitats mit den anderen Textfassungen übereinstimmt oder von ihnen abweicht, und welche theologischen Implikationen sich hieraus ergeben¹³⁵.

Zu den interessantesten Unterschieden gehört zweifellos, daß statt der imperativischen Formulierung des Verstockungsbefehls im masoretischen Text bzw. der passiven und aktiv-pluralischen Formen in der LXX die Verbformen bei Johannes im Singular des Aktiv erscheinen: $\tau\epsilon\tau\acute{\iota}\phi\lambda\omega\kappa\epsilon\nu$ (Perfekt) und $\acute{\epsilon}\pi\acute{\omega}\rho\omega\sigma\epsilon\nu$ (Aorist)¹³⁶. Zutreffend interpretiert F. Hahn diese wichtige Veränderung: "John 12,40 kann ... nicht anders als vom richtenden Handeln des Vaters verstanden werden; Subjekt der Aussage in der dritten Person Singular ist somit Gott"¹³⁷. Durch die aktiven Verbformen wird sein Handeln besonders betont¹³⁸. Gott, der Vater, ist "der Urheber und Bewirker der Verstockung"¹³⁹, wobei es nicht unerheblich ist, daß das Verstocken und Verblenden als bereits geschehen (Perfekt!) verstanden ist.

Zu der Annahme, daß Johannes, ohne dies ausdrücklich zu vermerken, hier an ein anderes Subjekt denke als ihm durch den ursprünglichen Zusammenhang des Jesaia-Zitats vorgegeben war,

gibt es keinen überzeugenden Grund. Die überwiegende Mehrzahl der Ausleger nimmt deshalb Gott den Vater als das Subjekt der Aussagen in der dritten Person Singular an. Daß Jesus das Subjekt der Verblendungs- und Verstockungsaussagen des ersten Teils von Joh 12,40 ist, wie das jüngst J.M.Lieu vertritt⁴⁴⁰, läßt sich nicht hinreichend begründen und führt außerdem im Blick auf das Ende des Zitats in große Schwierigkeiten.

Als einzige andere Alternative kommt nur der Teufel als Subjekt in Joh 12,40a in Frage. Diese Interpretation, die sich zum ersten Mal bei Cyrill von Alexandrien findet⁴⁴¹, wird jedoch zu Recht nur selten vertreten. Unter den neueren Auslegern ist sie - soweit ich sehe - nur von J.Painter und besonders von J.Blank ernsthaft aufgenommen worden⁴⁴². J.Blank nimmt den Teufel als das Subjekt von Joh 12,40a vor allem deshalb an, weil nach seiner Auffassung "diese Aussage im Johannes-evangelium sich nur außerordentlich widerstrebend in den Gesamtzusammenhang einfügen würde"⁴⁴³. Sein Hauptargument ist dabei der Rückgriff auf Joh 8,43f., eine Joh 12,39f. in der Tat nahestehende Stelle. Auch dort ist nach seiner Auslegung der Teufel der Urheber des Nicht-Hören-Könnens der 'Juden'⁴⁴⁴. Aus guten Gründen hat diese Auslegung und ihre Begründung von J.Blank keine Zustimmung gefunden. Hart urteilt etwa R. Bergmeier: "Es sind .. nur dogmatische Skrupel, die J.Blank veranlassen, im Blick auf Joh 12,40 Gott zu entlasten und als Subjekt den Teufel einzusetzen, den zu nennen der Evangelist sich ja nicht gescheut hätte"⁴⁴⁵. Zudem führt diese Auslegung noch in andere Schwierigkeiten, auf die an anderer Stelle noch einzugehen ist.

Etwas ganz anderes ist es allerdings zu sagen, daß das göttliche Verblendungs- und Verstockungshandeln die Menschen der satanischen Herrschaft des ἄρχων τοῦ κόσμου preisgibt bzw. überläßt.

Eine weitere auffallende Abweichung ist folgende: "Entgegen der Reihenfolge in MT und LXX ('Verfettung' des Herzens, Verhärtung der Ohren, Verblendung der Augen) beginnt der Evangelist bei den Augen und schreitet zum Herzen voran; ferner läßt er die Verhärtung der Ohren aus"⁴⁴⁶. Über die Gründe, die ihn zu

dieser deutlichen Veränderung gegenüber dem Jesaja-Text veranlaßt haben, und über die ihr zukommende theologische Bedeutung lassen sich nur Vermutungen anstellen. R.Schnackenburg, der sich mit diesen Fragen eingehender auseinandersetzt, nimmt an, daß die Reihenfolge bewußt vertauscht ist: "Die bedrückende Aktion Gottes ... beginnt beim Äußeren des Menschen und dringt in sein Inneres vor, bis zum Grund des Herzens"¹⁴⁷; und bei der Beschreibung dieser "gleichsam von außen nach innen voranschreitende[n] Verstockung" war dann "die Anführung der Ohren neben den Augen entbehrlich und im Zusammenhang des Zeichen-Wirkens Jesu eher störend"¹⁴⁸. Anzumerken ist aber, daß 'Sehen' für Johannes eine starke symbolisch-metaphorische Bedeutung hat; das Verblenden zielt auf das gläubige 'Sehen' ab. Auch das Motiv des Hörens bzw. des Nicht-Hörens spielt im Johannes-Evangelium, wie bereits gesehen, eine wichtige Rolle, und nach dem Stichwort 'ἡ ἀκοή' in Joh 12,38 wäre die Nennung der Ohren eher zu erwarten¹⁴⁹. ἡ καρδία bezeichnet in umfassender Weise das Personenzentrum des Menschen, den Sitz seiner Entscheidungen und seines Willens.

Zwischen der Wiedergabe des Zitates von Jes 6,10 bei Johannes und in der LXX sind schließlich noch eine Reihe weiterer sprachlicher Unterschiede festzustellen. Für das Verhärten des Herzens verwendet Johannes statt παχύνειν (wörtlich: fett machen; $\rho\omega\psi$ im MT) das Verbum $\pi\omega\rho\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\iota\nu$; statt καρμύειν ($\gamma\gamma\psi$ im MT) verwendet er $\tau\upsilon\phi\lambda\alpha\iota\acute{\nu}\epsilon\iota\nu$. Beide Verben begegnen im Johannes-Evangelium nur an dieser Stelle. Für das Verstehen mit dem Herzen findet sich $\nu\omicron\epsilon\iota\acute{\nu}$ statt $\sigma\upsilon\nu\iota\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ in der LXX. Anstelle des Kompositum $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ in der LXX ist bei Johannes das Simplex $\sigma\tau\acute{\rho}\epsilon\phi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ gebraucht¹⁵⁰. Statt μήποτε in der LXX steht bei Johannes ἵνα μή, was sich aber leicht durch johanneischen Sprachgebrauch erklären

läßt, da Johannes nie μήποτε verwendet, dagegen ἵνα μή noch an zahlreichen anderen Stellen¹⁵¹. Daß Johannes die in der LXX vorliegende Näherbestimmung τοῦ λαοῦ nach καρδία wegläßt, hat vermutlich tiefe theologische Gründe, denn er verwendet den Begriff ὁ λαός sonst sehr präzise für die wahre Jüngerschaft Jesu bzw. für die christliche Gemeinde¹⁵².

Die letzten drei Worte des Zitats, καὶ ἴσσομαι αὐτούς, entsprechen wörtlich der LXX-Fassung (im MT dagegen יִלְכֹּדְתִּי בְּפָנָיו). Der Wechsel von der 3. Person zur 1. Person Singular ist auffällig. Als Subjekt des ἴσσομαι kommt nur Jesus in Frage; Er ist es, der hier durch den Propheten Jesaia spricht, und es ist - wie der folgende Vers Joh 12,41 verdeutlicht - seine δόξα, die Jesaia sah, als er das Verstockungswort empfing.

Wichtig ist, daß bei Johannes der ganze zweite Versteil von Joh 12,40 unter der Verneinung des ἵνα μή steht, also auch das καὶ ἴσσομαι αὐτούς; denn "der Indikativ des Futurs tritt - grammatisch möglich - für den Konjunktiv des Aorists ein"¹⁵³. Der Sinn ist: Jesus, der die Verblendung und Verstockung zu heilen in der Lage wäre, soll und wird (!) für die 'Juden' keine Heilung herbeiführen, d.h. sie nicht aus ihrer Blindheit und Verstocktheit herausführen¹⁵⁴.

Auf diesem verneinten καὶ ἴσσομαι αὐτούς und dem zunächst merkwürdig erscheinenden Subjektswechsel liegt der eigentliche Akzent der Argumentation. Betont ist nicht in erster Linie, daß Gott verblindet und verstockt hat. Denn in den Augen des Evangelisten sind ja alle Menschen vor dem Kommen des Sohnes in die 'Welt' verdientermaßen verblindet und verstockt und befinden sich zu Recht in der Finsternis. Betont ist vielmehr, daß nach Gottes Willen die Menschen, von denen hier die Rede ist, in ihrer Blindheit und Verstocktheit bleiben sollen und

ihnen keine Heilung durch Jesus Christus, der allein Heil gewähren kann, zukommen soll, wie sie anderen Menschen, nämlich den wahren Jüngern, aus Gnade zuteil wird. Nicht-Heilen bedeutet also konkret: der bestehenden Heilverschlossenheit weiterhin überlassen bleiben und damit unter der κρίσις stehen.

Es ist durchaus zutreffend, die Verblendung und Verstockung der Menschen durch Gottes Handeln als eine richtende Antwort auf ihr sündhaftes Verhalten zu verstehen, wie dies bei einer Reihe von Auslegern geschieht¹⁵⁵. Bleibt die Auslegung aber hier stehen, greift sie zu kurz. Denn es wird dann die entscheidende Frage nicht angesprochen, warum die göttliche Verstockung mit dem Kommen des Gottessohnes in die 'Welt' für so viele Menschen (nämlich für die Mehrzahl der 'Juden') nicht heilend aufgehoben wird, sondern bestehen bleibt.

J. Calvin hat - wenn ich ihn hier richtig interpretiere - diesen entscheidenden Sachverhalt scharf gesehen. Seine Auslegung von Joh 12,39 ist, auch wenn er den Vers zum Vorhergehenden zieht, sorgfältig zu hören; treffend formuliert er: "Nam quum ex aequo perditum sunt omnes, Deus mera sua bonitate, quos visum est, a reliquis discernit"¹⁵⁶.

An diesem Punkt scheitert übrigens auch die Deutung des Textes von J. Blank, wenn er bemerkt: "In dem johanneischen Zitat besteht zwischen dem τετύφλωκεν ... καὶ ἐπώρωσεν und dem ἰάσομαι οὐτούς eine unerträgliche grammatikalische Spannung, die, wenn man Gott durchgehend als Subjekt setzen würde, eine offenkundige Absurdität beinhalten würde: 'er hat verblindet ... und ich sie heile'"¹⁵⁷. Hinter dem, was J. Blank als 'offenkundige Absurdität' bezeichnet, steht freilich in Wirklichkeit der charakteristisch johanneische Gedanke der Handlungs- und Willenseinheit von Vater und Sohn. Der Evangelist hat das Jesaja-Zitat gewissermaßen christologisch präzisiert, wenn er sagt, daß der Vater verblindet und verstockt hat und der Sohn diese Verblindung und Verstockung bei seinem Kommen in die 'Welt' für die (Mehrzahl der) 'Juden' nicht aufhebt¹⁵⁸.

Sowohl gegenüber dem masoretischen Text als auch gegenüber der LXX stellt die johanneische Wiedergabe von Jes 6,10, insbesondere auch durch die Einleitung des Zitats, eine deutliche Ver-

schärfung dar. Unmißverständlich drückt sich darin das klare prädestinatianische Denken des Evangelisten aus.

In Joh 12,41 fügt der Evangelist nun noch eine ergänzende Erklärung hinzu:

ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.

Dieser Vers, der an die Thronvision von Jes 6 anknüpfen dürfte, dient in erster Linie der Präzisierung des καὶ ἴασσμαι αὐτούς und kennzeichnet damit zugleich die Situation, in welcher Jesaia das Verstockungswort Gottes empfing. Beide Aussagen von Joh 12,41 beziehen sich auf Jesus: Jesaia sah Jesu δόξα und redete über ihn. "Könnte man bei dem ersten αὐτοῦ noch zweifeln, ob damit Gott oder Christus gemeint ist ... so wird dieser Zweifel durch das zweite αὐτοῦ ausgeräumt. Die letzte Bemerkung hat nur einen Sinn, wenn das Reden über Christus hervorgehoben werden soll, da im ursprünglichen Text Gott zum Propheten spricht. Man wird aber auch 'seine Herrlichkeit' auf Christus beziehen, weil ein Wechsel der Person nicht angezeigt ist. Gott, der die Augen verblendet und die Herzen verhärtet hat, brauchte nicht eigens als solcher genannt zu werden, dessen Herrlichkeit Jesaia sah"¹⁵⁹.

Die Aussage des zweiten Argumentationsschrittes und der Sinn, den der Evangelist in diesem Zusammenhang Jes 6,10 abgewinnt, tritt damit deutlich hervor: Gott selbst hat die Verstockung der Menschen, der 'Juden' (aufgrund des allgemeinen gottfernen Seins der Menschen) bewirkt und beläßt sie, anders als die Jünger, in ihrem Zustand der Heillosigkeit. Der Unglaube der 'Juden' "ist weder Zufall noch Willkür, sondern, wiewohl Schuld, so doch zugleich von Gott gewollt und geordnet, der darin ... sein Verstockungsgericht vollzieht"¹⁶⁰. Denn "nur Jesus hätte die innere 'Verstockung', die Gott über jene Menschen gebracht hat, heilen können, aber selbst das lag nicht im Willen Gottes"¹⁶¹.

So erfüllt sich beim Auftreten Jesu nur, was Gott längst beschlossen und durch den Propheten angekündigt hatte: nach dem göttlichen Willen und Ratschluß werden die 'Juden' nicht umkehren; sie bleiben in der Finsternis der 'Welt', in der sie sich (wie alle Menschen) vor dem Kommen des Lichtes befanden. "Ihr Ausschluß vom Heil ist definitiv"¹⁶². Für eine Willensentscheidung oder Beteiligung der 'Juden' bei diesem Geschehen findet sich an keiner Stelle des Textes ein Anhaltspunkt¹⁶³.

Joh 12,42-43

Mit dem christologischen Kommentar des Evangelisten in Joh 12,41 ist der Argumentationsgang eigentlich abgeschlossen. Es folgen in Joh 12,42-43 nun aber noch zwei Verse, die die Auslegung erneut vor nicht unbeträchtliche Probleme stellen:

ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν,
ἀλλὰ διὰ τοὺς φαρισαίους οὐχ ὁμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται·
ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

Nach dem klaren οὐκ ἐπίστευον (in Joh 12,37) und dem οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν (in Joh 12,40) ist die Aussage von Joh 12,42a, daß dennoch selbst von den 'Oberen' viele an Jesus glaubten, einigermaßen überraschend. Nimmt der Evangelist hier das in Joh 12,37-41 Gesagte etwa wieder zurück?

Eine Reihe von Auslegern hält Joh 12,42f. in der Tat für eine Korrektur des Evangelisten, mit der er vermeiden wolle, daß die harte Verstockungsaussage der vorangegangenen Verse als umfassend und unwiderruflich mißverstanden werde¹⁶⁴.

Abgesehen von der Gefahr, daß damit der überaus klare Argumentationszusammenhang in Joh 12,37-41 von Joh 12,42a allein her interpretiert wird, bleiben bei einer solchen Deutung beträchtliche Schwierigkeiten bestehen. Denn in der Fortsetzung des

Verses in Joh 12,42b und in Joh 12,43 wird die anfängliche Aussage vom Glauben der ἄρχοντες sofort wieder stark relativiert, wenn nicht ganz zurückgenommen ¹⁶⁵. Deshalb soll im folgenden eine andere Interpretation versucht werden, die Joh 12,42-43 nicht als eine Korrektur, sondern als eine Präzisierung und verdeutlichende Bestätigung der vorausgehenden Verstockungsaussage versteht. Hierfür sind zunächst einige Beobachtungen am Text notwendig.

Der Begriff οἱ ἄρχοντες ist eine zusammenfassende Bezeichnung für die Mitglieder des Synhedriums, des obersten jüdischen Gremiums "mit hoher religiöser und jurisdiktioneller Autorität" ¹⁶⁶. Die Partikelverbindung ὅμως μέντοι, die den Anschluß an den vorausgehenden Zusammenhang herstellt, findet sich im Neuen Testament nur hier und hat einen starken adversativen Charakter ¹⁶⁷. Bei der genauen Betrachtung von Joh 12,42a stellt man fest, daß nicht nur vom Glauben bei den ἄρχοντες die Rede ist; "das καί weist auf gewöhnliches Volk, das außer den ἄρχοντες ... zum Glauben gekommen war" ¹⁶⁸. Die ἄρχοντες, von denen hier das Glauben ausgesagt ist, bilden gewissermaßen nur den 'Extremfall' unter den an Jesus glaubenden 'Juden' ¹⁶⁹. Hieran anknüpfend ist auch zu fragen, ob das πολλοί wörtlich zu verstehen ist, oder eine Übertreibung darstellt ¹⁷⁰ - in der im folgenden vorzutragenden Auslegung ist ersteres als etwas wahrscheinlicher anzusehen.

Besondere Aufmerksamkeit muß dem ἐπίστευσαν gelten. Deutlich ist zunächst, daß dieses Glauben nicht das offene Bekenntnis zu Jesus Christus einschließt, denn in Joh 12,42b heißt es ja ausdrücklich: ἀλλ' οὐχ ὁμολόγουν ... Es wird dabei zugleich darauf hingewiesen, daß ein offenes Bekenntnis zu Jesus Christus den Ausschluß aus der Synagoge zur Folge hätte.

Derselbe Gedanke findet sich schon in Joh 9,22. Während hier die Eltern des Blindgeborenen aus Furcht vor den 'Juden' vor dem αὐτὸν ὁμολογεῖν Χριστὸν zurückschrecken, ist es in Joh 12,42 konkret die Furcht vor dem Einfluß und der Macht der Pharisäer, die ein Bekenntnis der ἄρχοντες verhindert. Deutlich wird hier wieder, daß der Evangelist aus der Perspektive seiner eigenen Zeit schreibt; denn es wird - so bemerkt K.Wengst - "den Pharisäern eine Machtstellung zugesprochen, die sie zur Zeit Jesu nicht hatten"¹⁷¹.

Es ist sicher zutreffend, daß die ἄρχοντες von einem Synagogenausschluß besonders hart betroffen werden mußten, da sie nicht nur aus der jüdischen Gesellschaft ausgeschlossen wurden, sondern auch ihren sozialen Status verlieren mußten¹⁷². Freilich bedeutete wohl auch für den 'einfachen Juden' der Synagogenausschluß einen tiefgreifenden Einschnitt in sein Leben.

Die Furcht vor dem Synagogenausschluß ist in den Augen des Evangelisten freilich nur der äußere Grund für das Nicht-Bekennen der ἄρχοντες (wie der anderen Menschen). Der eigentliche Grund - so sagt Joh 12,43 - ist darin zu suchen, daß ihnen die δόξα von Menschen mehr bedeutete als die δόξα Gottes, wobei mit δόξα τῶν ἀνθρώπων wohl das gesellschaftliche Ansehen, "die Ehre, die von Menschen ausgeht"¹⁷³, gemeint ist. Joh 12,43 erinnert damit unmittelbar an Joh 5,44; aus dem πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ οὐ ζητεῖτε; geht dort unmißverständlich hervor, daß wirkliches Glauben und die δόξα der Menschen bzw. das Streben nach ihr sich gegenseitig ausschließen müssen.

Auf diesem Hintergrund wird man nun annehmen müssen, daß der Verfasser von Joh 12,42f. dem Glauben der ἄρχοντες äußerst kritisch gegenübersteht, ja ihr πιστεύειν - und zwar aus theologischen Gründen - wohl kaum als 'Glauben' im eigentlichen Sinn ansehen kann. Denn wirklicher, echter Glaube an Jesus kann der Konse-

quenz des ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι nicht ausweichen, sondern muß gerade in die Konfrontation mit den von der Synagoge bestimmten 'Juden' führen und den Synagogausschluß zur Folge haben, wie das beispielhaft der Synagogausschluß des Blindgeborenen nach dessen Heilung zeigt ¹⁷⁴. Der Synagogausschluß markiert sozusagen nur nach außen hin sichtbar die unüberbrückbare Distanz zwischen der christlichen Gemeinde und der Jesus ablehnenden Synagogengemeinde.

Es ist deshalb praktisch ausgeschlossen, daß die Aussage von Joh 12,42a die eigene Meinung des Evangelisten wiedergibt. Viel wahrscheinlicher ist es, daß er hier - in indirekter Weise - auf einen Einwand eingeht, den die harte Verstockungsaussage von Joh 12,39f. hervorrufen konnte oder aus tatsächlich bei den Mitgliedern seiner Gemeinde hervorgerufen hat.

Die Formulierung von Joh 12,42a unterstützt diese Annahme. Denn die Aussage, daß viele sogar von den Oberen an Jesus 'glaubten', ist ja der denkbar größte Kontrast zu dem gerade formulierten Verstockungsgedanken. Der Einwand könnte etwa so gelautet haben: Wie kann es denn eine von Gott gewirkte Verstockung geben, wenn doch selbst von den Oberen viele an Jesus glaubten?

Der Evangelist macht in Joh 12,42b dann aber sofort deutlich, daß es sich bei diesem 'Glauben' nicht um wirkliches, echtes Glauben handelt. Denn die ἄρχοντες (und alle anderen, die in derselben Weise 'glauben') bleiben ja der Synagoge verhaftet und hängen nach wie vor an der δόξα τῶν ἀνθρώπων. Mit anderen Worten: Sie sind immer noch ἐκ τοῦ κόσμου. Zutreffend bemerkt J.Becker: "Auch dieser Glaube ist also Unglaube und unterliegt demselben Urteil wie Joh 12,39f." ¹⁷⁵.

So wird in Joh 12,42-43 letztlich die Verstockungsaussage der vorhergehenden Verse und der dahinterstehende Prädestinations-

gedanke bestätigt. Daß die ἄρχοντες zwar an Jesus zu glauben schienen, aber in Wirklichkeit keinen wahren, bekennenden Glauben hatten, macht erneut deutlich, daß es an Gott und nicht an dem einzelnen Menschen selbst liegt, ob er an Jesus Christus glaubt und zu den Seinen gehört¹⁷⁶.

D. Zwischenergebnis

Die hier untersuchten Abschnitte aus Joh 8 und Joh 12 lassen ohne jeden Zweifel erkennen, daß der Vierte Evangelist nicht nur von der göttlichen Erwählung, sondern auch von der von Gott verfügbaren Heilsverschlossenheit eine klare Vorstellung hat. "Heilsverschlossenheit ist die negative Seite des Prädestinationsgedankens"¹⁷⁷.

Nicht zweifelhaft ist auch, daß Johannes dabei konkret an die ihm und seiner Gemeinde feindlich gegenüberstehenden 'Juden' denkt. Sie erweisen sich in ihrer überwiegenden Mehrzahl als auf die Seite der gottfeindlichen 'Welt' gehörig und in ihrem ganzen Wesen in umfassender Weise vom Teufel, ihrem 'Vater', bestimmt. In seinem unhinterfragbaren Ratschluß hat Gott festgelegt, daß sie von der Zugehörigkeit zu Jesus Christus und von der Anteilhabe an dem von ihm (bei seinem Kommen in die 'Welt' den Seinen) gewährten Heil definitiv ausgeschlossen bleiben und deshalb nicht an ihn glauben können. Dies ist schon in der Schrift so angesagt worden.

VI. Hauptteil

Prädestination, menschliche Verantwortlichkeit und menschliche Freiheit

A. Vorbemerkung: Das Problem

Bei der bisherigen Untersuchung des Johannes-Evangeliums ist ein klarer und konsequenter Prädestinationsgedanke zutage getreten. Es stellt sich nun aber geradezu zwangsläufig die Frage, was dies für die Verantwortlichkeit des Menschen und für seine Freiheit bedeutet.

Häufig wird gegen die Interpretation des johanneischen Erwählungsgedankens als einer vorherbestimmten göttlichen Gnadenwahl, bei welcher der einzelne Mensch auf sein Erwählt-Sein oder Nicht-erwählt-Sein selbst keinen Einfluß hat, der kritische Einwand erhoben, daß das Johannes-Evangelium den Menschen nicht als ein willenloses Wesen darstelle, das zu eigenem Entscheiden und Wählen sowie zu eigener Verantwortung nicht in der Lage sei. Daß Johannes vielmehr sehr wohl um die freie Selbstentscheidung des Menschen wisse, komme in den zahlreichen Aussagen zum Ausdruck, die "dem Menschen die Entscheidung zum Glauben abverlangen und ihm die Verantwortung für eine ungläubige Ablehnung des göttlichen Gesandten nicht abnehmen" ¹.

Es sind gerade diese beiden Aspekte der menschlichen Verantwort-

lichkeit und der menschlichen Freiheit, die vielfach die Ausleger des Johannes-Evangeliums der Feststellung bzw. Bestätigung des strengen doppelten Prädestinationsgedankens in diesem Evangelium zurückhaltend oder ablehnend gegenüberstehen lassen; sie argumentieren, daß göttliche Vorherbestimmung - häufig im Sinne von Determination verstanden - einerseits und menschliche Verantwortlichkeit und Freiheit andererseits sich gegenseitig ausschließen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß dies keineswegs zwingend der Fall sein muß.

B. Menschliche Verantwortlichkeit und Prädestination

Es besteht kein Zweifel daran, daß der Evangelist die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Dasein und sein Tun nicht stillschweigend übergeht. Immer wieder spricht er von menschlicher Schuld, von Sünde². Dahinter steht der für das Johannes-Evangelium grundlegende Gedanke, daß die 'Welt' schon immer, d.h. schon vor dem Auftreten des λόγος ἑνσαρκος, dem λόγος ὁσαρκος und damit Gott selbst ablehnend gegenüberstand, also 'Finsternis' war³; und für dieses grundsätzliche Nein gegenüber Gott ist die 'Welt' bzw. der Mensch verantwortlich und behaftbar. Daß dies so ist, wird freilich erst beim Kommen des Lichtes in die Finsternis der 'Welt' offenbar. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, daß Verantwortung und Schuld auch dann bestehen können, wenn der Verantwortliche und Schuldige in seinem schuldigen, sündhaften Sein so verhaftet und gefangen ist, daß er seine Schuld und sein Verantwortlich-Sein selbst nicht erkennt bzw. erkennen kann und noch weniger dazu in der Lage ist, sich selbst aus diesem schuldigen Dasein zu befreien. Die Verantwortlichkeit des der gottfeindlichen 'Welt' angehörenden Menschen für sein Sein und seine Unfähigkeit, diesen Zustand, für den er selbst irgendwie verantwortlich ist, zu verändern,

bilden keinen notwendigen Gegensatz⁴.

Der Evangelist erörtert freilich nicht näher, wie es überhaupt zu der gottfeindlichen Haltung der 'Welt' und der Menschen (und damit zu ihrem Schuldig-Sein) kam. Alle Aufmerksamkeit ist auf den menschengewordenen und in die 'Welt' gekommenen Gottessohn gerichtet, der allein die Sünde, wie sie die 'Welt' kennzeichnet, hinwegnehmen kann⁵. Soviel ist jedoch deutlich: Das Verantwortlich-Sein des Menschen 'entsteht' nicht erst beim Erscheinen des Gottessohnes in der 'Welt', sondern besteht von jeher. Die Sünde der 'Welt' wird aber erst jetzt als Sünde wirklich erkennbar und läßt sich nun nicht mehr verschleiern⁶; erkennbar ist sie allerdings nur für den dem 'weltlichen' Sein, d.h. der Finsternis der 'Welt' enthöbeneden Glaubenden.

Aus diesem Grund sind der Gedanke der (schon vor dem Erscheinen Jesu Christi in der 'Welt' bestehenden) menschlichen Verantwortlichkeit und der Gedanke der (mit der Christusverkündigung geschehenden) göttlichen Prädestination sehr wohl miteinander vereinbar⁷. Es handelt sich hier keineswegs um eine 'Spannung' im Denken des Evangelisten⁸ oder gar um eine Paradoxie⁹, und noch weniger sollte man von 'Dialektik' sprechen¹⁰.

Der Evangelist ist der festen Überzeugung, daß das verurteilende Gericht Gottes gerechterweise alle Menschen gleichermaßen treffen müßte, da alle gleichermaßen schuldig sind und sich in der Finsternis befinden. Nur aufgrund des souveränen und gnadenvollen Ratschlusses Gottes bleiben einige Menschen von diesem Gericht verschont und kommen zu Jesus.

Deshalb kann in Joh 3,18 gesagt werden, daß der Nicht-Glaubende bereits gerichtet ist, während der Glaubende nicht (mehr) in dieses Gericht kommt. Und eben deshalb gilt wohl auch, daß - so Joh 3,17 - der in der 'Welt' gekommene Gottessohn die 'Welt' nicht (mehr) richtet, sondern nun sein heilwirkendes

Handeln betont werden kann. Kein Zweifel wird jedoch daran gelassen, daß auf diejenigen, die nicht im Glauben zu Jesus kommen, der Zorn Gottes bleibt und ihre Sünde nicht getilgt wird¹¹.

Mit dem Kommen Jesu Christi tritt also die κρίσις der 'Welt' hervor; sie bedeutet die Scheidung zwischen jenen Menschen, die zum Licht, zu Jesus kommen, und den übrigen Menschen, die in der Finsternis der 'Welt' bleiben. Dieses Geschehen gründet, wie bereits mehrfach betont, allein in der souveränen Entscheidung Gottes; daß er einige Menschen erwählt und sie nicht der Todesverfallenheit der 'Welt' überläßt, ist Ausdruck seiner Gnade und Liebe¹². Aus diesem Grund aber kann sein Handeln nicht hinterfragt oder kritisiert werden.

Doch nicht nur der Gott feindlich gegenüberstehende Mensch steht in der Verantwortung. Auch das Sein des von Gott erwählten und zur Heilsteilhabe bestimmten Menschen ist ein verantwortliches Sein¹³. Die als Gnadengeschenk gewährte Zugehörigkeit eines Menschen zu Jesus Christus und seine ausschließliche Bezogenheit auf ihn bringt für diesen Menschen eine neue Verantwortlichkeit mit sich. Man kann deshalb sagen: Der zu Jesus Christus gehörende Mensch ist nicht für seine Teilhabe am Heil verantwortlich, aber er ist in bzw. aufgrund der ihm gewährten Heilsteilhabe in neuer Weise verantwortlich. Zutreffend formuliert K.Barth: "Es ist der Begriff der Verantwortlichkeit, in welchem wir die exakteste Beschreibung der menschlichen Situation der souveränen göttlichen Entscheidung gegenüber zu erkennen haben. ... Es gehört ja der Mensch nicht sich selbst, er existiert nicht im leeren Raum; er ist weder einer fremden noch seiner eigenen Willkür überlassen. Er ist, weil Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch der An-

fang aller Wege und Werke Gottes ist, ob er es weiß und will oder nicht, mit Gott verbunden und konfrontiert, seinem Willen, Wort und Gebot untergeordnet, bestimmt zur Realisierung seiner Existenz als Gottes Bundesgenosse. ... Das ist seine Verantwortlichkeit" ⁴⁴. Sichtbarer Ausdruck für diese neue Verantwortlichkeit ist das dem Willen Gottes entsprechende Leben, das konkret durch das Bewahren des neuen Gebotes des ἀγαπᾶν ἀλλήλους nach dem Vorbild Jesu Christi ⁴⁵ gekennzeichnet ist. Es versteht sich dabei von selbst, daß nach Johannes sich diese neue Verantwortlichkeit bzw. die Fähigkeit des Menschen, ihr zu genügen, dem bewahrenden Handeln Gottes durch Jesus Christus verdankt.

C. Menschliche Freiheit und Prädestination

Noch offenkundiger als bei der Frage nach dem Zusammenhang von menschlicher Verantwortlichkeit liegen die Dinge im Blick auf das Verhältnis von menschlicher Freiheit und Prädestination. Das Thema 'Freiheit' bzw. 'Befreiung' berührt der Evangelist explizit an einer Stelle, nämlich in Joh 8,31-36 ⁴⁶. Hinsichtlich seiner Stellung im Kontext ist dieser Abschnitt nicht unproblematisch ⁴⁷; ungeachtet dessen wird aber sehr deutlich, daß der Evangelist einen qualifizierten Freiheitsbegriff hat und Freiheit als einen christologisch gefüllten Begriff versteht. Nach Joh 8,32 ist es allein die Wahrheit, die frei machen kann: ... καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Dies wird in Joh 8,36 dahingehend präzisiert, daß nur Jesus Christus einen Menschen wirklich in die Freiheit führen kann: ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὅντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε. Denn er selbst ist ja diese Wahrheit, die die Jünger erkennen werden, wenn sie ihnen nach Jesu Weggang zum Vater durch den Geist erschlossen wird ⁴⁸. Umgekehrt gilt dann: Ohne Christus

gibt es keine Freiheit im eigentlichen Sinne (ὄντως) und deshalb - so wird man schließen müssen - auch keinen 'freien Willen'. Alle Freiheit, die der Mensch ohne Christus zu haben meint, ist Scheinfreiheit, in Wahrheit aber Knechtschaft¹⁹.

Somit erweist sich Freiheit nicht als ein Gut, das jeder Mensch einfach schon besitzt. "'Freiheit', wie sie hier verstanden wird, ist .. Kennzeichen einer durch Jesus und durch Jesu Wort bestimmten gläubigen Existenz. Solche Freiheit muß dem Menschen geschenkt werden; er hat sie nicht ohne weiteres in dem hier gemeinten Sinn. Die Freiheit ist das Geschenk der Offenbarung, der ἀλήθεια " 20.

Auf diesem Hintergrund ist unmittelbar deutlich, daß Freiheit und Prädestination bei Johannes keineswegs einen Gegensatz bilden, und man kann deshalb nicht den 'freien Willen' des Menschen gegen die göttliche Vorherbestimmung zum Heil oder zur Heilgeschlossenheit ausspielen. Vielmehr gehören Freiheit und Prädestination theologisch zusammen²¹.

Nimmt man den johanneischen Begriff von Freiheit ernst, dann schließt das Erwählen Gottes die Entscheidung des Menschen (als wahrhaft freie Entscheidung) für Christus nicht aus, sondern ein; denn die göttliche Erwählung führt den Menschen in die Freiheit: in die Freiheit von der Sünde und Todverfallenheit und in die Freiheit das zu tun (und tun zu können!), was dem Willen Gottes entspricht. Wahre Freiheit erweist sich damit als "die Freiheit der an Gott unwandelbar Gebundenen"²². Ebenso schließt die göttliche Erwählung das eigene Wählen des Menschen nicht aus, sondern - freilich in einem qualifizierten Sinn - gerade ein. "Es ist aber ein solches Wählen, auf das der Mensch, so gewiß es sein eigenes Wählen ist, immer nur als auf ein schon Geschehenes zurückblicken kann. Im Akt solchen Wählens steht aber der Mensch

gerade nicht vor zwei oder drei Möglichkeiten, zwischen denen er auswählen könnte, sondern er wählt die eine, einzige ihm gegebene Möglichkeit, wählt er sein Erwähltsein. Ein solches Wählen ist das Wählen des Namens Jesus Christus" ²³.

Freiheit ist für Johannes also etwas ganz anderes als das Vermögen, sich für eine von zwei (oder mehr) Alternativen entscheiden zu können. Eine solche 'Wahlfreiheit' kennt Johannes nicht! Gerade darin unterscheidet sich sein Freiheitsbegriff fundamental von einem geläufigen Verständnis von Freiheit, bei dem 'Freiheit' unbesehen mit 'Wahlfreiheit' identifiziert wird.

Nach johanneischer Überzeugung ist das Denken und Handeln eines Menschen durch seine Herkunft und Zugehörigkeit bestimmt; "das Tun des Menschen verrät, was dieser wesentlich ist, ob Sklave oder Sohn (bzw. Freier)" ²⁴. Der Mensch, der ἐκ τοῦ κόσμου ist, kann sich nur 'weltlich', d.h. gottfeindlich verhalten und entsprechend 'wählen'; seinem Sein entspricht sein Wollen und Verlangen. Deshalb kann Jesus in Joh 5,40 zu den ihm ablehnend gegenüberstehenden 'Juden' sagen: καὶ οὐ θέλετε ἔλθεῖν πρὸς μεῖν ἵνα ζωὴν ἔχητε. Daß es sich bei solchem Wollen nicht um eine wirklich freie Willensentscheidung handelt und auch keine implizite Glaubensaufforderung ausgesprochen ist, dürfte nach dem bisher Gesagten, besonders aber nach der Auslegung von Joh 8, nicht mehr zweifelhaft sein. Der immer wieder geäußerte Gedanke, daß ein Mensch sich in Freiheit gegen Jesus entscheiden und das Heil, das er gibt, ausschlagen kann, ist geradezu eine Pervertierung des johanneischen Freiheitsbegriffs. Der Mensch, der sich scheinbar frei gegen Jesus Christus entscheidet, manifestiert damit nur seine tiefe Unfreiheit. In (wahrer) Freiheit kann sich ein Mensch nur für Christus entscheiden - in der Freiheit, die ihm Christus in seiner Erwählung schenkt.

VII. Hauptteil

Prädestination und Universalismus

Neben den bisher besprochenen Textstellen des Johannes-Evangeliums, an denen der Gedanke einer doppelten göttlichen Prädestination deutlich hervortritt, gibt es auch einige Stellen, an denen die Heilsteilhabe der Menschen nicht prädestinatianisch, sondern universalistisch verstanden zu sein scheint. Es handelt sich dabei um jene Stellen, an denen von einem Glauben aller (Menschen) die Rede ist oder davon, daß die 'Welt', der κόσμος, Jesus Christus als den vom Vater gesandten Gottessohn erkennen soll und - was damit impliziert ist - erkennen kann. Diese Stellen sollen im folgenden genannt und in gebotener Kürze betrachtet werden.

Joh 1,7.9 und Joh 1,11-13

Schon im Prolog heißt es in Joh 1,7, daß alle Menschen glauben sollen: ... ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. Es besteht zunächst kein Grund, πάντες hier anders als in einem universalistischen Sinn zu verstehen¹. Etwas befremdlich ist im Gesamtzusammenhang der johanneischen Theologie allenfalls, daß es das Zeugnis des Täufers ist, das diesen Glauben, der übrigens nicht näher qualifiziert ist, bewirken soll und kann².

Zwei Verse später heißt es in Joh 1,9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Auch hier läßt sich auf den ersten Blick keine Einschränkung der universalistischen Formulierung πάντα ἄνθρωπον erkennen. Die Aussage ist offenbar schlicht: Alle Menschen werden von dem in die Welt gekommenen Licht

erleuchtet³, und dieses Erleuchten geschieht, obwohl (oder gerade: weil) die durch den Logos geschaffene 'Welt' in ihrem vorfindlichen Zustand Finsternis (σκοτία) ist.

Die Verse Joh 1,11-13 zeichnen dann allerdings ein etwas anderes Bild. Denn nun sind es ausdrücklich nicht alle Menschen, die am Heil, das hier als 'Gotteskindschaft' bezeichnet ist, teilhaben, sondern nur jene (ὑποί), die das Licht aufnehmen und die 'aus Gott geboren' sind. Sie werden von den Ἰδιόι, bei denen das nicht der Fall ist, genau unterschieden⁴. Dabei gilt freilich, daß "es .. die ὑποί von V.12 nicht deshalb [gibt], weil sie - sich dadurch positiv von dem κόσμος V.10 bzw. den Ἰδιόι abhebend - den Logos in freier Entscheidung 'aufgenommen' haben und aufgrund dieses ihres Verhaltens die erfreuliche Ausnahme von der in V.10f. beschriebenen betrüblichen Regel bilden; sondern es gibt sie einzig deshalb, weil sie - 'derselben Regel unterworfen wie alle Anderen, der massa perditionis an sich durchaus angehörig' - von dem Logos das Geschenk der Gotteskindschaft empfangen haben. Daß da Menschen sind, die den Logos 'aufnehmen', das ist allein Werk und Tat des Logos selbst. Er ist das handelnde Subjekt in dem V.12a-c geschilderten Geschehen"⁵.

Joh 1,7 und Joh 1,9 stehen mit ihrem universalistischen Charakter somit in deutlicher Spannung zu dem prädestinatianischen Gedanken in Joh 1,11-13. Oder sind Joh 1,7 und Joh 1,9 im Lichte von Joh 1,11-13 zu lesen?

Joh 6,45; Joh 12,32; Joh 5,23a; Joh 3,26c; Joh 12,19; Joh 17,21

Auf keinen Fall berechtigen Joh 1,7 und Joh 1,9 dazu, alle anderen Aussagen des Johannes-Evangeliums, an denen πάντες-Formulierungen begegnen, unbesehen universalistisch zu interpretieren.

Daß dies für Joh 6,45 (πάντες διδακτοὶ θεοῦ) ausgeschlossen ist,

wurde bereits gezeigt⁶. Auch bei Joh 12,32 spricht der Kontext eher dagegen, das πάντας in dem Wort Jesu κἀγὼ ἔδὼν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν in einem (numerisch) umfassenden Sinn zu verstehen⁷. Die Aussage zielt ja in erster Linie darauf zu zeigen, daß Jesus nicht nur 'Juden', sondern auch Nicht-Juden (hier: "Ἕλληνες!") 'zu sich zieht'. Keine Berechtigung gibt es dafür, das πάντας so zu interpretieren, als könnten prinzipiell alle Menschen sich ziehen lassen, wenn sie es nur wollten⁸. Ähnliches gilt auch für Joh 5,23a: ... ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσιν τὸν πατέρα. Doch schon die Fortsetzung des Verses mit ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν in Joh 5,23b zeigt an, daß das Ehren des Sohnes und des Vaters keineswegs für alle Menschen zutrifft und das πάντες im Sinne von πάντες οἱ τιμῶντες zu lesen ist.

In der Befürchtung der Anhänger des Täufers in Joh 3,26c (... ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν) sowie in der Warnung der ἄρχοντες und φαρισαῖοι in Joh 11,48 (ἔὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν ...) ist πάντες wohl nicht wörtlich gemeint, sondern hyperbolisch gebraucht um die Größe der vermeintlichen Gefahr zu unterstreichen. Dasselbe ist auch in Joh 12,19 der Fall⁹. Keinen Zweifel kann es daran geben, daß πάντες in Joh 17,21 nur die an Jesus glaubenden Menschen umfaßt, wenn es dort heißt: ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν ... Denn diese πάντες sind ausdrücklich der 'Welt' gegenübergestellt¹⁰.

Joh 17,21ff.; Joh 14,31

Die Aussagen, die in den letzten Versen von Joh 17 über den κόσμος gemacht werden, bergen jedoch eine andere und nicht zu unterschätzende Schwierigkeit.

In den eben erwähnten Vers Joh 17,21 heißt es nämlich, daß die

Einheit der Gläubigen untereinander und die Immanenz von Jüngern, Sohn und Vater dazu dienen bzw. dazu führen soll, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. In Joh 17,23 wird diese Aussage in einer noch ausführlicheren Form wiederholt, wobei nun γινώσκειν an die Stelle von πιστεύειν tritt. πιστεύειν und γινώσκειν stehen in paralleler Stellung und sind beide theologisch gefüllte Begriffe; denn der Inhalt des Glaubens bzw. Erkennens ist ja eine christologische Wahrheit⁴¹. Soll aber - und so muß man die Aussage von Joh 17,21.23 wohl verstehen - "die Einheit der Glaubenden .. die ungläubige Welt zum Glauben an Jesus, den Gottgesandten, führen"⁴², so ist die 'Welt' "Ort und Adressat des Handelns der Gemeinde"⁴³ und "der Glaube der Welt ist tatsächlich das Ziel der Gemeinde"⁴⁴.

Allerdings: Schon in Joh 17,25 heißt es, daß die 'Welt' - im Unterschied zu den Jüngern - die Sendung Jesu durch den Vater nicht erkannt und verstanden hat. Die Distanz der Jünger zur 'Welt', die übrigens auch in Joh 17,23 zu spüren ist, bleibt also bestehen⁴⁵.

Neben Joh 17,12.23 ist auch in Joh 14,31 davon die Rede, daß der κόσμος erkennen soll. Jesus geht seiner Gefangennahme und seinem Tod entgegen, ἵνα γνῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐντείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ. Nach R.Schnackenburg zeigt sich in diesem in syntaktischer Hinsicht nicht unproblematischen Vers, daß sich der Evangelist "dem prinzipiell negativen, gnostischen Urteil über die Welt nicht völlig anpaßt"; vielmehr "scheint sich nach dem harten Wort vom Herrscher der Welt ein versöhnlicher Ausblick aufzutun. Auch dann noch, und gerade aufgrund des Kreuzesgeschehens, kann die Menschenwelt zur Erkenntnis kommen, daß Jesus der ihr zum Heil Gesandte ist"⁴⁶. Aber ist mit dem Hinweis auf einen 'versöhnlichen Ausblick' das Problem schon gelöst?⁴⁷

Man könnte zunächst versucht sein, die problematischen Aussagen von Joh 17,21.23 und Joh 14,31 so zu interpretieren, daß die 'Welt' die heilbringende Erkenntnis, daß Jesus der vom Vater Gesandte ist, noch nicht hat, aber einmal, wie die Jünger haben soll und haben wird. Eine solche 'Lösung' scheidet jedoch bei näherer Betrachtung aus verschiedenen Gründen.

Zum einen ist dann sofort zu fragen, wann man sich das Eintreten dieses Erkennens der 'Welt' vorzustellen hat. Es darf ja nicht vergessen werden, daß die Jünger Jesu selbst erst nach Jesu Verherrlichung und mit dem Empfang des Geistes wirklich erkennen und glauben können. Wollte man dasselbe nun auch vom κόσμος sagen, so wäre zu fragen, warum dann an der Distanz zwischen den Jüngern/der Jünergemeinde und der 'Welt' so betont festgehalten wird; denn davon, daß diese Distanz einmal nicht mehr bestehen wird und sich Gemeinde und 'Welt' einmal nicht mehr feindlich gegenüberstehen werden, ist kein Wort zu hören. Zum anderen hebt Joh 17,9 ausdrücklich hervor, daß Jesus in seinem Gebet zum Vater nicht für die 'Welt' eintritt, sondern nur für diejenigen, die ihm der Vater anvertraut hat¹⁸. In Joh 17,20 wird das noch dadurch präzisiert, daß in das Gebet über die unmittelbar anwesenden Jünger hinaus auch jene Menschen eingeschlossen werden, die durch das Zeugnis der zuerst genannten Jünger zur Gemeinde der an Jesus Glaubenden noch hinzugewonnen werden¹⁹. Diese Menschen, für die Jesus bittet, haben - nachösterlich gesehen - die Worte Jesu aufgenommen und Jesus als den vom Vater gesandten Sohn glaubend erkannt. Eben das trifft nach Joh 17,25 für die 'Welt' nicht zu.

Es ist schließlich auch nicht zu übersehen, daß Joh 17,24-26 zwar von der vergangenen und der weiter bestehenden erkenntniswirkenden Fürsorge Jesu für die Seinen spricht, aber mit keinem

Wort davon die Rede ist, daß diese Fürsorge auch der 'Welt' gilt. Unzutreffend ist deshalb die Interpretation von R. Bultmann, wonach "das Gebet für die Gemeinde zugleich auch eine Fürbitte für sie Welt [ist]"²⁰.

Eine andere Erklärung schlägt D.A. Carson vor. Er sieht in Joh 17,21.23 nicht einen Fall von Universalismus, "because in johannine thought if the 'world' believed it would no longer be the 'world'. Rather, it reflects God's salvific stance through the believer toward the world", und es wird hier die Art und Weise angegeben, in der Gottes erwählendes Handeln vollzogen wird, nämlich "through the witness and love of the believing community"²¹. Auch wenn genauer zu untersuchen wäre, in wiefern diese Erklärung im Hinblick auf das genannte Problem weiterhilft, so klingt jedoch die wichtige Beobachtung an, daß κόσμος im Johannes-Evangelium nicht in erster Linie ein numerischer Begriff ist, sondern ein qualitativer Begriff.

Der qualitative κόσμος - Begriff

Das qualitative Verständnis von κόσμος tritt an einer Reihe von Stellen mit soteriologischer Aussage deutlich hervor.

Wird Jesus in Joh 1,29 von dem Täufer als ὁ ἄμωδες τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου bezeichnet, so heißt das nicht, daß Jesus alle in der Welt vorhandene Sünde hinwegnimmt, sondern vielmehr, daß er Sünde, wie sie für die 'Welt' charakteristisch ist, nichtig machen kann, und zwar genau für diejenigen, die er zur Zugehörigkeit zu ihm erwählt hat bzw. die ihm vom Vater als die Seinen 'gegeben' sind. Von den anderen Menschen ist ja ausdrücklich gesagt, daß ihre Sünde bleibt²².

Ein qualitatives Verständnis von κόσμος ist auch an jenen Stellen möglich und sogar sehr wahrscheinlich, wo davon die Rede ist,

daß Jesus Christus die 'Welt' rettet. Oft werden gerade diese Stellen nur zu rasch als 'Beweise' für den umfassenden Heilswillen Gottes und das umfassende Heilswirken Jesu Christi angeführt. Zu diesen Stellen gehört vor allem Joh 3,17: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. In fast demselben Wortlaut wird diese Aussage in Joh 12,47c-d wiederholt. Sowohl bei Joh 3,17 als auch bei Joh 12,47 spricht der Kontext keineswegs eine universalistische Sprache; vielmehr ist von Gericht und Scheidung der Menschen die Rede ²³. Bei einem qualitativen κόσμος-Begriff sagen diese soteriologischen Aussagen nicht, daß die 'Welt' und die ihr wesensmäßig zugehörigen Menschen in ihrer (numerischen) Gesamtheit gerettet werden, d.h. Leben und Heil erlangen, sondern vielmehr, daß das heilwirkende Reden und Handeln Jesu Christi Menschen aus ihrer Todverfallenheit und Gottesferne, wie sie der 'Welt' eignet, errettet. Dies wird in den Heilungserzählungen beispielhaft anschaulich gemacht. Gerettet werden freilich - so macht Joh 5,21 deutlich - nur diejenigen, die der Vater bzw. der Sohn erretten will ²⁴.

Daß das Johannes-Evangelium (auch) ein qualitatives Verständnis von κόσμος aufweist, wird von einigen Auslegern mehr oder weniger deutlich festgestellt. R.Schnackenburg etwa bemerkt: "Die Welt ist nicht, wenigstens nicht vordringlich, universalistisch zu verstehen, sondern qualitativ, als Gott fernstehender Bereich, in den die Jünger, ausgerüstet mit den Heilskräften Gottes, gesandt werden" ²⁵.

Auch für Joh 4,42, wo die Samaritaner Jesus als ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου bekennen, wird man eine solche qualitative Bedeutung von ὁ κόσμος mit guten Gründen annehmen können. 'Rettung', d.h. Heilsteilhabe bleibt damit auch an dieser Stelle prädestinatianisch verstanden. Zutreffend schreibt E.Käsemann: "Wird Jesus als Erlöser der Welt tituliert, der die Welt retten, nicht richten will, so sind es

doch nur die Glaubenden, die Erwählten, die Seinigen, die faktisch errettet werden" ²⁶, wobei man sie nicht einfach zu Repräsentanten der 'Welt' erklären darf ²⁷.

Ebenso spricht nichts dagegen, auch in Joh 6,33 und Joh 6,51c von einem qualitativen κόσμος-Begriff auszugehen, wenn es dort heißt, daß Jesus dem κόσμος 'Leben' gibt: ὁ δίδους ζωὴν τῷ κόσμῳ ²⁸. Die übrigen Aussagen von Joh 6,48ff., die davon sprechen, daß derjenige (ewiges) Leben hat, der das Fleisch des Menschensohnes ißt und sein Blut trinkt, sind nicht universalistisch, sondern betont exklusiv zu verstehen.

Auf zwei weitere Stellen, die in diesem Zusammenhang oft genannt werden, ist an dieser Stelle kurz einzugehen: Joh 3,16 und Joh 4,22.

Ist für Joh 3,17 - wie gesehen - ein qualitativer κόσμος-Begriff mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, so ist es hingegen sehr fraglich, ob dasselbe auch in Joh 3,16a-b der Fall ist, wenn es dort heißt: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν ... Gerade dieser Vers wird immer wieder zitiert, um für das Johannes-Evangelium das "ausdrückliche Vorwalten der Heilsabsicht im göttlichen Liebeshandeln am Kosmos" ²⁹ aufzuweisen. Dies wird als umso bemerkenswerter registriert, als die 'Welt' sich ja Gott bzw. seiner Offenbarung gegenüber ablehnend und feindlich verhält ³⁰.

Es ist jedoch davor zu warnen, sich für die Bestimmung des johanneischen Verständnisses von κόσμος allein auf Joh 3,16a-b zu stützen. Mit einigen Recht hält E.Käsemann es für "mehr als zweifelhaft, daß diese nirgends wiederholte Aussage uns das Recht gibt, die gesamte johanneischen Verkündigung von ihr her zu interpretieren. Man hat nach dem Kontext allen Anlaß, in ihr eine traditionelle und vom Evangelisten aufgegriffene urchristliche Formel zu erblicken" ³¹. Die zweite Hälfte von Joh 3,16 entspricht hingegen ziemlich exakt johanneischer Theologie, wie sie in den bisher betrachteten Stellen hervortritt; denn für sich allein ist ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον' keineswegs notwendig universalistisch zu verstehen. Es ist deshalb gut denkbar, daß der Evangelist Joh 3,16 wegen der zweiten Vershälfte aufgenommen hat, in der er

eine Bekräftigung und Bestätigung seiner Argumentation erblickte.

Das Substantiv ἡ σωτηρία begegnet im Johannes-Evangelium nur an einer Stelle; in Joh 4,22b heißt es: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Die Schwierigkeiten, die dieser oft als 'Zwischenbemerkung' bezeichnete Vers enthält, sollten nicht unterschätzt oder überspielt werden. Von einer Reihe von Auslegern wird Joh 4,22 als redaktioneller Nachtrag bzw. als Glosse aufgefaßt und ausgeschieden³². Versucht man aber, an der Zugehörigkeit von Joh 4,22 zum Text des Johannes-Evangeliums festzuhalten, dann ist zunächst die Grundüberzeugung des Evangelisten zu betonen, daß das Heil allein von Jesus Christus kommt. Wenn hier davon die Rede ist, daß es ἐκ τῶν Ἰουδαίων ist, so kann damit eigentlich nur Jesu jüdische Herkunft im Blick sein, die ja im Johannes-Evangelium nicht verschwiegen wird³³. Das Jesu jüdische Herkunft gerade im Gespräch mit der Samaritanerin an dieser Stelle und vorher in Joh 4,9 zur Sprache kommt, ist nicht überraschend, sondern auf dem Hintergrund "des spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen Samaritanern und Juden"³⁴ eigentlich nur konsequent. Hat dann der Begriff οἱ Ἰουδαῖοι zwar eine 'neutrale Bedeutung', so wird man allerdings kaum von einer "im qualifizierten Sinne heilsgeschichtliche[n] Vorrangigkeit Israels" sprechen können³⁵. Wird also Joh 4,22 herangezogen um nachzuweisen, daß der Evangelist auch 'positive' Aussagen über die 'Juden' macht, so ist er gründlich mißverstanden.

Das offene Problem

Es ist abschließend noch einmal auf Joh 14,31 und Joh 17,21.23 zurückzukommen und zu fragen, was der qualitative κόσμος-Begriff für diese beiden schwierigen Stellen austrägt.

Tatsächlich läßt sich Joh 14,31 sinnvoll verstehen, wenn ὁ κόσμος hier qualitativ interpretiert wird. Es liegt hier dann nicht der Gedanke eines quantitativen Universalismus vor, sondern es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Menschen, und zwar genau die von Jesus zur Heilsteilhabe erwählten Menschen, aus ihrer welt-

lichen Gottferne zu wahrer Christuserkenntnis kommen werden.

Eine solche Interpretation versagt jedoch im Fall von Joh 17,21.23. Denn der Gesamtzusammenhang des Gebets Jesu in Joh 17 läßt kaum einen anderen Schluß zu als den, daß die 'Welt' hier neben den unmittelbar von Jesus angesprochenen Jüngern und der Gruppe der ebenfalls an Jesus glaubenden, durch das Zeugnis jener Jünger zur Gemeinde hinzugewonnenen Menschen eine weitere, eigene 'Größe' darstellt. Die oben genannten Schwierigkeiten bleiben hier bestehen.

Läge in Joh 17,21.23 ein qualitativer κόσμος-Begriff vor, so bliebe die Frage, welcher Unterschied dann zwischen der 'Welt' und der Gruppe der erst nach Jesu Tod zu der Glaubensgemeinde Jesu Christi hinzukommenden Menschen überhaupt noch besteht. Eine Differenzierung, wie sie der Text enthält, wäre kaum sinnvoll. Es wäre bei einem qualitativen Verständnis von κόσμος zudem unverständlich, warum Jesus ausdrücklich nicht für die 'Welt' betend beim Vater eintritt; denn bei einem qualitativen κόσμος-Begriff wäre das ja eher zu erwarten.

Will man Joh 17,21.23 nun nicht - was man ohne stichhaltige Begründung tun müßte - einfach als redaktionelle Hinzufügung aus dem Text des Johannesevangeliums ausscheiden³⁶, bleibt nur, für diese Verse mit C.K.Barrett und E.Käsemann "die Spannung zwischen Universalismus und Prädestination" zu konstatieren³⁷. Das Problem ist mit der Feststellung einer solchen Spannung natürlich nicht gelöst, sondern nur in knapper Form benannt. Solange eine 'bessere' Erklärung nicht in Sicht ist - und dies ist, wie ein Blick in die Kommentare der Ausleger zeigt, derzeit nicht der Fall - wird man über diese Feststellung nicht hinauskommen können.

H.Gollwitzer versucht in sehr bemerkenswerter Weise eine Zusammenschau von konditionaler, prädestinatianischer und universa-

listischer 'Redeweise', so daß sich "jeder der drei Redeweisen ihr Sinnzuweisen [läßt], ohne daß eine von ihnen ausgeschieden werden müßte: Die prädestinatianische Redeweise schließt jede vom Menschen zu leistende Bedingung aus: Glauben ist nicht menschlich zu erschwingende Möglichkeit, sondern Gottes Möglichkeit, den Menschen gegeben, wo und wann er will. Die universale Redeweise schließt den Kosmos als Ganzen, da für ihn als Ganzen das Christusgeschehen gilt, in die Wirklichkeit dieses Geschehens ein und deutet damit auch die vom Evangelium angesagte Krisis als eine Krisis auf Hoffnung. Die konditionale Redeweise gibt nicht an, was der Mensch tun muß, damit er in die Gottesgemeinschaft kommt, sondern sie gibt an, wie sich die Gottesgemeinschaft beim Menschen realisiert" ³⁸. Doch auch dieser Versuch kann bei näherer Betrachtung Prädestination und Universalismus nicht wirklich befriedigend miteinander vereinbaren; denn H.Gollwitzers Ansatz muß dazu führen, die negative Seite des Prädestinationsgedankens, d.h. die Aussagen über die Heilverslossenheit im Johannes-Evangelium entgegen dem exegetischen Befund unzulässig abzuschwächen.

Die Frage, wie man die universalistischen Aussagen von Joh 17,21. 23 auf dem Hintergrund des deutlichen prädestinatianischen Charakters des Johannes-Evangeliums zu verstehen hat, bleibt somit offen, und mit ihr bleibt auch die Frage des Verhältnisses von Universalismus und Prädestination im Johannes-Evangelium insgesamt ohne Antwort.

Daß dies so ist, mag unbefriedigend erscheinen. Doch mindert dies nicht das theologische Gewicht der überaus klaren Prädestinationsaussagen des Johannes-Evangeliums, wie sie in dieser Arbeit aufgewiesen worden sind.

E r g e b n i s

Das Ergebnis der Arbeit läßt sich knapp zusammenfassen:

Das Johannes-Evangelium weist einen klaren doppelten Prädestinationsgedanken auf. Beide Seiten der göttlichen Vorherbestimmung, die Erwählung von Menschen zum Heil einerseits und die Bestimmung von Menschen, konkret der 'Juden', zu bleibender Heilverschlossenheit andererseits lassen sich deutlich erkennen und sind an verschiedenen Stellen im Text des Evangeliums präzise entfaltet.

Die allein von Gott verfügte und gewirkte Vorherbestimmung der Menschen ereignet sich mit dem Kommen Jesu Christi in die 'Welt' und angesichts des von ihm verkündeten göttlichen Wortes der Wahrheit. Die Gestalt der Vorherbestimmung ist der Glaube an Jesus Christus und sein Wort einerseits und der Unglaube andererseits. Es beruht auf Gottes freier Gnadenwahl, wenn er einen Menschen aus seiner Gottferne und seiner tödlichen Verfallenheit an die gottfeindliche Welt befreit und ihm Glauben, Leben und die heilvolle Gemeinschaft mit Jesus Christus schenkt. Umgekehrt bedeutet Heilverschlossenheit, daß Gott Menschen in ihrer (selbst verschuldeten) Heillosigkeit beläßt, so daß sie dem Tod definitiv verfallen bleiben und in ihren Sünden sterben. Heilsteilhabe und Heilverschlossenheit sind von einer menschlichen Willensentscheidung unabhängig; die Entscheidung darüber, wer zu Jesus Christus kommen und an ihn glauben kann, liegt allein bei Gott und ist als solche dem menschlichen Verstehen unzugänglich.

Unverbunden mit den klaren Prädestinationsaussagen stehen einige wenige Sätze, die in einer universalistischen Weise davon spre-

chen, daß auch die gottfeindliche 'Welt' an Jesus Christus als den von Gott gesandten Sohn glauben und ihn erkennen soll.

Anmerkungen zur Einführung

- 1) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.328.
- 2) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231.
- 3) Hierzu verweise ich auf die bereits bestehenden Untersuchungen, insbesondere auf R.Bergmeier, Glaube als Gabe.
- 4) In wieweit sich dies auch für die sogenannten 'Abschiedsreden' im Johannes-Evangelium durchhalten läßt, kann nur unter Vorbehalt entschieden werden; gerade hier gehen die Meinungen der Ausleger besonders weit auseinander. Eine eingehendere Erörterung dieser Frage ist im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht möglich.
- 5) Im konkreten Einzelfall bedarf dies allerdings einer sorgfältigen Prüfung.
Mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger halte ich Joh 21 für einen solchen Nachtrag, sowie Joh 7,53-8,11 für einen nicht zum eigentlichen Text des Johannes-Evangeliums gehörenden Abschnitt. Beide Texte werden aus diesem Grund in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt.

Anmerkungen zum I.Hauptteil

- 1) Es versteht sich von selbst, daß hier nur eine Auswahl neuerer Positionen angeführt werden kann. Auf die Darstellung der Positionen der Kirchenväter und älterer Ausleger kann hier verzichtet werden. Dies ist in der Arbeit von A.Corell, *Consummatum Est*, S.166-186 bereits hinreichend geschehen; A.Corell bespricht die Positionen verschiedener griechischer Kirchenväter, Augustins und des Mittelalters, der Reformation und des Zeitalters der Orthodoxie, des Pietismus und des Zeitalters der Aufklärung, verschiedener Schulen des 19.Jahrhunderts, sowie schließlich auch einiger neuerer Ausleger.
- 2) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.328-346.
- 3) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.328.
- 4) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.329.
- 5) Vgl. R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.332.
- 6) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.329f.
- 7) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.329.
- 8) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.331.
- 9) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.330f.
- 10) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.329.
- 11) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.332. Er spricht von "zwei Linien, die nebeneinander herlaufen und sich auch für die gläubige Sicht nicht harmonisch vereinigen" (S.335). Für die hier vorliegende Spannung ist nach seiner Ansicht eine gewisse Berührung mit Anschauungen der Qumran-Gemeinde zu erkennen, freilich keine Abhängigkeit (vgl. S.338ff., bes. S.342). Denselben Gedanken bringt R.Schnackenburg auch in seinem Exkurs "Das joh. Glauben", in: *Johannesevangelium I*, S. 508-524 (hier bes. S.524) zum Ausdruck.
- 12) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, S.552.
- 13) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.335.
- 14) Vgl. R.Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, S.552. Dies findet er auch in der Beobachtung bestätigt, "daß die Aussagen über Glauben als Gnade nur in Zusammenhängen begegnen, die sich mit der Unbegreiflichkeit des Unglaubens befassen (S.522).
- 15) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, S.524.
- 16) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, S.523.
- 17) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.331. Es sei hierzu angemerkt, daß eine solche 'Abstufung' theologischer Signifikanz höchst problematisch ist.
- 18) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.345.
- 19) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.345. Hinzu kommt, daß die johanneischen Verstockungsaussagen nach seiner Auffassung von ihrem alttestamentlichen Hintergrund und unter Berücksichtigung der dem Evangelisten vorgegebenen urchristlichen Tradition verstanden werden müssen (vgl. S.343f. und

S.345f.) Auch ein Blick auf die Qumranliteratur sei hier hilfreich (vgl. S.344f.).

- 20) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.333.
- 21) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.334f.
- 22) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.333.
- 23) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.332.
- 24) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.335 (Hervorhebung von mir); vgl. auch S.332.
- 25) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.334.
- 26) J.Blank, Krisis, S.307; vgl. die fast identische Formulierung bei J.Riedl, Heilswerk Jesu, S.305f.
- 27) J.Blank, Krisis, S.307f.; ebenso J.Riedl, Heilswerk Jesu, S.306.
- 28) R.E.Brown, John I, S.276.
- 29) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.114-121.
- 30) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.114; eine Ausnahme macht Joh 12,37-41.
- 31) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.115.
- 32) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.120; vgl. S.115.
- 33) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.115.
- 34) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.115.
- 35) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.115f.
- 36) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.116.
- 37) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.116.
- 38) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.117.
- 39) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.117.
- 40) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.120; vgl. S.117.
- 41) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.118.
- 42) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.117f.
- 43) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.118
- 44) Vgl. W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.118ff.
- 45) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.119.
- 46) W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.120f.
- 47) R.Bultmann, Theologie §43, S.373-378; die hier vertretene Sicht findet sich ebenfalls in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium.
- 48) R.Bultmann, Theologie, S.373.
- 49) R.Bultmann, Theologie, S.374; die Zusammenstellung der prädestinationistisch erscheinenden Aussagen findet sich S.373f.
- 50) Vgl. R.Bultmann, Theologie, S.374.
- 51) R.Bultmann, Theologie, S.377.
- 52) Vgl. R.Bultmann, Theologie, S.376.

- 53) R.Bultmann, Theologie, S.374; in diesem Sinne gibt es also keine Vorherbestimmung zum Heil.
- 54) R.Bultmann, Theologie, S.375.
- 55) R.Bultmann, Theologie, S.377.
- 56) R.Bultmann, Theologie, S.376.
- 57) Vgl. R.Bultmann, Theologie, S.376; dies findet am Handeln der Menschen einen sichtbaren Ausdruck, vgl. S.378
- 58) R.Bultmann, Theologie, S.377f.
- 59) R.Bultmann, Theologie, S.375. Wenn Johannes davon spricht, daß der Glaube das Werk Gottes am Menschen ist, dann bedeutet dies wohl, daß der Mensch ohne das Kommen des Lichtes in die 'Welt' nicht zu einer eigenen Glaubensentscheidung fähig wäre.
- 60) R.Bultmann, Theologie, S.373; bei dieser Sicht ist in besonderem Maße der Einzelne im Blick.
- 61) R.Bultmann, Theologie, S.374.
- 62) S.Schulz, Johannes, S.57.
- 63) S.Schulz, Johannes, S.106.
- 64) S.Schulz, Johannes, S.57.
- 65) S.Schulz, Johannes, S.153.
- 66) S.Schulz, Johannes, S.180.
- 67) A.Corell, Consummatum Est, S.166-200 ("The idea of Election in the Fourth Gospel").
- 68) A.Corell, Consummatum Est, S.196.
- 69) A.Corell, Consummatum Est, S.192.
- 70) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.188-193; es handelt sich um drei Gruppen von Texten: a) Joh 6,70; Joh 13,18; Joh 15, 16.19; b) Joh 10,16.26-27; Joh 11,52; c) Joh 6,37.44.65; Joh 10,29; Joh 17,9.
- 71) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.193-197; er nennt hier die Stellen Joh 1,12-13; Joh 3,3-7.21; Joh 8,47; Joh 18,37. Zusammenfassend stellt er S.196 fest: "The term 'born of God' and others of the same kind are thus expressions of the Johannine idea of election.
- 72) A.Corell, Consummatum Est, S.195.
- 73) A.Corell, Consummatum Est, S.194f. Entsprechendes gilt auch für die Wendungen 'die Wahrheit tun', 'aus der Wahrheit sein', 'aus Gott sein'.
- 74) A.Corell, Consummatum Est, S.195.
- 75) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.193 und S.195.
- 76) A.Corell, Consummatum Est, S.193; er verweist dann auf das 'neue Gebot'. Erwählung hat also ethische Implikationen.
- 77) A.Corell, Consummatum Est, S.192.
- 78) A.Corell, Consummatum Est, S.196
- 79) A.Corell, Consummatum Est, S.195.
- 80) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.196.

- 81) A.Corell, Consummatum Est, S.197.
- 82) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.197-200.
- 83) A.Corell, Consummatum Est, S.200.
- 84) C.K.Barrett, St.John, S.80. Er schließt sich mit dieser Formulierung eng an R.Bultmann an.
- 85) C.K.Barrett, St.John, S.218.
- 86) C.K.Barrett, St.John, S.80.
- 87) C.K.Barrett, St.John, S.81.
- 88) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.95.
- 89) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.283.
- 90) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.512f.
- 91) C.K.Barrett, St.John, S.81.
- 92) C.K.Barrett, St.John, S.218.
- 93) C.K.Barrett, The Dialectical Theology, S.64.
- 94) Vgl. C.K.Barrett, The Dialectical Theology, S.64.
- 95) C.K.Barrett, The Dialectical Theology, S.64.
- 96) Vgl. C.K.Barrett, The Dialectical Theology, S.64.
- 97) Vgl. G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.384f.
- 98) Vgl. G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.391ff.
- 99) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.397.
- 100) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.397.
- 101) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.395.
- 102) Vgl. G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.392.395.
- 103) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.395. Nach seiner Auffassung findet sich "die prädestinatorische Sicht von der Entstehung der Kirche" nicht nur bei Johannes, sondern auch in der Offenbarung, bei Paulus, in Qumran und in der Gnosis.
- 104) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.396; vgl. auch S.393.
- 105) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.396f.; vgl. auch S.393.
- 106) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.396.
- 107) Vgl. G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.398.
- 108) G.Richter, Zum gemeindegbildenden Element, S.398. Dies bezeichnet G.Richter mit dem von J.Becker geprägten Begriff des 'verkirchlichten Dualismus' (vgl. S.398 Anm.58).
- 109) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.177.
- 110) Vgl. H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.181ff.
- 111) Vgl. H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil? S.187.
- 112) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.189.
- 113) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.190. Er bestreitet dabei nicht, daß zwischen beiden eine Spannung besteht.
- 114) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.190.

- 115) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.190; er verweist dabei besonders auf den Prolog, Joh 3,16a und Joh 12,32.
- 116) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.189.
- 117) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.190f. Die Deutung der konditionalen Aussagen ist m.E. sehr beachtenswert.
- 118) Vgl. H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.191.
- 119) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.130.
- 120) Vgl. E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.131.
- 121) Vgl. E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.130f.
- 122) Vgl. E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.134ff.
- 123) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.131.
- 124) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.132.
- 125) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.132.
- 126) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.132.
- 127) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.132f.
- 128) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.135.
- 129) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.132.
- 130) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.136.
- 131) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.136.
- 132) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.129.
- 133) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.134.
- 134) R.Bergmeier unterscheidet in seiner Dissertation sehr genau zwischen der Theologie des Johannes-Evangeliums und der Theologie des 1.Johannesbriefes, vgl. Glaube als Gabe, S.213f.
- 135) Hierzu gehören vor allem Joh 3; Joh 8,37-47 und Joh 12,37-43.
- 136) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231.
- 137) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231; er spricht hier von der "prädestinationistische[n] Prämisse in der Theologie des vierten Evangelisten".
- 138) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231.
- 139) Vgl. besonders R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.216ff.
- 140) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.229 u.ö.
- 141) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.214-216 ; S.220-224,
- 142) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.233.
- 143) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.216.
- 144) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231; vgl. auch S.28
- 145) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.28. Er wendet sich damit besonders gegen R.Bultmann, L.Schottroff und E.Käsemann.
- 146) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.28.

- 147) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.229.
- 148) Zum Johannes-Evangelium in D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.125-198.
- 149) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.125-132; er führt dazu die Textstellen Joh 3,27; Joh 5,14; Joh 9,1-3; Joh 11,4; Joh 11,49-52; Joh 19,10f. und die Stellen zum Judas-Verrat an.
- 150) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.128.131.167.197.
- 151) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.130.
- 152) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.163-167.
- 153) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.165; vgl. auch S.167 und S.172.
- 154) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.167-169.
- 155) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.168; es handelt sich hier um ein Zitat von D.Mollat.
- 156) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.168.
- 157) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.172f. u.ö.
- 158) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.168; vgl. auch S.197.
- 159) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.159.
- 160) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.198 u.ö.
- 161) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.181.198.
- 162) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.191.
- 163) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.192-195; S.198.
- 164) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.195-197.
- 165) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.196.
- 166) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.196.
- 167) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.197.
- 168) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.198.
- 169) R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.518.
- 170) So neben R.Schnackenburg auch R.E.Brown, J.Blank, J.Riedl, R.H.Lightfoot, E.C.Hoskyns, H.Schlier u.a.
- 171) So etwa S.Schulz, R.Bergmeier, E.Käsemann, K.Barth u.a.

172) Das ist vor allem bei R. Bultmann der Fall.

173) Da der Evangelist alle Aufmerksamkeit auf das Christuser-
eignis konzentriert und für ihn alle Menschen vor dem Kom-
men des Gottessohnes in die Welt in völliger Heillosig-
keit standen (s.u.), ist der Prädestinationsgedanke nicht
notwendig mit dem Gedanken einer supralapsarischen Verfü-
gung verbunden.

Anmerkungen zum II.Hauptteil

- 1) Zu den eingehenderen Untersuchungen des johanneischen Glaubensbegriffs gehören: R.Bultmann, Art. πιστεύω κτλ., in: ThWNT VI, S.224-230; ders. Theologie §49.50, S.422-445; R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.508-524 (mit weiteren Literaturhinweisen); H.Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben, S.279-293; R.E.Brown, John I, S.512-515 (mit weiteren Literaturhinweisen).
- 2) R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.508; vgl. H. Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben, S.279.
- 3) Nach Nestle/Aland, Novum Testamentum Graece, 26.Auflage; in Joh 10,38 und Joh 12,47 bieten abweichende Lesarten darüber hinaus Formen von πιστεύειν.
- 4) Zu dem johanneischen Sprachgebrauch und den verschiedenen Konstruktionen im einzelnen vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.510-513.
- 5) In den Johannesbriefen nur in 1.Joh 5,4.
- 6) In Joh 2,24 und Joh 9,18; vgl. R.Schnackenburg, Johannes-evangelium I, S.510.
- 7) R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.510.
- 8) Im einzelnen dazu u.S. 92.
- 9) Vgl. Joh 12,44 und Joh 14,1; dahinter steht die oft hervorgehobene Willens- und Handlungseinheit von Vater und Sohn (vgl. Joh 10,38; Joh 14,10.20; Joh 17,21.23 u.ö.): der Vater und der Sohn sind eins (vgl. Joh 10,30 und Joh 17,22).
- 10) R.Bultmann, Art. πιστεύω κτλ., ThWNT VI, S.229; ebenso H. Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben, S.284ff.
- 11) Hierzu sei besonders verwiesen auf den Aufsatz von Chr. Dietzfelbinger, Paraklet und theologischer Anspruch, ZThK 82, S.389-408 (bes. S.394); vgl. R.E.Brown, John II, S.714.
- 12) Vgl. die schöne Auslegung dieses Abschnittes von Chr. Dietzfelbinger in seinem Aufsatz 'Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt', EvTh 40, S.420-436 (hier bes. S.426ff.).
- 13) R.Bultmann, Theologie, S.426.
- 14) K.Haacker, Stiftung des Heils, S.155f.
- 15) Vgl. J.D.G.Dunn, Baptism in the Holy Spirit, S.181; D.A. Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.144.
- 16) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.37.
- 17) Auf diesen Vers ist im Zusammenhang der Frage zu 'Prädestination und Universalismus' noch einmal zurückzukommen, s.u.S. 179f.
- 18) H.Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben, S.288.
- 19) Vgl. auch Joh 6,40.47; die enge Verbindung zwischen 'Erkennen' bzw. 'Verstehen' und 'ewigem Leben' kommt sehr deutlich in Joh 17,3 zum Ausdruck.

- 20) J.Blank, *Krisis*, S.73 Anm.69 (vgl. auch den Haupttext S.73); ebenso A.Wikenhauser, *Johannes*, S.221.
- 21) F.Mußner, *ZQH*, S.186f. (zitiert auch bei J.Blank, *Krisis*, S.73 Anm.69); vgl. auch J.Becker, *Johannes 1*, S.160.
ζωή begegnet im Johannes-Evangelium in: Joh 1,4 (2mal); Joh 3,36; Joh 5,24.26 (2mal).29.40; Joh 6,33.35.48.51.53.63; Joh 8,12; Joh 10,10; Joh 11,25; Joh 14,6; Joh 20,31;
ζωὴ αἰώνιος begegnet in: Joh 3,15.16.36; Joh 4,14.36; Joh 5,24.39; Joh 6,27.40.47.54.68; Joh 10,28; Joh 12,25.50; Joh 17,2.3.
- 22) Die präsentischen Formulierungen in Joh 3,15.16.36; Joh 5,24 u.ö. sind genau zu beachten.
- 23) F.Mußner, *ZQH*, S.157.
- 24) A.Wikenhauser, *Johannes*, S.219; vgl. auch R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.435f.
- 25) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.435
- 26) A.Wikenhauser, *Johannes*, S.218.
- 27) J.Becker, *Johannes 1*, S.160.
- 28) Es ist anzumerken, daß 'Leben' bei Johannes ein relativ abstrakter Heilsbegriff ist. Vielleicht hat J.Becker, *Johannes 1*, S.161, Recht, wenn er 'Leben' im Johannes-Evangelium als eine letztlich "dem Menschen unanschauliche Gabe" bezeichnet.
- 29) So richtig T.Onuki, *Gemeinde und Welt*, S.42; zutreffend spricht D.A.Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, S.164 von einem "negative universalism"; vgl. auch F.Mußner, *ZQH*, S.57-70.
- 30) σκοτία begegnet im Johannes-Evangelium insgesamt 8 mal: in Joh 1,5 (2mal); Joh 6,17; Joh 8,12; Joh 12,35 (2mal); Joh 12,46; Joh 20,1; in gleicher Bedeutung erscheint τὸ σκότος in Joh 3,19. Bis auf Joh 6,17 und Joh 20,1 hat 'Finsternis' an allen Stellen - so J.Riedl, *Heilswerk, Jesu*, S.299 - einen "eminent theologischen Sinn".
- 31) R.Bultmann, *Theologie*, S.367; ebenso auch H.Schlier, *Welt und Mensch*, S.246.
- 32) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.242 (zu Joh 8,12).
- 33) Das zeigt sich etwa darin, daß nach Joh 3,19 die Menschen selbst beim Kommen des Lichtes in die 'Welt' nicht von sich aus die Finsternis verlassen, sondern es vorziehen, in ihr zu bleiben. In Joh 3,20f. wird dies in einem antithetischen Parallelismus mit einer definitionsartig-theoretischen Erklärung begründend unterstrichen.
- 34) Weitere Ausführungen dazu im Abschnitt 'Prädestination und Universalismus'. Von einer 'positiven' Verwendung des Begriffs ὁ κόσμος kann bei näherer Betachtung nicht gesprochen werden; allenfalls läßt sich ein 'neutraler' Gebrauch feststellen, vgl. D.A.Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, S.164.
- 35) T.Onuki, *Gemeinde und Welt*, S.45.

- 36) Vgl. Joh 9,41.
- 37) Das gilt übrigens für alle ἐγώ-εἶμι- Aussagen.
- 38) Vgl. hierzu besonders H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.185.
- 39) In Joh 1,12; Joh 3,15.16.18.36; Joh 5,24; Joh 6,35.40.47; Joh 7,38.39; Joh 11,25f.; Joh 12,44.46; Joh 14,12; Joh 20,31b.
- 40) In Joh 8,24; Joh 11,40.
- 41) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.330; ebenso auch A.Wikenhauser, Johannes, S.220f.
- 42) Das geht unmißverständlich aus den Worten der Martha in Joh 11,39 hervor; vgl. auch Joh 11,17.
- 43) So verstehe ich das 'Wunder im Wunder' in Joh 11,44.
- 44) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.296 (zu Joh 11,43).
- 45) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.330. Zutreffender ist die Deutung von D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.165: "The inability of man in the spiritual sphere may also be pictured by dead Lazarus, whose response to Jesus' loud call (11,43) is due solely to Jesus' power. Faith is not a condition for this resurrection to take place ...". Er sieht dann freilich in diesem Zeichen eine Einladung zum Glauben (S.166).
- 46) Vgl hierzu besonders H.Preisker, Art. μισθός κτλ., ThWNT IV, S.731.
- 47) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.133
- 48) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis (zu Joh 3,3).
- 49) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis (zu Joh 3,5).
- 50) O.Hofius, Das Evangelium und Israel, S.304. Gegen R. Schnackenburg (s.o.), J.Blank (s.o.), J.Riedl (s.o.).

Anmerkungen zum III.Hauptteil

- 1) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.25f. Die sachliche und inhaltliche Identität von 'zu Jesus kommen' und 'an Jesus glauben' wird auch von zahlreichen anderen Auslegern festgestellt, vgl. R.Bultmann, Theologie, S.422; R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.58; C.K.Barrett, St.John, S.293; R.E.Brown, John I, S.269; A.Corell, Consummatum Est, S.192; D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.184; J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.144. Anders dagegen J.H.Bernard, St.John I, S.198.
- 2) F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §365 (S.294).
- 3) Daß sie hier seine Gesprächspartner sind, geht aus Joh 6,41 hervor.
- 4) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.71 Anm.3; F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §444,3 und 442,1; E.A.Abbott, Johannine Grammar, §2169.
- 5) Der Evangelist unterscheidet sehr genau zwischen verschiedenen Formen des Sehens, und zwar unabhängig von den im einzelnen verwendeten Begriffen (wie βλέπειν, ὄραν, θεωρεῖν, θεῶσθαι); denn an anderen Stellen hat 'Sehen' oft eine gefüllte theologische Bedeutung und steht in engem Zusammenhang mit 'Glauben'. Vgl. hierzu auch F.Hahn, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, und die dort S.125 Anm.2 angegebene Literatur.
- 6) Auf welche Situation sich diese Aussage Jesu konkret zurückbezieht, ist wie bei anderen Selbstzitatzen Jesu im Johannes-Evangelium unklar; vgl. R.Schnackenburg, Johannes-evangelium II, S.71; R.E.Brown, John I, S.269. R.Bultmann, Johannes, S.173 Anm.4, nimmt einen Bezug auf Joh 6,26 an; doch unmittelbar einleuchtend ist das nicht.
- 7) Vgl. O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.27.
- 8) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.26.
- 9) Vgl. F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §138,1; ebenso auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.72 (und Anm.1).
- 10) J.H.Bernard, St.John I, S.200, erwägt, ob hinter dem πᾶν ὃ der Gedanke der Einheit bzw. Kollektivität der Glaubenden steht, wie er in Joh 17,2 zum Ausdruck kommt. Vgl. auch R.E.Brown, John I, S.270; C.K.Barrett, St.John, S.294; D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.251 (Anm.48).
- 11) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.72.
- 12) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.29. Gegen A.Wiknehauser, Johannes, S.127.
- 13) Darauf weist besonders O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.28f., hin. Für Einzelheiten sei auf die Auslegung von Joh 10 an späterer Stelle verwiesen.
- 14) Vgl. O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.27 (in Aufnahme einer Beobachtung von Th.Zahn).
- 15) Vgl. Joh 4,34; Joh 5,30; Joh 7,16f.

- 16) Die Gegenüberstellung ist entnommen aus S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.372f.
- 17) Vgl. S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel. S.373; vgl. auch D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.184f.
- 18) Ein Widerspruch zu Joh 6,37 (dort Präsens) besteht jedoch nicht.
- 19) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.74.
- 20) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.146 (zu Joh 6,37).
- 21) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.73.
- 22) Auf die Frage nach der Gestalt der johanneischen Eschatologie kann im folgenden nur insoweit eingegangen werden, als dies für die hier zu untersuchende Wendung unmittelbar relevant ist. Für nähere Einzelheiten sei verwiesen auf die Kommentare, die vielfach Exkurse zu diesem Thema bieten.
- 23) Besonders nachdrücklich vertritt R.Bultmann, Johannes, S. 162, diese Auffassung; nach seiner Auffassung ist diese "Anfügung .. der Versuch der Redaktion, die ganze Rede unter die Anschauung von V.51b-58 zu stellen". Neben R. Bultmann auch J.Wellhausen, F.Spitta, E.Hirsch, G.Richter, J.Becker, E.Haenchen.
- 24) So erwägt beispielsweise R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.73, der freilich ein abschließendes Urteil vermeidet, daß "die gegenwärtige Lebensvermittlung durch den Sohn (die effektiv nach der Erhöhung des Menschensohnes erfolgt) .. ihre letzte Vollendung bei der 'Lebensauferweckung' (5,29a) [erfährt]".
- 25) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.74.
- 26) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.532.
- 27) G.Richter, Zur Formgeschichte und literarischen Einheit, S.106.
- 28) Von einer zukünftigen Totenaufweckung ist im Johannes-Evangelium explizit nur (noch) in Joh 5,20-29 die Rede, wobei es sich dort freilich um die Auferweckung aller Menschen handelt. Doch auch für diese Stelle besteht der begründete Verdacht, daß es sich um eine redaktionelle Hinzufügung handelt. Darauf weist, daß (a) die Vorstellung einer allgemeinen Totenaufweckung zum Leben oder zum Gericht im Johannes-Evangelium singulär ist, und daß (b) die Wendung ἀκούειν τῆς φωνῆς hier nicht (wie sonst immer im Johannes-Evangelium) als Ausdruck der Heilsteilhabe verwendet ist. Vgl. hierzu auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.144-147.
- 29) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.530.
- 30) Das erwägt etwa E.Haenchen, Johannesevangelium, S.322. Mit Blick auf Joh 6,40 weist er dann aber den ganzen Vers Joh 6,39 dem Redaktor zu.
- 31) In dieser Bedeutung findet sich der Begriff γογγύζειν an zahlreichen Stellen in der LXX, besonders auch im Zusammenhang mit der Speisung des Volkes Israel in der Wüste in

- Ex 16 (Das Murren der Väter in der Wüste), worauf in Joh 6 ja mehrfach direkt und indirekt angespielt ist. Vgl. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.75.
- 32) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.75. Ebenso auch C.K.Barrett, *St.John*, S.295.
- 33) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.76.
- 34) Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract. XXVI,2, Sp.1978. Vgl. auch A.Oepke, Art. ἔλκω, *ThWNT II*, S.501f.
- 35) F.-M.Braun, *La foi selon saint Jean*, S.361.
- 36) Vgl. R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.76; C.K. Barrett, *St.John*, S.295; J.H.Bernard, *St.John I*, S.204; B.F.Westcott, *St.John*, S.105; A.Oepke, Art. ἔλκω, *ThWNT II*, S.501; S.Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, S.176.
- 37) Davor warnt zur Recht D.A.Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility*, S.185.
- 38) J.Becker, *Johannes 1*, S.212; vgl. S.Schulz, *Johannes*, S.106; J.H.Bernard, *St.John I*, S.204.
- 39) Vgl. O.Hofius, *Erwählung und Bewahrung*, S.29 Anm.22 (zu Joh 6,37); C.K.Barrett, *The Dialectical Theology*, S.63. Gegen A.Wikenhauser, *Johannes*, S.127.
- 40) Gegen G.Baumbach, *Gemeinde und Welt*, S.127; ebenfalls gegen J.Painter, *Eschatological Faith*, S.45.
- 41) Zutreffend kommentiert C.K.Barrett, *St.John*, S.295: "Those whom the Father gives to him will be drawn to him, with or without argument, and they will not be cast out; those whom the Father does not give will not come". Ebenso spricht auch Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract XXVI,2, Sp.1979, davon, daß es Menschen gibt, die nicht von Gott gezogen werden, auch wenn man nicht wissen kann, welche es sind.
- 42) R.Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, S.76f.
- 43) R.Bultmann, *Johannes*, S.172. Ebenso R.H.Lightfoot, *St.John's Gospel*, S.161.
- 44) G.Richter, *Die alttestamentlichen Zitate*, S.258.
- 45) G.Richter, *Die alttestamentlichen Zitate*, S.259.
- 46) Vgl. A.Corell, *Consummatum Est*, S.192.
- 47) J.Calvin, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, Sp.149 (zu Joh 6,44).
- 48) Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract.XXVI,2.3, Sp.1978.
- 49) Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract.XXVI,2, Sp.1978.
- 50) Vgl. Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract.XXVI,2, Sp.1978.
- 51) Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract.XXVI,4, Sp.1979.
- 52) Augustin, *In Ioannis Evangelium*, Tract.XXVI,5, Sp.1980.
- 53) J.Calvin, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, Sp.149 (zu Joh 6,44).
- 54) A.Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, S.192 (zu Joh 7,17).
- 55) Genau dies kommt m.E. in Joh 3,19 zum Ausdruck, wenn es dort heißt, daß die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht. Dahinter steht der Gedanke, daß das mensch-

liche Wollen aufs Engste mit seinem Sein verknüpft ist; hierauf ist an anderer Stelle noch genauer einzugehen, s.u.170f.

- 56) Augustin, In Ioannis Evangelium, Tract.XXVI,5, Sp.1980.
- 57) Das hängt damit zusammen, daß der Evangelist einen sehr präzisen (qualitativen) Freiheitsbegriff hat; näheres dazu im VI.Hauptteil.
- 58) Vgl. B.F.Westcott, St.John, S.105; C.K.Barrett, St.John, S.296.
- 59) Diese Einleitungsformel begegnet in diesem Wortlaut im Neuen Testament sonst nicht mehr; wie sie genau zu verstehen ist, ist umstritten.
Zur Auslegung des Zitats vgl. vor allem G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.245-261; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.17-20.
- 60) So beispielsweise E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.18; vgl. hierzu auch die Übersicht bei G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.250.
- 61) Im Alten Testament begegnet dieser Begriff nur in Jes 54,13 und in 1 Makk 4,7 (LXX); vgl. R.Schnackenburg, Johannes-evangelium II, S.77. Der Gedanke des Gelehrt-Seins von Gott findet sich freilich noch öfter; vgl. hierzu G.Richter, Die alttestamentlichen Zitates, S.248f.
- 62) Vgl. dazu die Übersicht von G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.250; ebenso E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.18 Anm.4.
- 63) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.77; ebenso J.H. Bernard, St.John I, S.204f.; andere Ausleger, die dieser Auffassung sind, nennt G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.252, der selbst allerdings eine andere Position vertritt (s. folgende Anmerkung).
- 64) Vgl. E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.18ff., und die ausführliche Zusammenstellung bei G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.251f. G.Richter selbst ist der Auffassung ist, "daß der Evangelist nicht direkt das At zitiert, sondern eine zeitgenössische jüdische Tradition aufgreift und sie in den Dienst seiner christologischen Verkündigung stellt (S.254); sein Hauptargument ist, daß es sich bei dem Begriff 'Gelehrte von Gott' "um eine im palästinischen Judentum geläufige Ausdrucksweise [handelt] (S.257), wie die Qumran-Texte und das rabbinische Schrifttum zeigen (vgl. S.254ff.). Er muß dann freilich davon ausgehen, "daß der Evangelist nicht nur das Zitat, sondern auch die dazugehörige Zitationsformel aus der jüdischen Tradition übernommen hat bzw. daß das Zitat samt der Zitationsformel Bestandteil der jüdischen Tradition ist" (S.259) - doch vermag er dafür m.E. keine überzeugende Begründung zu geben. Mit guten Gründen steht R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.249f. Anm.233, dem Versuch von G.Richter, "jüdische Tradition statt Bibeltext geltend zu machen", skeptisch-ablehnend gegenüber.
- 65) In der LXX lautet Jes 54,13: [Θήσω] ... καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς σου διδασκτοὺς θεοῦ ...
Gelegentlich wird auch eine Abhängigkeit vom Targum Jonathan

erwogen; doch sind die Berührungen hier noch geringer als mit dem MT oder der LXX, so daß es m.E. kaum wahrscheinlich ist, daß der Evangelist Targum Jonathan (zu Jes 54,13) herangezogen hat.

- 66) Auf zwei Stellen sei hier besonders hingewiesen, weil sie auch sprachlich an das διδάκτορ θεοῦ anklingen, nämlich auf Joh 7,16 und Joh 8,28; vgl. auch Joh 5,19-27.
- 67) So richtig G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.258 und S.259; ebenso B.F.Westcott, St.John, S.105; und D.A. Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.186. Gegen E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.20.
- 68) G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.258; vgl. S.259. Ebenso auch D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.186.
- 69) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.149 (zu Joh 6,45).
- 70) J.Gnilka, Johannesevangelium, S.52; problematisch ist die Auslegung auch bei E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.19; R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.77.
- 71) G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.259.
- 72) R.Schnackenburgs Formulierung, Johannesevangelium II, S.77, ist hier zutreffend.
- 73) So richtig R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.216.
- 74) R.Bultmann, Theologie, S.375.
- 75) Gegen R.Bultmann, Johannes, S.172; ebenfalls gegen J.H. Charlesworth, A Critical Comparison, S.95.
- 76) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.77.
- 77) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.77.
- 78) So richtig S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.282 Anm.314, gegen R.Bultmann und J.H.Bernard, St.John I, S.205.
- 79) G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate, S.259.
- 80) Die hier bestehende Schwierigkeit bringt S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.282f., gut zur Sprache.
- 81) A.Wikenhauser, Johannes, S.128. An diesem Gedanken wird im Johannes-Evangelium konsequent festgehalten, vgl. Joh 1,18; Joh 5,37 (auch Joh 12,41! s.u.S.159)
- 82) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.79; er verweist auf Joh 3,32 (und Joh 3,11); Joh 8,26.28.
- 83) Darauf wird im Johannes-Evangelium immer wieder hingewiesen, vgl. Joh 3,34; Joh 7,16; Joh 8,28; Joh 12,49; Joh 14,24.
- 84) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.78; S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.284. S.Pancaro ist der Auffassung, daß nach Johannes Gott der Vater einst sein Volk durch Moses und die Torah gelehrt hat, und dieses Lehren setzt er nun durch Jesus in anderer, nämlich letzter und definitiver Form fort. Zu seiner These im einzelnen s.u.S.56.
- 85) Dieselbe Aussage findet sich auch in Joh 3,16.36; Joh 5,24.
- 86) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.79, der von

einer "Wende vom Glauben als Gnade Gottes (V44) zum Glauben als Forderung an den Menschen (V47)" spricht. Daß "der joh. Jesus .. trotz des Wissens um Gottes Gnadenwirken auf die verantwortliche Glaubensentscheidung des Menschen [drängt]" und "dem Ruf Gottes .. das Hören, Antworten, 'Lernen' des Menschen entsprechen [muß]", sagt der Text nicht!

- 87) H.Odeberg, Fourth Gospel, S.257.
- 88) H.Odeberg, Fourth Gospel, S.257.
- 89) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.78.
- 90) S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.284.
- 91) S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.284.
- 92) S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.284. Insgesamt sollte dieser These aber mit Skepsis begegnet werden.
- 93) R.Bultmann, Johannes, S.172.
- 94) In die Richtung einer modalen Deutung der partizipialen Wendungen in Joh 6,45c geht auch die Auslegung von S. Pancaro, die aber doch einen anderen Akzent trägt.
- 95) R.Bultmann, Johannes, S.164; vgl. J.Becker, Johannes 1, S.214. Etwas anders R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.103; J.Gnilka, Johannesevangelium, S.55. Zu der Unterscheidung zwischen engerem und weiterem Jüngerkreis sei verwiesen auf den Abschnitt 'Der doppelte Begriff von μαθητής 'Ιησοῦ' S.91ff.
- 96) Gegen R.Bultmann, Johannes, S.214ff., der Joh 6,60-71 auf Joh 8,40 folgen läßt.
- 97) Ein anderes Beispiel dafür ist Joh 7,33ff.; Joh 8,21ff.; Joh 13,36ff.
- 98) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.104 Anm.1.
- 99) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.302.
- 100) Die Formulierung stellt nicht, gegen W.Bauer, Johannesevangelium, S.101, einen Übergang "aus dem hören können in das hören wollen" dar.
- 101) Vgl. die Erörterung dieser Frage des Bezugs bei C.K.Barrett, St.John, S.302f., der selbst den Bezug auf Jesus für wahrscheinlicher hält.
- 102) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.107f.
- 103) Zu Joh 6,64 s.u.S.105 und S.115.
- 104) Das erwägt C.K.Barrett, St.John, S.305. Gegen R.Bultmann, Johannes, S.343 Anm.2; R.E.Brown, John I, S.297. Jesu göttliches Wissen um Wesen und Verhalten der Menschen wird im Johannes-Evangelium immer wieder hervorgehoben, vgl. insbesondere Joh 2,24f.
- 105) G.Bornkamm, Die eucharistische Rede, S.168; im Anschluß an ihn auch S.Schulz, Johannes, S.111; vgl. auch J.Becker, Johannes 1, S.212.
- 106) Es handelt sich wie in Joh 6,36 um ein nicht wörtlich zu belegendes Selbstzitat Jesu. Den Rückbezug auf Joh 6,44 nimmt die Mehrzahl der Ausleger an; vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.108; J.H.Bernard, St.John I, S.219. Anders dagegen R.Bultmann, Johannes, S.342f. Anm.5.

- 107) Auch J.Becker, Johannes 1, S.213, stellt die beiden Verse nebeneinander.
- 108) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.305.
- 109) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.161 (zu Joh 6,65); ebenso auch C.K.Barrett, St.John, S.305; und im Anschluß an ihn D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.186.
- 110) Mit οἱ δώδεκα bezeichnet Johannes den engeren Jüngerkreis; der Zölferkreis hat nurmehr (anders als bei den Synoptikern) eine symbolische Bedeutung, denn der Kreis der wahren Jünger ist bei ihm ja nicht numerisch auf zwölf Beschränkt; vgl. hierzu auch den Abschnitt 'οἱ δώδεκα im Johannes-Evangelium', S.94f.
- 111) Vgl. F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §427,2.
- 112) K.Barth, Kirchliche Dogmatik I,2, S.386.
- 113) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.109.
- 114) Gegen A.Wikenhauser, Johannes, S.132.
- 115) So auch D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.178: "... the answer has more to do with election than with evidence".
- 116) Siehe dazu die Überlegungen zum Judas-Verrat S.104-116.
- 117) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.28.
- 118) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.25; er knüpft dabei an eine Beobachtung von J.A.Bengel an.
- 119) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.26.
- 120) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.27.
- 121) D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.184f./S.251 Anm.50, nimmt die Ergebnisse der Untersuchung von O.Hofius auf, betont dabei aber nachdrücklich das Element der menschlichen Verantwortlichkeit. Nach seiner Auffassung kennt das Johannes-Evangelium sowohl die Warnung vor dem Abfall als auch die feste Zusicherung der Bewahrung des im Glauben bleibenden Jüngers durch Gottes Gnade. Doch führt dies zu einem Erwählungsgedanken, der m.E. bei Johannes so nicht vorliegt.
- 122) H.Preisker, Art. μισθός κτλ., ThWNT IV, S.731.
- 123) So zutreffend auch C.K.Barrett, St.John, S.282; vgl. auch J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.161 (zu Joh 6,65).
- 124) Vgl. J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.150 (zu Joh 6,45).
- 125) A.Wikenhauser, Johannes, S.127f.
- 126) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.180.
- 127) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.161 (zu Joh 6,65); vgl. auch Sp.149 (zu Joh 6,44).
- 128) Vgl. J.Becker, Johannes 1, S.212; ebenso C.K.Barrett, St. John, S.301: "Faith .. is not a human achievement but a gift of God".
- 129) A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, S.171. Genau darin liegt m.E. die Pointe des johanneischen Mißverständnisses,

und Joh 6,28f. weist damit voraus auf Joh 6,37ff.44ff.60ff. Die Wendung τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ wird freilich auch anders gedeutet, nämlich als Ausdruck für das gottgewollte, Gottes Handeln entsprechende menschliche Tun; vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.52; S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.392. Wieder eine andere Interpretation von Joh 6,28f. vertritt U.v.Wahlde, Faith and Works; er hält Joh 6,28 für eine einfache direkte Frage, auf die Jesus in Joh 6,29 eine ebenso einfache direkte Antwort gibt. Ein Mißverständnis liegt nach seiner Auffassung nicht vor. Die Wendung ἐργάζεσθαι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ hält er für idiomatisch mit der Bedeutung 'den Willen Gottes tun'; den Wechsel vom Plural (ἔργα) zum Singular (ἔργον) hält er für eine "linguistic necessity". Damit erübrigt sich für ihn auch weitgehend die für Joh 6,28f. sonst sehr umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken.

- 130) O.Böcher, Der johanneische Dualismus, S.147.
- 131) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.146 (zu Joh 6,37).
- 132) In Joh 17,2.6.9.24. Vgl. hierzu auch D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.186ff.
- 133) Siehe oben S. 50f.
- 134) E.Haenchen, Johannesevangelium, S.323; seiner Bemerkung, daß der Evangelist nicht wisse, warum das so ist, kann ich jedoch nicht zustimmen.
- 135) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.216 (gegen R.Bultmann).
- 136) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.149 (zu Joh 6,44).
- 137) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.216 (Hervorhebung von mir).
- 138) Y.Ibuki, Die Wahrheit, S.106.
- 139) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.332f.
- 140) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.108; S.332f.
- 141) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.332.
- 142) Gegen C.K.Barrett, The Dialectical Theology, S.64.
- 143) Vgl. etwa Ps 23; Ez 34.36 u.ö. Das Hirtenmotiv findet sich aber auch in der außerbiblischen Literatur, etwa bei Platon. Daß auch Jesus dieses Bild gekannt und verwendet hat, legen die synoptischen Evangelien nahe, vgl. Mt 10,6; Mt 12,11-12; Mt 18,12-14; Mt 25,32; Luk 15,1-7; Luk 12,32.
- 144) F.Hahn, Die Hirtenrede, S.198.
- 145) Besonders häufig wird die 'Blattvertauschungshypothese' vertreten, etwa von A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.49ff.; E.Schweizer, EGO EIMI, S.141f. u.a., wonach sich folgende Reihenfolge ergibt: V.19-21; V.22-29; V.1-18; V.30. Vgl. hierzu auch die Darstellungen von R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.348ff.; O.Kiefer, Die Hirtenrede, S.27-37; F.Hahn, Die Hirtenrede, S.194ff., der S.197 zu dem Ergebnis kommt, daß die ursprüngliche Ordnung des Textes letztlich nicht wiederzugewinnen ist.
- 146) So etwa J.Becker, Johannes 1, S.326.
- 147) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.351.

- 148) Einen solchen Versuch unternimmt R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.351ff.
- 149) Joh 10,7.9.
- 150) Joh 10,11.14.
- 151) E.F.Bishop, The Door of the Sheep, weist anhand einer Beobachtung aus dem orientalischen Hirtenverständnis darauf hin, wie eng die beiden Deutungen möglicherweise beieinander liegen: Der Hirte schläft im Eingang der Hürde und ist damit selbst die Tür.
- 152) Joh 10,9.
- 153) Joh 10,8.
- 154) F.Hahn, Die Hirtenrede, S.192.
- 155) Vgl. Joh 10,11.15c17f.
- 156) Joh 10,12f.
- 157) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.353.
- 158) Vgl. Joh 10,3.4.12.14.26.27.
- 159) O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus, S. 21f. Anm.121. O.Kiefer, Die Hirtenrede, S.86, schließt daraus auf ein bestimmtes Kirchenbild des Evangelisten.
- 160) Vgl. A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, S.234. Ebenso D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.188.
- 161) F.Hahn, Die Hirtenrede, S.199; vgl. auch A.Wikenhauser, Johannes, S.195.
Daß γινώσκειν ein Heilsbegriff ist, der die Beziehung zwischen den Menschen und Jesus Christus beschreibt, geht deutlich auch aus Joh 17,3 hervor.
- 162) J.Gnilka, Johannesevangelium, S.83; ebenso R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.374.
- 163) Es wird von den meisten Auslegern in der einen oder anderen Form konstatiert, daß Johannes einen doppelten Begriff von ἀκούειν hat, wobei es sich allerdings in der Regel nur vom Kontext her entscheiden läßt, wann die gefüllte theologische Bedeutung des 'gläubigen Hörens' und wann eine rein akustische Wahrnehmung gemeint ist. Die gramamtischen Konstruktionen helfen bei dieser Entscheidung nicht weiter, gegen E.A.Abbott, Johannine Vocabulary §1614, der zwischen der Genitiv- und der Akkusativ-Konstruktion genau unterscheidet. Vgl. auch F.Blass/A.Dberunner/F.Rehkopf, Grammatik, §173,1.2.
Es ist freilich fraglich ob auch für die Wendung ἀκούειν τῆς φωνῆς ein doppelter Gebrauch vorliegt. Auffallend am johan-neischen Sprachgebrauch ist, daß stets die Genitiv-Konstruktion ἀκούειν τῆς φωνῆς verwendet ist, wenn es sich um die Stimme Jesu handelt, während die Akkusativ-Konstruktion vorliegt, wenn von der Stimme des πνεῦμα (Joh 3,8) und der Stimme des Vaters (Joh 5,37) die Rede ist.
- 164) Das die Aussage von Joh 18,37 gegenüber dem Heiden Pilatus gemacht wird, verleiht ihr möglicherweise besondere Signifikanz.
- 165) Siehe dazu auch oben S. 32ff. und S.37f.

- 166) O.Betz, Art. φωνή κτλ., ThWNT IX, S.290.
- 167) A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.174. Daß A.J.Simonis jedoch an dem freien Willen des Menschen festhält (vgl. Anm.164), ist unverständlich; dagegen zu Recht R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.248 Anm.215.
- 168) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.353.
- 169) Vgl. C.H.Dodd, Historical Tradition, S.384 Anm.4.
- 170) Dies betont mit Recht A.Lindemann, Gemeinde und Welt, S.149.
- 171) A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.175.
- 172) A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.175 Anm.167 (mit Verweis auf Jes 43,1; Jes 45,3; Jes 49,1; Jes 62,2).
- 173) K.G.Kuhn, Das Problem der Mission, S.168 (zitiert auch bei R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.248 Anm.215).
- 174) O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus, S.22 Anm.119 (zu S.21)
- 175) O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.26; die Bedeutung 'herauslassen', die er für Joh 10,4a vorschlägt (Anm.10), ist m.E. etwas zu schwach.
- 176) Vgl. A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.108.
- 177) O.Betz, Art. φωνή κτλ., ThWNT IX, S.290.
- 178) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.370; ähnlich R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.357.
- 179) Dies hebt insbesondere C.K.Barrett, St.John, S.370, hervor; vgl. auch J.Gnilka, Johannesevangelium, S.81. Gegen R.E. Brown, John I, S.385, der m.E. zu Unrecht die Deutung von J.H.Bernard, St.John II, S.350, zurückweist.
- 180) So etwa von J.Wellhausen; A.Loisy; E.Hirsch; R.Bultmann, Johannes, S.292; J.Becker, Johannes 1, S.332f.; erwogen auch von F.Hahn, Die Hirtenrede, S.198.
- 181) R.Bultmann, Johannes, S.292, ist der Auffassung, daß Joh 10,16 von der Redaktion in Analogie zu Joh 11,52 und Joh 17,20 formuliert und hier eingefügt wurde; beweisen läßt sich das aber nicht. J.Becker, Johannes 1, S.333, sieht auch in Joh 17,20f. redaktionelle Bearbeitung vorliegen, ebenso auch in Joh 11,51f.; doch das dürfte kaum zutreffen.
- 182) So etwa R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.376; er tritt mit einer Reihe von Argumenten für die Ursprünglichkeit von Joh 10,16 ein. Ebenso auch O.Kiefer, Die Hirtenrede, S.24.
- 183) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377 Anm.2
- 184) A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.298. Vgl. auch B.F. Westcott, St.John, S.155.
- 185) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377.
- 186) Eine andere 'Phase' im Wirken Jesu anzunehmen, wie O.Kiefer, Die Hirtenrede, S.72ff.86, tut, ist nicht plausibel.
- 187) Die Feststellung, wer zu Jesu 'Schafen' gehört und wer nicht, steht freilich keinem Menschen zu; vgl. hierzu J. Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.244 (zu Joh 10,16).

- 188) Wie folgenschwer diese Fehlübersetzung gewesen ist, deutet B.F.Westcott, St.John, S.155.162, an; vgl. auch J.H.Bernard, St.John II, S.363.
- 189) Nicht zutreffend ist m.E. die Differenzierung, die R.Bultmann, Johannes, S.284f., versucht.
- 190) Zu denken ist vor allem an Ez 34,23 und Mi 2,12. Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377; O.Hofius, Die Sammlung der Heiden, S.189f.
- 191) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377; ebenso auch C.K.Barrett, St.John, S.376. Vgl. A.Wikenhauser, Johannes, S.199.
- 192) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377 (und Anm.2).
- 193) Dies weist R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.376, allerdings nachdrücklich zurück.
- 194) O.Kiefer, Die Hirtenrede, S.75. Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377f., der den Gedanken der einen Herde für "ein ideales Zielbild" bzw. "ein irdisch unerreichtes Ziel" hält.
- 195) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.376; vgl. auch R.Bultmann, Johannes, S.292. Differenzierter, aber m.E. recht problematisch R.E.Brown, John I, S.396.
- 196) A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.301.
- 197) Vgl. vor allem O.Hofius, Die Sammlung der Heiden.
- 198) O.Betz, Art. φωνή κτλ., ThWNT IX, S.290.
- 199) Auf den ersten Blick scheint Joh 10,9 dem zu widersprechen. Es handelt sich dort aber nicht um den Gedanken eines ständigen Hineingehens in die αὐλή und eines ständigen Herausgehens aus ihr; vielmehr wird derselbe Sachverhalt aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: Die 'Schafe' Jesu Christi kommen durch Christus (hindurch) in den neuen Lebensbereich hinein und verlassen dabei den alten Bereich der αὐλή. Vgl. hierzu A.J.Simonis, Die Hirtenrede, S.220.
- 200) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.377 (Hervorhebung von mir).
- 201) S.Schulz, Johannes, S.152.
- 202) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.215. Er wendet sich besonders gegen J.Blank, Krisis, S.238.
- 203) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.249 (zu Joh 10,26).
- 204) R.Bultmann, Johannes, S.276.
- 205) R.Bultmann, Johannes, S.275.
- 206) R.Bultmann, Johannes, S.276.
- 207) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.385.
- 208) Vgl. J.Jeremias, Art. ποιμήν κτλ., ThWNT VI, S.501.
- 209) R.E.Brown, John I, S.407.
- 210) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.385.
- 211) R.Schnackenburg sieht in Joh 10,27-28a eine kleine in sich

geschlossene Redeeinheit vorliegen. Er bemerkt, Johannes-evangelium II, S.385: "Einer Aussage über die Schafe folgt jeweils, mit καὶ ἄνgeschlossen, eine Zusicherung Jesu. Die Worte über die Schafe stehen in betontem Kontrast zu den ungläubigen Juden".

- 212) R.Bultmann, Johannes, S.294f. Anm.4; ebenso R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.386.
- 213) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.386.
- 214) Vgl. J.N.Birdsall, John X.29, S.342-344.
- 215) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.381f.
- 216) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.382. Vielleicht führt die einfachere 'Lösung' von J.H.Bernard hier weiter, der, St.John II, S.348 zu dem Ergebnis kommt: "The rendering, then of the text which we adopt is simple 'My Father, who gave (them) to me is greater than all things', i.e. is all powerful". Vgl. auch R.Bultmann, Johannes, S.294f.Anm.4.
- 217) F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §365.
- 218) Vgl. O.Hofius, Erwählung und Bewahrung, S.27.
- 219) Vgl. Joh 10,10 mit dem Stichwort ἀπάλλυμαι.
- 220) Vgl. Joh 10,12 mit dem Stichwort ἀρπάζειν.
- 221) Vgl. W.Foerster, Art. ἀρπάζω, ἀρπαγμός, ThWNT I, S.471-174, bes. S.471.
- 222) Vgl. A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, S.242.
- 223) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.294.
- 224) Auch dies gilt unabhängig von der textkritischen Entscheidung für Joh 10,29.
- 225) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.18.
- 226) J.Becker, Johannes 1, S.338; er sieht Joh 10,26-29 allerdings als eine nachträgliche Hinzufügung der 'kirchlichen Redaktion' an.
- 227) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.249f. (zu Joh 10,28f.).

Anmerkungen zum IV. Hauptteil

- 1) Zum Vergleich: 73mal im Matthäus-Evangelium, 46mal im Markus-Evangelium und 37mal im Lukas-Evangelium.
- 2) Die Jünger sind erwähnt in Joh 2,2.11.12.22; Joh 4,2.31; Joh 6,3 u.ö.; Joh 9,2; Joh 11,54; Joh 12,16.20-22.
- 3) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.234.
- 4) Vgl. Joh 4,8.27; Joh 6,15.
- 5) Ich übernehme hier eine Bezeichnung von O.Michel aus seinem gleichnamigen Aufsatz.
- 6) K.Haacker, Stiftung des Heils, S.72 Anm.329; vgl. auch S.84-90.
- 7) K.Haacker, Jesus und die Kirche, S.179; er nennt die Begriffe 'die Heiligen', 'die Auserwählten', 'die Berufenen', 'der Leib Christi', 'das Volk Gottes'.
- 8) S.Schulz, Johannes, S.180.
- 9) Es versteht sich von selbst, daß eine umfassende Untersuchung des johanneischen Jünger- bzw. Gemeindeverständnisses hier nicht möglich ist. Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema sei besonders verwiesen auf R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.231-245 (Exkurs 'Jünger, Gemeinde, Kirche im Johannesevangelium) und die dort Anm.2 genannte Literatur; S.Schulz, Johannes, S.179-181; R.E.Brown, The Community of the Beloved Disciple; N.A.Dahl, The Johannine Church and History; E.Schweizer, Kirchenbegriff; K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus.
- 10) Vgl. Joh 1,35.37; Joh 3,25.
- 11) Zum Begriff ὁ μαθητής vgl. K.H.Rengstorff, Art. μαθητής κτλ., ThWNT IV, S.417-464.
- 12) Joh 6,60ff.
- 13) Zutreffend bemerkt G.Bornkamm, Die eucharistische Rede, S.168: "Deutlich ist in den Schlußversen des 6.Kapitels die Scheidung zwischen unechter und echter Jüngerschaft zum erstenmal Thema und damit ein Einschnitt im Evangelium bezeichnet"; ebenso auch S.Schulz, Johannes, S.111.
- 14) Vgl. hierzu R.E.Brown, John I, S.354, und S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.415ff, dessen Lösungsvorschlag jedoch ebenfalls alles andere als überzeugend ist.
- 15) μένειν ἐν ist im Johannes-Evangelium eine zentrale Wendung zur Beschreibung der Beziehung zwischen Jesus und den Seinen, vor allem in Joh 15,1ff. Die Übersetzung mit 'bleiben in' gibt das Bedeutungsfeld von μένειν ἐν nur zum Teil wieder. Denn mit dem futurischen Aspekt ist bei μένειν ἐν unmittelbar ein präsentischer Aspekt verbunden: μένειν ἐν weist einen gegenwärtigen Zustand als einen dauerhaften, in der Zukunft fortbestehenden aus. Eine angemessenere Wiedergabe ist deshalb 'bleibend sein in', 'eine feste Bleibe haben in'. Vgl. zu μένειν ἐν die Monographie von J.Heise, Bleiben.
- 16) Joh 16,13; vgl. Joh 14,26

- 17) Die beiden Bezeichnungen sind weitgehend austauschbar, wie Joh 12,9 neben Joh 12,11 zeigt; vgl. auch Joh 7,31.
- 18) In Joh 2,23; Joh 4,39.41; Joh 7,31; Joh 8,30; Joh 10,42; Joh 12,11.42.
- 19) Das entspricht genau der umfassenden Aussage, die der Vierte Evangelist in Joh 3,27 Johannes den Täufer machen läßt: οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἐν ἑαυτῷ ἢ δεδωμένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
- 20) Vgl. insbesondere Chr.Dietzfeblinger, Paraklet, S.390.
- 21) In negativer Formulierung kommt dieser Gedanke in Joh 5,38 zum Ausdruck.
- 22) Gegen K.Haacker, Stiftung des Heils, S.85 und S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.417f.; auch R.Schnackenburg vertritt eine solche Unterscheidung.
- 23) Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die μαθηταί Jesu sehr genau von den ἀδελφοί Jesu (vgl. Joh 7,2-10) zu unterscheiden sind.
- 24) Etwa Lazarus, Maria, Martha.
- 25) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.236
- 26) So versteht auch C.K.Barrett, St.John, S.307 den Begriff οἱ δώδεκα. Anders dagegen R.E.Brown, John I, S.683, der die 'Zwölf' als "the models of all Christians, both in their having been chosen and in their having been sent to bring the word to others" versteht.
- 27) Siehe unten S. 104-116
- 28) Joh 19,38 bzw. Joh 3,1f.; Joh 7,50; Joh 19,39.
- 29) Die Tatsache, daß Nikodemus in Joh 3,1ff. des Nachts zu Jesus kommt, wird unterschiedlich interpretiert. Häufig wird auf den Gedanken des Studiums der Tora bei Nacht hingewiesen (vgl. etwa Ps 119), so daß damit der besondere Eifer des Nikodemus zum Ausdruck kommen soll (so R.Bultmann, Johannes, S.94 Anm.4 mit Verweis auf H.L. Strack/P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament II, S.420); oder es wird auf die Symbolik des Kommens aus der gottfeindlichen Finsternis zum Licht, das Jesus verkörpert, abgehoben (so R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.380). Wahrscheinlicher ist aber wohl die 'einfachere' Erklärung, daß Nikodemus sich διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων nur des Nachts zu Jesus zu kommen getraut (so K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, S.60 (im Anschluß an H.J.Holtzmann)).
- 30) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.) ThWNT IV, S.177.
- 31) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.119.
- 32) Sehr schön formuliert J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, zu Joh 15,16: "Clarius adhuc exprimit non ipsorum merito, sed gratiae suae debere ferri acceptum, quod in tantum honorem pervenerint. Nam quum se electum fuisse ab illis negat, perinde hoc valet ac si diceret, quidquid habent, minime sibi propria arte vel industria comparasse ...". J.Calvin ist allerdings der Auffassung, daß es sich in Joh 15,16 nicht um eine allgemeine Erwäh-

- lung handelt, sondern um die Erwählung zum Apostelamt. Die zweite Vershälfte von Joh 15,16 und ihr Zusammenhang mit dem in dem ersten Versteil formulierten Erwählungsgedanken wird an anderer Stelle noch genauer untersucht werden. s.u.S.122f.
- 33) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.177.
 - 34) Gegen G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.177f., dessen Unterscheidung von 'Geben' und 'Erwählen' im Text des Johannes-Evangeliums m.E. keinen Anhalt findet.
 - 35) Der Begriff ὁ φίλος findet sich im Johannes-Evangelium außerdem in Joh 3,29; Joh 11,11 und Joh 19,12. Das Verbum φιλεῖν begegnet häufiger und ist im wesentlichen synonym zu ἀγαπᾶν. Die Jünger Jesu sind (mit Ausnahme von Luk 12,4) nur bei Johannes als φίλοι bezeichnet. Die traditions- bzw. religionsgeschichtliche Herkunft dieses φίλος-Gedankens ist unklar und umstritten. Eine ausführliche Erörterung dieses Gedankens bietet E.Peterson, Der Gottesfreund; vgl. außerdem R.Bultmann, Johannes, S.419 Anm.3; R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.127f.; R.E.Brown, John II, S.683; S.Schulz, Johannes, S.197.
 - 36) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.124
 - 37) Es ist hierbei wohl in erster Linie an Jesu Hingabe seines Lebens am Kreuz zu denken; von seiner Liebe ist ja auch unmittelbar zuvor in Joh 15,12 die Rede. Außerdem findet sich nahezu dieselbe Aussage in Joh 10,11 im Zusammenhang der Härtenrede (vgl. auch Joh 10,15ff.). Die verschiedentlich vertretene Auslegung, daß Jesu Lebenshingabe (auch) "zum Paradigma und Anruf an die Jünger, zur gleichen Tat bereit zu sein, [wird]" (so R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.124) stützt sich hingegen vor allem auf den 1.Johannesbrief, wo dieser Gedanke in 1.Joh 3,16 tatsächlich ausdrücklich formuliert ist.
 - 38) Man kann nur sagen, daß auch die 'Freunde' Jesu vor ihrer Erwählung zu den 'Feinden' gehörten.
 - 39) Die einzige bemerkenswerte Ausnahme bildet Joh 3,16; zu diesem Vers vgl. den VII.Hauptteil S.179.
 - 40) Joh 13,34f.; Joh 15,12.
 - 41) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.123f.
 - 42) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.136; vgl. auch J.H. Bernard, St.John II, S.486.
 - 43) Diese Grundüberzeugung des Johannes kommt besonders deutlich in Joh 15,18-19 zum Ausdruck; s.u.S.99f. und S.125.
 - 44) T.Onuki, Gemeinde und Welt, S.124. Zutreffend bemerkt er weiter: "V.14 ist nicht so zu verstehen, als ob das Jesu-Freunde-Sein dieser Gemeinde erst durch ihr Tun des Gebotes der Bruderliebe kausal begründet würde. V.14 ist vielmehr, genauso wie V.10, dynamisch zu verstehen: Der Heilsindikativ, hier das Jesu-Freunde-Sein, impliziert einen Auftrag und bleibt dann lebendig, wenn dieser Auftrag durch die Gemeinde erfüllt wird".

- 45) Vgl. neben T.Onuki, Gemeinde und Welt, S.124, auch R. Bultmann, Johannes, S.417f. und R.E.Brown, John II, S.682.
- 46) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.125.
- 47) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.418; R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.125f. Beide weisen mit Recht auf Joh 8,31ff.; siehe dazu auch unten S.169-171.
- 48) Vgl. J.Gnilka, Johannesevangelium, S.119.
- 49) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.478.
- 50) G.Stählin, Art. φιλέω κτλ., ThWNT IX, S.163; vgl. auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.126.
- 51) S.Schulz, Johannes, S.197; ebenso auch R.Bultmann, Johannes, S.419, und A.Wikenhauser, Johannes, S.286f.
- 52) Das Sein der Jünger Jesu als seine Freunde sollte deshalb nicht auf einen bestimmten Zweck, etwa den des Frucht-Bringens, eingeengt werden. In dieser Gefahr steht m.E. die Auslegung von R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.127.
- 53) S.Schulz, Johannes, S.201.
- 54) Vgl. S.Schulz, Johannes, S.201, und R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.131.
- 55) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.131; vgl. zur Frage des Dualismus im Johannes-Evangelium auch L.Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt.
- 56) Vgl. auch Joh 17,14.
- 57) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.97f. Anm 3 und S.117 Anm. 6; R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.214-216 (εἶναι ἐκ und Prädestination) und S.220-224 (εἶναι ἐκ und Dualismus).
- 58) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.222.
- 59) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.214.22off.
- 60) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.339 und S.98 Anm.3 (von S.97; Ebenso auch E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.78, der von einer "existentialen Grundansicht" spricht. Vgl. außerdem W.A.Meeks, The Man from Heaven.
- 61) R.Bultmann, Johannes, S.98 Anm.3 (von S.97).
- 62) W.Trilling, Gegner Jesu - Widersacher der Gemeinde - Repräsentanten der 'Welt', S.206.
- 63) Y.Ibuki, Wahrheit, S.90.
- 64) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.98 Anm.3 (von S.97).
- 65) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.220.
- 66) Zu den textkritischen Fragen und den exegetischen Entscheidungen, die damit verbunden sind, siehe unten im nächsten Abschnitt.
- 67) Es besteht m.E. kein Anlaß, Joh 13,18a als ein sekundär hinzugekommenes Überleitungsstück der Redaktion anzusehen, gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.30. Auch Textumstellungen, wie sie immer wieder versucht werden, sind nicht überzeugend.
- 68) Derselbe Grundsatz wird noch einmal in Joh 15,20 wiederholt.

- 69) Hierauf ist an anderer Stelle noch zurückzukommen, siehe unten S.121ff.
- 70) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.178. Ebenso auch J.Calvin für Joh 6,70 und Joh 15,16; J.Calvin nimmt freilich für Johannes einen sehr differenzierten Erwählungsbegriff an, auf den noch zurückzukommen ist, siehe unten S.113f.
- 71) Bemerkenswert ist, daß Jesus seine Jünger erst in den Abschiedsreden beauftragt, und zwar erst nachdem Judas, der Verräter, den Jüngerkreis verlassen hat (Joh 13,30). Das Problem des Judas-Verrates, das im folgenden Abschnitt eingehender behandelt wird, löst sich mit der Beschränkung von ἐκλέγεσθαι auf den Apostolat nur scheinbar. Man müßte dann ja konsequenterweise auch Judas einen apostolischen Auftrag vor seinem Verrat zusprechen, wofür es aber im Johannes-Evangelium keinen Anhaltspunkt gibt.
- 72) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.29. Ebenso auch C.K.Barrett, St.John, S.44. Anders dagegen R.E.Brown, John II, S.553.
- 73) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.177.
- 74) Nach A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, S.184, war "für Johannes .. der Fall des Judas das größere Problem als der Sturz Jerusalems und des Rabbinats".
- 75) In Joh 6,64.70f.; Joh 12,4; Joh 13,2.10f.18.21; die Kennzeichnung des Verräters geschieht in Joh 13,26f., der Verrat selbst wird in Joh 18,2ff. geschildert.
- 76) Man kann hier mit R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.112, erwägen, ob es sich möglicherweise um einen Einwand handelt, der innerhalb der johanneischen Gemeinde selbst erhoben wurde, oder um ein Argument der ungläubigen 'Juden', mit dem sich die Gemeinde auseinanderzusetzen hatte.
- 77) Auf Einzelheiten hinsichtlich des Namens kann hier nicht eingegangen werden; ich verweise auf die Kommentare zur Stelle.
- 78) Dies wird in Joh 12,4 bestätigt.
- 79) Vgl. besonders Joh 13,11.
- 80) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.190.
- 81) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.131; A.Corell, Consummatum Est, S.190. In Joh 18,1f. geht Jesus dann genau an den Ort, den Judas kennt und an dem dieser ihn suchen wird (diesen Hinweis verdanke ich Dr.J.McHugh).
- 82) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.30; C.K.Barrett, St.John, S.444f. Zum Zitat und den verschiedenen Textvorlagen, die der Evangelist verwendet haben könnte, vgl. E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.89-93.
- 83) Besonders H.Strathmann, Johannes, S.199; C.K.Barrett, St. John, S.444; A.Wikenhauser, Johannes, S.252. Anders dagegen R.Bultmann, Johannes, S.365.
- 84) Vgl. hierzu auch Joh 5,39.
- 85) Vgl. J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, zu Joh 13,19.

- 86) E.Haenchen, Johannesevangelium, S.341, etwa kommentiert: "Auch der Verräter ist - und zwar als der zukünftige Verräter - von Jesus miterwählt worden". Anders dagegen Augustin, In Ioannis Evangelium, Tract. LIX, Sp.2229 (zu Joh 13,18): "Non est, inquit, traditor electus".
- 87) Auf die vielfältigen Probleme zu Struktur und Aufbau der Fußwaschungsszene kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. hierzu besonders die ausführliche Untersuchung von G.Richter, Die Fußwaschung Jesu im Johannes-Evangelium. J.Becker, Johannes 2, S.418f. gibt eine gute Literaturauswahl zur Stelle.
- 88) Das Stilmittel, erst eine allgemeine, grundsätzliche Aussage zu machen und diese dann unmittelbar wieder einzuschränken, findet sich im Johannes-Evangelium noch mehrfach; vgl. etwa Joh 1,10ff.
- 89) Vgl. hierzu R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S. 31f.
- 90) Vgl. J.H.Bernard, St.John II, S.467; C.K.Barrett, St.John, S.444; R.E.Brown, John II, S.553f.688.
- 91) Vgl. F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §387,3.
- 92) Vgl. R.E.Brown, John II, S.553f.; C.K.Barrett, St.John, S.444.
- 93) Vgl. hierzu B.F.Westcott, St.John, S.193.
- 94) Etwas anders D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.131, der der Auffassung ist, daß beide Deutungen für das indirekte Fragepronomen τίνας möglich sind.
- 95) So neben E.Nestle/K.Aland, Novum Testamentum Graece (26) auch J.H.Bernard, St.John II, S.467.
- 96) Vgl. zu diesen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten C.K. Barrett, St.John, S.444.
- 97) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.444.
- 98) Dies ist auch der Grund, warum C.K.Barrett, St.John, S. 444 trotz sprachlicher Bedenken dieser Deutung zuneigt.
- 99) Vgl. besonders J.Marsh, St.John, S.314 und S.491; ganz ähnlich auch R.Bultmann.
- 100) G.Baumbach, Gemeinde und Welt, S.127.
- 101) A.Corell, Consummatum Est, S.190.
- 102) Daß Judas für seinen Verrat verantwortlich ist, betonen vor allem A.Corell, Consummatum Est, S.190, und D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.132. Zu der Frage der Verantwortlichkeit vgl. den VI.Hauptteil.
- 103) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 104) Vgl. G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.177ff.
- 105) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.178.
- 106) Siehe oben S. 96.

- 107) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.179, setzt sich mit J.Calvins Interpretation näher auseinander, lehnt sie aber ab.
- 108) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 109) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 110) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.163 (zu Joh 6,70).
- 111) Vgl. J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.346 (zu Joh 15,16).
- 112) Vgl. J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 113) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 114) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18)
- 115) G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι (Teil von Art. λέγω κτλ.), ThWNT IV, S.178, lehnt sie ab.
- 116) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.194.
- 117) Joh 18,2.5 bzw. Joh 12,4 (ähnlich Joh 6,71).
- 118) Der Unglaube der 'Juden' findet seine 'Begründung' in dem Schriftzitat von Jes 6,10 in Joh 12,40; siehe dazu unten S.152ff. Die Schriftgemäßheit des Hasses der 'Welt' gegen Jesus und den Vater ist in Joh 15,25 aufgezeigt.
- 119) J.Becker, Johannes 1, S.216.
- 120) Daß Judas ein Werkzeug im Heilsplan Gottes ist, wird von einer Reihe von Auslegern angenommen. So schreibt etwa A.Wikenhauser, Johannes, S.254: "Judas ist letzten Endes nur das Werkzeug des Vaters, der Jesu Erhöhung durch sein Sterben wirkt". Ganz ähnlich auch S.Schulz, Johannes, S.176. Vgl. auch J.Marsh, St.John, S.315 und E.Haenchen, Johannesevangelium (zu Joh 13,18.26f.). Gegen J.H.Bernard, St.John I, S.224.
- 121) Vgl. A.Corell, Consummatum Est, S.190.
- 122) J.Becker, Johannes 1, S.219; vgl. auch die Bemerkungen von J.Calvin zu Joh 13,18f. Gegen R.Bultmann, Johannes, S.345f., und die Mehrzahl der Ausleger.
- 123) Aus der Literatur sei besonders auf den Aufsatz von F. Hahn, Die Jüngerberufung in Joh 1,35-51, hingewiesen.
- 124) Vgl. F.Hahn, Die Jüngerberufung, S.190.
- 125) K.Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV,3, S.671.
- 126) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.147 (zu Joh 6,40).
- 127) Vgl. Joh 1,41 und Joh 1,45.
- 128) F.Hahn, Die Jüngerberufung, S.190.
- 129) Diese Reihenfolge ist höchst signifikant; gegen S.Pancaro,

- The Relationship of the Church to Israel, S.399 Anm.2, und ders., The Law in the Fourth Gospel, S.292 (etwas anders aber S.302).
- 130) Vgl. S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.292f. Daß Nathanael als ἀληθῶς Ἰσραηλίτης Jesus als den βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ bekennt, ist sicher kein Zufall. S.Pancaro hat m.E. überzeugend gezeigt, daß der Vierte Evangelist den Begriff Ἰσραήλ sehr bewußt verwendet, und zwar zur Bezeichnung des wahren Gottesvolkes; vgl. hierzu besonders den Aufsatz von S.Pancaro, The Relationship of the Church to Israel.
- 131) Neben den schon genannten Arbeiten von F.Hahn und S.Pancaro sei verwiesen auf die beiden kurzen Aufsätze von J. P.Michaelis, Nathanael Under the Fig Tree, und C.F.D.Moule, A Note on 'Under the Fig Tree' in John I.48.50.
- 132) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.73 Anm.8; H.Gollwitzer, Predigtmeditation; vgl. auch S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.291.
- 133) H.Gollwitzer, Predigtmeditation, S.42.
- 134) Vgl. H.Gollwitzer, Predigtmeditation, S.41f.; er nimmt hier die Auslegung von K.Barth auf.
- 135) K.Barth, Johannes-Evangelium, S.185.
- 136) H.Gollwitzer, Predigtmeditation, S.42.
- 137) Vgl. hierzu die schöne Auslegung von K.Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV,3, S.609.
- 138) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.310f. (zu Joh 13,18).
- 139) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 140) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.311 (zu Joh 13,18).
- 141) Vgl. W.A.Meeks, The Man from Heaven, S.70f.: "Faith in Jesus, in the Fourth Gospel, means a removal from 'the world', because it means transfer to a community which has totalistic and exclusive claims."
- 142) Der Schlüsselbegriff hierfür ist γινώσκειν .
- 143) Vgl. Joh 14,6.
- 144) Zum johanneischen Freiheitsbegriff siehe unten S.169-171.
- 145) Vgl. Joh 15,15.
- 146) Vgl. dazu im II.Hauptteil S.32.
- 147) So zu Recht S.Schulz, Johannes, S.187; E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.68f. Gegen F.Mußner, Die johanneischen Parakletsprüche, S.67; seine Auffassung wird begründet zurückgewiesen von K.Haacker, Die Stiftung des Heils, S.157.
- 148) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.99.
- 149) Vgl. Joh 14,26.
- 150) Vgl. Joh 15,26.
- 151) Vgl. Joh 16,13.
- 152) Chr. Dietzfelbinger, Paraklet und theologischer Anspruch, S.394.

- 153) Vgl. Joh 14,17.
- 154) Vgl. Joh 10,16 und Joh 11,52
- 155) Vgl. etwa Joh 16,2.
- 156) Vgl. Joh 14,27.
- 157) Vgl. R.E.Brown, John I, S.653.
- 158) Vgl. Joh 14,27.
- 159) Vgl. Joh 16,20.
- 160) Vgl. Joh 16,22.
- 161) Vgl. Joh 15,11; Joh 17,13.
- 162) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.180.
- 163) Vgl. Joh 16,23f.; Joh 15,16; Joh 14,13f.
- 164) R.Bultmann, Theologie, S.428.
- 165) Vgl. besonders Joh 17,11.
- 166) J.Becker, Johannes 2, S.523, zu Joh 17,15.
- 167) Diese Sendung wird ausdrücklich ausgesprochen in Joh 20,21; Joh 17,18 spricht aus nachösterlicher Perspektive.
- 168) Vgl. W.Bauer, Wörterbuch, Sp.1615, I,2b; B.F.Westcott, St. John, S.221.
- 169) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.127 Anm.68.
- 170) So richtig R.Borig, Der wahre Weinstock; vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.127; R.Bultmann, Johannes, S.420 Anm.2. Gegen W.Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu, S.107-123; C.K.Barrett, St.John, S.478; E.C.Hoskyns, The Fourth Gospel II, S.564f.; J.Marsh, Saint John, S.525; R.E.Brown, John II, S.665.
- 171) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.478; W.Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu, S.114. Gegen R.Bultmann. Johannes, S.420.
- 172) W.Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu, S.114.
- 173) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.128.
- 174) Ich übernehme hier die Bezeichnung von R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.109.
- 175) Nur so besteht zwischen Joh 15,2 und Joh 15,4bf. kein Widerspruch bzw. eine Paradoxie.
- 176) J.Heise, Bleiben, S.87.
- 177) M.Lattke, Einheit im Wort, S.186.
- 178) Das wird in Joh 15,3 bestätigt. Das γέννησθε in Joh 15,8 hat die Bedeutung 'sich erweisen als'.
- 179) A.Lindemann, Gemeinde und Welt, S.150. Vgl. auch die schöne Auslegung von K.Barth, Kirchliche Dogmatik II, S.668.
- 180) Vgl. R.Borig, Der wahre Weinstock, S.139ff.
- 181) L.Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt, S.294.
- 182) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.123f.
- 183) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.136.

- 184) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.135 (mit Verweis auf Joh 11,52). Ebenso auch J.Becker, Johannes 2, S.525.
- 185) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.334f.

Anmerkungen zum V. Hauptteil

- 1) Aus der umfangreichen Literatur seien folgende Arbeiten genannt: W.Gutbrod, Art. 'Ισραήλ, 'Ιουδαϊσμός κτλ., ThWNT III, S.370-394; H.Kuhli, Art. 'Ιουδαϊσμός, EWNT II, Sp.472-482; F.Hahn, Der Prozess Jesu nach dem Johannes-Evangelium; S.86ff. Neben den dort aufgeführten Literaturhinweisen seien ferner genannt: P.G.Baum, Die Juden und das Evangelium, bes. S.145-193; J.Blank, Krisis, S.246-251; F.Hahn, "Die Juden" im Johannesevangelium, S.430-438.
- 2) 71mal gegenüber 6mal bei Markus, 5mal bei Matthäus und 5mal bei Lukas.
- 3) Vgl. Joh 4,9 und Joh 4,22b.
- 4) Vgl. Wendungen wie ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος in Joh 8,17; vgl. auch Joh 10,34; Joh. 7.19.22.
- 5) R.Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S.59; S.84 Anm.2 u.ö.
- 6) H.Kuhli, Art. 'Ιουδαϊσμός, EWNT II, Sp.479 (zur Beschreibung der Position R.Bultmanns).
- 7) Vgl. etwa S.Schulz, Johannes, S.137; E.Gräßer, Die Juden als Teufelssöhne, bes. S.81-83.
- 8) U.a. von K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus; W.Trilling, Gegner Jesu - Widersacher der Gemeinde - Repräsentanten der 'Welt'; J.Blank, Krisis, S.311. F.Hahn, "Die Juden".
- 9) Dies zeigt insbesondere der Begriff ἀποσυνάγωγος (Joh 9,22; Joh 12,42; Joh 16,2), denn ein Synagogausschluß wurde zur Zeit Jesu ja noch nicht praktiziert; vgl. K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus; W.Trilling, Gegner Jesu - Widersacher der Gemeinde - Repräsentanten der 'Welt', S.202; W.Schrage, Art. συναγωγή, ThWNT VII, S.798-850, bes. 845-850.
- 10) E.Gräßer, Die Juden als Teufelssöhne, S.70.
- 11) Vgl. dazu die Auslegung von Joh 15,19 (o.S.99f.).
- 12) In Joh 13,33.36 wird derselbe Sachverhalt noch einmal in ganz ähnlichen Worten im Blick auf die Jünger Jesu zur Sprache gebracht, dort freilich mit dem signifikanten Unterschied, daß Jesus zu Petrus (stellvertretend für den Jüngerkreis) in Joh 13,36 sagt: ὅπου ὑπάγω αὐὸ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον.
- 13) Gegen W.Bauer, Johannesevangelium, S.123; R.Bultmann, Johannes, S.265; R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.252f.; J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, zu Joh 8,21.24.
- 14) Dahinter steht der Gedanke, daß - so R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.251 - "der Selbstmord .. im Judentum als schwere Sünde [galt], die vom künftigen Äon ausschloß"; zu den rabbinischen Belegen vgl. H.Strack/P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament I, S.1027f. Auf einer anderen Ebene, was die 'Juden' freilich nicht zu erkennen vermögen, enthält diese bösertige Unterstellung

freilich eine tiefe Wahrheit: Jesu Botschaft wird sich auch an die Heiden (d.h. die Griechen) wenden, und er wird sein Leben hingeben für die Seinen. Es handelt sich hier (wie in Joh 7,35 und in Joh 11,50) um ein Beispiel für die tiefe und feinsinnige Ironie des Evangelisten; vgl. R.Bultmann, Johannes, S.264; gegen J.Becker, Johannes 1, S.293f.

- 15) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.221.
- 16) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.252.
- 17) Vgl. die Gegenüberstellung bei R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.221.
- 18) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.214f.
- 19) E.Gräber, Die anti-jüdische Polemik, S.61f. Wie E.Gräber im nächsten Satz allerdings schreiben kann: "Zwischen beiden Welten gibt es nur die Entscheidung", ist nicht einleuchtend.
- 20) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.254, erörtert diese umstrittene sprachliche Formulierung und nennt auch andere Auslegungsvorschläge.
- 21) F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.77.
- 22) Diese Abgrenzung wird vertreten von E.Gräber, R.Schnackenburg, R.Bergmeier.
- 23) Vgl. die Darstellung bei E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.72-74. Das Hauptproblem stellt die perfektische Wendung πιστευκότες Ἰουδαῖοι von Joh 8,31 dar. Darüber, wie verschiedene Ausleger mit dieser Schwierigkeit umzugehen versuchen, gibt D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.249f. Anm.37, einen guten Überblick; vgl. auch S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, S.415ff.
- 24) E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.73f.
- 25) Der Auffassung von E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.80, daß die Szene von Joh 8,37-47 historisch "ganz und gar unreal" ist, kann ich freilich nicht zustimmen.
- 26) Ein Anlaß zu einer literarkritischen Scheidung besteht jedoch nicht. Wenn man berücksichtigt, daß der Evangelist kein tatsächlich stattgefundenes Gespräch aufzeichnet, sondern die beiden naheliegenden jüdischen Antworten auf die Frage nach ihrem 'Vater' besprechen will, ist der Text in seiner vorliegenden Gestalt gut verständlich. Die umfangreiche Neuordnung des Textes, die R.Bultmann, Johannes, S.236ff., vorgenommen hat, wird von der Mehrzahl der Ausleger zu Recht zurückgewiesen; vgl. J.Blank, Krisis, S.231f. und E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.71 Anm.6.
- 27) Vgl. E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.75.
- 28) Verschiedentlich verdeutlichen andere Lesarten für Joh 8,38 den antithetischen Parallelismus durch die Hinzufügung von entsprechenden Possessivpronomen zu πατήρ; vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.282f. Anm.4. Nicht zutreffend ist m.E. die Interpretation von R.E.Brown, John I, S.356, der in Joh 8,38 unter πατήρ in beiden Fällen den göttlichen Vater und Joh 8,38b als "an imperative command" verstehen will.

- 29) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.283 Anm.2; F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §360,1.
- 30) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.283 Anm.2. Gegen J.H.Bernard, St.John II, S.310. R.E.Brown, John I, S.356f., hält an einer wörtlichen Übersetzung als 'mixed condition' fest, so daß sich ergibt: 'If you are ... you would be doing'.
- 31) E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.75.
- 32) E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.75.
- 33) F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.77 Anm.52.
- 34) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.224.
- 35) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.206 (zu Joh 8,40) kommentiert: "Demonstrat ab effectu, minime esse Abrahae filios ut iactabant, quia resistunt Deo".
- 36) E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.75f.
- 37) Dieser Sachverhalt sollte nicht in der Weise abgeschwächt oder dahingehend verdreht werden, daß - wie etwa J.Blank, Krisis, S.236, Joh 8,39 interpretiert - "die Tat, welche die Juden vorhaben, .. ihre 'geistliche' Abrahamskindschaft hinfällig [macht]", weil sie "in ihrem Tun .. ihren Vater [verleugnen]".
- 38) Die exakte Bedeutung dieses Satzes und vor allem der Wendung $\chi\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\nu$ ist umstritten. In intransitiver Verwendung begegnet $\chi\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ nur hier; in Joh 2,6 und in Joh 21,25 (dort transitiv) ist von einem räumlichen Fassungsvermögen die Rede.
W.Bauer, Johannesevangelium, S.125 bzw. Wörterbuch, Sp.1758f., versteht $\chi\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ hier im Sinne von 'vom Fleck kommen', 'von-statten gehen', 'Fortgang haben', 'Fortschritte machen'; zahlreiche Ausleger sind ihm hierin gefolgt. Wahrscheinlicher aber ist es m.E. (gerade auch im Blick auf den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung), das $\chi\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\nu \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ im Sinne des an anderen Stellen verwendeten $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ zu verstehen, also im Sinne von 'einen festen Ort finden', sich bleibend aufhalten in'.
- 39) Vgl. Y.Ibuki, Die Wahrheit, S.98.
- 40) J.Blank, Krisis, S.237.
- 41) Gegen J.Blank, Krisis, S.237.
- 42) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.285; er weist dabei auf Hosea hin.
- 43) J.Blank, Krisis, S.237; ebenso auch C.K.Barrett, St.John, S.348; E.C.Hoskyns, Fourth Gospel II, S.392.
- 44) So mit Recht auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.285.
- 45) Schon aus diesem Grund ist Joh 8,39d (trotz seiner grammatikalisch nicht ganz eindeutigen Formulierung) als Irrealis aufzufassen.
- 46) A.Wikenhauser, Johannes, S.180.
- 47) A.Wikenhauser, Johannes, S.180.
- 48) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.225. Zum jüdischen Gesandtenrecht vgl. vor allem die Untersuchung von J.-A.Bühner, Der Gesandte und sein Weg.

- 49) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.288.
- 50) Vgl. Joh 8,41a.
- 51) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.228.
- 52) J.Becker, Johannes 1, S.305; vgl. auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.288.
- 53) Vgl. E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.78; vgl. auch Joh 6,38ff. u.ö.
- 54) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.228.
- 55) Gegen E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.77.
- 56) Vgl. A.Wikenhauser, Johannes, S.181; R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.228.
- 57) J.Blank, Krisis, S.240.
- 58) Vgl. E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.76f.79; F. Hahn, Der Prozess Jesu, S.78 Anm.55; R.Bultmann, Johannes, S.241.
- 59) Einer solchen Erklärung neigt die Mehrzahl der Ausleger zu.
- 60) F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.78 Anm.55 (mit Verweis auf F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik, §268,2); vgl. auch R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.227.
- 61) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.227. R.Bultmann, Johannes, S.241, nimmt an, "daß ein aus dem Semitischen übersetzter Text vorliegt", in dem das τοῦ πατρὸς ursprünglich durch ein Possessivpronomen determiniert war.
- 62) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.227.
- 63) Vgl. R.Bultmann, Johannesevangelium, S.241; mit Recht ist R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.288, hier skeptisch.
- 64) N.A.Dahl, Der Erstgeborene des Satans und der Vater des Teufels, hier zitiert nach G.Reim, Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder, S.620; ein ähnlicher Gedanke findet sich auch schon bei J. Wellhausen.
- 65) Vgl. F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.78 Anm.55, der eine Modifikation dieser These vorschlägt.
- 66) Vor allem für das Motiv der Teufelskindschaft ist die mögliche religionsgeschichtliche bzw. traditionsgeschichtliche Herkunft eingehender untersucht worden, freilich ohne eindeutiges Ergebnis; eine direkte Berührung mit Qumran-Texten oder der Gnosis läßt sich nicht nachweisen; vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.289ff.; E. Gräber, Die Juden als Teufelssöhne, S.77 Anm.28.
- 67) J.Becker, Johannes 1, S.304.
- 68) Vgl. G.Reim, Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder, S.619.
- 69) Vgl. etwa S.Schulz, Johannes, S.137; G.Reim, Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder, S.623f.
- 70) E.Gräber, Die antijüdische Polemik, S.68.
- 71) Vgl. C.K.Barrett, St.John, S.348 (mit dem zutreffenden Hinweis auf Joh 12,39).

- 72) Vgl. Y.Ibuki, Die Wahrheit, S.99. Das gilt trotz der Tatsache, daß ἀκούειν hier mit Akkusativobjekt steht. Die Aussage wäre ja sonst sinnlos, denn an der akustischen Wahrnehmung bzw. Wahrnehmungsfähigkeit der 'Juden' wird ja nicht gezweifelt.
- 73) So etwa C.K.Barrett, St.John, S.348; W.Bauer, Johannes-evangelium, S.127; R.Bultmann, Johannes, S.239 Anm.7.
- 74) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.225; vgl. auch S.225f.
- 75) S.Schulz, Johannes, S.136f. Treffend formuliert auch Y. Ibuki, Die Wahrheit, S.99: "Das Wort als Geschehen erschließt eine Dimension, in der die Juden aber nicht stehen (= Nicht-Hören-Können). Deshalb haben sie auch kein Verständnis für die Rede Jesu. Mit anderen Worten heißt dieses, daß sie schon in einer anderen Dimension stehen, nämlich derjenigen des Wortes ihres Vaters". Vgl. auch J.Becker, Johannes 1, S.305; R.Schnäckenburg, Johannes-evangelium I, S.490 Anm.1.
- 76) Über die genaue Beziehung zwischen dem Nicht-Hören-Können und dem Nicht-Glauben gehen die Meinungen der Ausleger jedoch auseinander. R.Bultmann, Johannes, S.239, ist der Auffassung, "daß dieses Nichtverstehen [sc. des Wortes der Offenbarung] im Nichtglauben seinen Grund hat", wobei "der Unglaube die Ablehnung des Wortes Jesu ist". Zahlreiche Ausleger haben sich dieser Beurteilung angeschlossen. E. Gräßer, Die Juden als Teufelssöhne, S.78, hingegen scheint den Zusammenhang genau umgekehrt zu verstehen, wenn er schreibt: "Darum das οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμὸν als letzte Erklärung für den Unglauben". Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, daß es noch eine weitere Möglichkeit gibt, das Verhältnis zwischen Nicht-Hören und Nicht-Glauben zu beschreiben.
- 77) Vgl. J.Blank, Krisis, S.238; A.Wikenhauser, Johannes, S.180; J.Gnilka, Johannesevangelium, S.71.
- 78) J.Blank, Krisis, S.238.
- 79) J.Becker, Johannes 1, S.305.
- 80) S.Schulz, Johannes, S.137.
- 81) R.Bultmann, Johannes, S.244; ebenso auch R.E.Brown, John I, S.365; J.H.Bernard, St.John II, S.315.
- 82) S.Schulz, Johannes, S.138.
- 83) Das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ korrespondiert antithetisch mit dem εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου von Joh 8,44.
- 84) Schalom Ben-Chorin, Antijüdische Elemente, S.211.
- 85) J.Becker, Johannes 1, S.305.
- 86) Die gegenteilige Auffassung von R.Schnäckenburg, Johannes-evangelium II, S.288, und von F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.79, in ihrer in vielen Punkten sonst sehr schönen Auslegung von Joh 8,37-47 halte ich nicht für überzeugend.
- 87) R.Bultmann, Johannes, S.346; vgl. C.H.Dodd, The Interpretation, S.378; J.Schneider, Johannes, S.234; C.K.Barrett, St.John, S.429.

- 88) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.513; IV, S.144.
- 89) Vgl. J.Becker, Johannes 2. S.413.
- 90) Vgl. J.H.Bernard, St.John II, S.445.449.
- 91) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.346ff.; S.262ff.
- 92) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.514.
- 93) Vgl. dazu auch C.K.Barrett, St.John, S.429.
- 94) J.Blank, Krisis, S.298.
- 95) Das ergibt sich aus dem Kontext; Vgl. J.Blank, Krisis, S.298; F.Hahn, der Prozess Jesu, S.82 Anm.72.
- 96) Das wird besonders hervorgehoben von R.Bultmann, Johannes, S.346, und von J.Schneider, Johannes, S.235.
- 97) So etwa Joh 10,37f. und Joh 14,11; vgl. hierzu D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.176. Zu der Bedeutung und Funktion der 'Zeichen' im Johannesevangelium vgl. besonders W.Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium; R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.344-356 (Exkurs: Die johanneischen 'Zeichen'); W.Wilkens, Zeichen und Werke.
- 98) Genannt werden häufig Joh 4,48 und Joh 6,30. Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.176ff. Für Joh 4,48 lehnt W.Bittner, Jesu Zeichen; S.122ff.128ff., allerdings die weithin vertretene Auffassung ab, daß hier ein Tadel des Wunderglaubens vorliege.
- 99) J.Blank, Krisis, S.298. Er nimmt dabei zustimmend R.Bultmann, Johannes, S.346, auf. Nicht ganz von der Hand zu weisen ist auch die Erklärung, die R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.516, gibt: "Vielleicht will er [sc. der Evangelist], um das Rätsel des Unglaubens zu unterstreichen, nur auf diese äußerlich am meisten beeindruckenden Dinge hinweisen: Sogar sie vermochten keinen Glauben hervorzurufen". Ebenso auch A.Wikenhauser, Johannes, S.238.
- 100) So R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.516; vgl. auch J.Becker, Johannes 2, S.409.
- 101) So die Mehrzahl der Ausleger, etwa B.F.Westcott, St.John, S.184; J.H.Bernard, St.John II, S.449; in der Regel wird dabei auf Joh 20,30 verwiesen.
- 102) Einschließlich des κύριε, mit dem die LXX über den masoretischen Text (MT) hinausgeht. Vgl. zu dem Schriftzitat vor allem R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.516; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.82-85.
- 103) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.516; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.85.
- 104) F.Hahn, der Prozess Jesu, S.83.
- 105) Gegen A.Wikenhauser, Johannes, S.238f.; A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, S.274.
- 106) Vgl. J.H.Bernard, St.John II, S.450 (und die dort angegebenen Belege); S.Schulz, Johannes, S.169; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.85 Anm.1.
- 107) Vgl. A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, S.274; F.Hahn,

Der Prozess Jesu, S.83 Anm.75. Ähnlich auch B.F.Westcott, St.John, S.184; J.H.Bernard, St.John II, S.450; C.K.Barrett, St.John, S.431; R.E.Brown, John I, S.485; A.Wikenhauser, Johannes, S.239; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.239.

Anders dagegen R.Bultmann, Johannes, S.347 Anm.1.

- 108) J.Becker, Johannes 2, S.412; er sieht hier eine Erfüllung von Joh 1,11f. vorliegen.
In ganz ähnlichem Sinn wie Johannes verwendet auch Paulus die erste Zeile von Jes 53,1 in Röm 10,16; Jes 53,1 wird im Neuen Testament sonst nicht mehr zitiert.
- 109) Deshalb muß die Einleitung des Zitats in Joh 12,38 freilich noch nicht ungewöhnlich sein; relativ ähnlich sind die Einleitungswendungen in Joh 15,25 und in Joh 18,9.22 (dort Selbstzitat).
- 110) Vgl. F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.83. Dahinter steht die johanneische Auffassung, daß die Schrift von Jesus zeugt, vgl. Joh 1,45; Joh 5,39.46 u.ö.
- 111) Vgl. J.H.Bernard, St.John II, S.449; C.K.Barrett, St.John, S.430f.; R.E.Brown, John I, S.483; A.Wikenhauser, Johannes, S.238.
- 112) S.Schulz, Johannes, S.169. Augustin, In Ioannis Evangelium, Tract. LIII, wehrt sich vehement gegen eine solche Deutung und betont, daß Gott in seinem unfehlbaren Vorauswissen den Unglauben der 'Juden' nur vorausgesagt habe (durch den Propheten Jesaja), ihn aber nicht verursachte. Dagegen wendet sich mit Recht J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.297 (zu Joh 12,39): "Sed notandum, simplicem nudamque Dei praescientiam rerum causam non esse. ... Neque enim Deus quid e coelo speculetur facturos esse homines, sed quia ipse facturus sit pronuntiat".
- 113) Vgl. J.H.Bernard, St.John II, S.450; C.K.Barrett, St.John, S.431.
- 114) Vgl. R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.228.
- 115) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.517.
- 116) Vgl. J.Chrysostomus, Hom.LXVIII,2 (PG 59,376); hierauf weist W.Bauer, Johannesevangelium, S.165.
- 117) Augustin, In Ioannis Evangelium, Tract.LIII,6 (Sp.2203).
- 118) Vgl. A.Augustinović. Critica "Determinismi" Johannei, S. 188-190 (nach D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.195/S.253 Anm.73).
- 119) L.Morris, John, S.604 (der Verweis auf A.Plummer in Anm.1); vgl. auch E.C.Hoskyns, Fourth Gospel II, S.503.
- 120) R.E.Brown, John I, S.484ff.
- 121) So mit Recht D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.196.
- 122) J.Schneider, Johannes, S.235.
- 123) Vgl. E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.85. R.E.Brown, John I, S.486, erwägt außerdem einen Einfluß von Dtn 29,3-4.
- 124) Vgl. Mt 13,14f.; Mk 4,12; Act 28,26f.; auch Luk 8,10; Röm 11,8.

- 125) S.Schulz, Johannes, S.169f.; vgl. auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.345f.; J.H.Bernard, St.John II, S.45of.
- 126) Möglicherweise liegt den beiden Zitaten eine Stichwort-assoziatio n zugrunde, nämlich durch das Stichwort ὄκοή das unmittelbar vor dem von Johannes in Joh 12,4o zitierten Satz in Jes 6,9 begegnet.
- 127) Es handelt sich gena ugenommen nur um diesen Vers, auch wenn der Evangelist wohl den ganzen Verstockungsauftrag vor Augen hat.
- 128) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.145.
- 129) Die Texte sind übersichtlich zusammengestellt bei E.D. Freed, Old Testament Quotations, S.82f.
- 130) Einen Überblick über die verschiedenen Positionen, die hier nicht im einzelnen genannt werden können, gibt E.D. Freed, Old Testament Quotations, S.85f.; vgl. auch R. Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.145.
- 131) So zutreffend R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S. 146; gegen J.Schneider, Johannes, S.235.
- 132) Vgl. R.Bultmann, Johannes, S.346 (mit Anm.4); J.Becker, Johannes 2, S.4o8.
- 133) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.144 Anm.1; J.Blank, Krisis, S.298 Anm.3; R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.229f.
- 134) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.518.
- 135) Besonders detaillierte Textvergleiche finden sich bei R. Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.518 bzw IV, S.146; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.85f.
- 136) C.F.Burney, The Aramaic Origin, weist allerdings darauf hin, daß der hebräische Text bei anderer Vokalisation auch perfektisch gelesen werden kann; vgl. hierzu E.D. Freed, Old Testament Quotations, S.85, und R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.519.
Das Passiv ἐπαχύνθη in der LXX ist wohl als passivum divinum zu verstehen; vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.519.
- 137) F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.83.
- 138) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.342; E.C. Hoskyns, Fourth Gospel II, S.5o2; C.K.Barrett, St.John, S.431.
- 139) S.Schulz, Johannes, S.169; ebenso auch D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.195; R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.519.
- 140) Vgl. J.M.Lieu, Blindness, S.86.
- 141) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.519 Anm.3.
- 142) Vgl. J.Painter, Eschatological Faith, S.46; J.Blank, Krisis, S.3o1ff.
- 143) J.Blank, Krisis, S.3o2.
- 144) Vgl. J.Blank, Krisis, S.3o3.

- 145) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.229; vgl. auch die Zurückweisung bei R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.519; F.Hahn, Der Prozess Jesu, S.83; J.Becker, Johannes 2, S.41of.
- 146) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.148.
- 147) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.148.
- 148) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.149; vgl. II, S.518.
- 149) Vgl. J.M.Lieu, Blindness, S.85, aber gegen Anm.22 (S.93); ebenfalls gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.149.
Umgekehrt wäre natürlich auch denkbar, daß der Evangelist nach Joh 12,38 und angesichts der deutlichen Aussage in Joh 8,43 auf die Wiederholung des Gedankens des Verhärtens der Ohren verzichten zu können meinte - aber ist das ein ausreichendes Argument?
- 150) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.150, der darauf verweist, daß der Evangelist "bekanntlich allgemein den Komposita abgeneigt [ist]"; vgl. auch II, S.518.
- 151) So etwa gleich anschließend in Joh 12,42. Vgl. hierzu J. H.Bernard, St.John II, S.450; R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.518 Anm.2; E.D.Freed, Old Testament Quotations, S.88 Anm.2 (mit dem einschränkenden Hinweis auf Joh 7,26).
- 152) In Joh 11,49-52.
- 153) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.150; vgl. auch II, S.519.
- 154) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.519; ebenso auch zahlreiche andere Ausleger.
Augustin, In Ioannis Evangelium, Tract.LIIII,11, hingegen trennt das καὶ ἴασσμαι αὐτούς von dem ἵνα μή κτλ. und gelangt zu einer heilsgeschichtlichen Deutung. Auch J.Schneider, Johannes, S.236, sieht in den letzten Worten des Zitats eine Verheißung.
J.Blank, Krisis, S.301ff., ist durch seine Auslegung, daß der Teufel das Subjekt von Joh 12,40a ist (s.o.) praktisch dazu gezwungen, das καὶ ἴασσμαι αὐτούς aus dem ἵνα μή - Satz herauszunehmen.
- 155) Vgl. etwa W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.118; L.Morris, John, S.604.
- 156) J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.297 (zu Joh 12,39).
- 157) J.Blank, Krisis, S.304.
- 158) Dies steht m.E. auch hinter den Aussagen, daß Jesus nicht in die 'Welt' gekommen ist um zu richten, da der Nicht-Glaubende bereits gerichtet ist; vgl. Joh 3,18; Joh 12,47f.
- 159) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.150; vgl auch II, S.52of.; ebenso J.H.Bernard, St.John II, S.452; A.Wikenhauser, Johannes, S.239.
Damit ist an dem johanneischen Gedanken festgehalten, daß niemand außer dem Sohn jemals den Vater gesehen hat; vgl. Joh 1,18; Joh 6,46.
Indem dem Propheten Jesaia nach Joh 12,41 gewährt worden

war, die Herrlichkeit Jesu Christi (des Präexistenten) zu schauen, ist er damit für Johannes ebenfalls ein an Jesus Glaubender.

- 160) H.Strathmann, Johannes, S.192
- 161) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.151.
- 162) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231.
- 163) Gegen R.Bultmann, Johannes, S.347; E.C.Hoskyns, The Fourth Gospel II, S.502f.; R.E.Brown, John I, S.385.
- 164) So spricht etwa J.Blank, Krisis, S.305, davon, daß hier "die harte Verstockungsaussage eine gewisse Milderung erfährt". Ähnlich auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.521; C.K.Barrett, St.John, S.431.
- 165) Das müssen dann auch die in Anm.164 genannten Ausleger einräumen.
- 166) R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.379.
οἱ ἄρχοντες bei Johannes noch in Joh 7,26.48 sowie ὁ ἄρχων in Joh 3,1 (Nikodemus).
- 167) Vgl. W.Bauer, Johannesevangelium, S.166; R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.521.
- 168) W.Bauer, Johannesevangelium, S.166; ebenso R.Bultmann, Johannes, S.347.
- 169) Das geht auch aus Joh 7,45ff. hervor. Ist dort vorausgesetzt, daß keiner der ἄρχοντες an Jesus glaubte, so muß dies nicht in Widerspruch zu Joh 12,42a stehen; vgl. R.E. Brown, John I, S.487.
- 170) Letzteres wird erwogen von J.Becker, Johannes 2, S.412, und von R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.521.
- 171) K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, S.49.
- 172) Vgl. K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, S.59; zu den Folgen des Synagogenausschlusses vgl. außerdem R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.317; H.L.Strack/P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament IV,1, S.293-333; W.Schrage, Art. συναγωγή, ThWNT VII, S.845-850.
- 173) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.522.
- 174) Vgl. Joh 9,34.
- 175) J.Becker, Johannes 2, S.412. Ähnlich auch J.Schneider, Johannes, S.236; B.F.Westcott, St.John, S.186.
Darauf weist auch, daß es sich im Johannes-Evangelium in der Regel dort, wo von den πολλοί das Glauben ausgesagt ist, nicht um wirkliches Glauben handelt, sondern um einen Scheinglauben (diesen Hinweis verdanke ich Prof.O.Hofius); vgl. auch J.Painter, Eschatological Faith, S.47f., dessen Interpretation des johanneischen Glaubensbegriffes ich ansonsten jedoch nicht zustimme.
- 176) Der Evangelist macht hier eine grundsätzliche Aussage; zu Nikodemus s.o.S. 94f.
- 177) R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.231.

Anmerkungen zum VI.Hauptteil

- 1) R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.329.
- 2) Vgl. Joh 8,21.24; Joh 9,41; Joh 16,9-11.
- 3) Vgl. Joh 1,5.9-11. Vgl. W.Wilkens, Zeichen und Werke, S.117.
- 4) Das gilt m.E. ganz grundsätzlich. Ich stimme hier D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.175, zu mit dem Vorbehalt, das dies nicht nur für moralisches Unvermögen (moral inability) zutreffen muß.
- 5) Vgl. Joh 1,29; zum Verständnis dieses Verses s.u.S. 177.
- 6) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.165.
- 7) So richtig R.Bergmeier, Glaube als Gabe, S.248 Anm.217; S.268 Anm.53o. Beachtenswert ist R.Bergmeiers kritische Auseinandersetzung mit R.Schnackenburg.
- 8) Gegen D.A.Carson.
- 9) Gegen R.Schnackenburg.
- 10) Gegen C.K.Barrett.
- 11) Vgl. Joh 3,36; Joh 9,41.
- 12) So richtig J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, Sp.297 (zu Joh 12,39).
Die Souveränität Gottes in seinem Ratschluß wird m.E. auch in dem rätselhaften Logion Joh 9,39 zum Ausdruck gebracht.
- 13) Das wird immer wieder mit Recht betont. Jedes Dasein ist mit irgendwelcher Verantwortlichkeit verbunden.
- 14) K.Barth, Kirchliche Dogmatik II,2, S.713.
- 15) vgl. Joh 13,34f.; Joh 15,12.
- 16) Je zweimal begegnet die das Adjektiv ἐλεύθερος und das Verb ἐλευθεροῦν. Das Substantiv ἡ ἐλευθερία findet sich im Johannes-Evangelium nicht.
- 17) Darauf wurde bereits an anderer Stelle hingewiesen, s.o.S.132f.
- 18) Vgl. Joh 14,6 und Joh 16,13.
- 19) Vgl. die Wendung ὁ δούλος τῆς ἀμαρτίας in Joh 8,34.
- 20) J.Blank, Krisis, S.232. 'Freiheit' hat damit den Charakter eines Heilsbegriffs.
- 21) Vgl. D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.158, der dieses Zusammenspiel von Freiheit und Prädestination besonders bei Jesus selbst zum Ausdruck kommen sieht.
- 22) W.Pannenberg, Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, S.255; er macht hier sehr schön auf das "Ineinander von Freiheit und Gebundenheit" aufmerksam.
- 23) K.Barth, Kirchliche Dogmatik I,2, S.386.
- 24) Y.Ibuki, Die Wahrheit, S.9o.

Anmerkungen zum VII. Hauptteil

- 1) Vgl. R.Schnackenburg, Johannesevangelium II, S.228.
- 2) Das $\delta\iota'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ bezieht sich auf den Täufer, nicht auf das Licht; vgl. C.K.Barrett, St.John, S.160.
- 3) Der Bezug der Wendung $\acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron\nu\varsigma$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ ist umstritten; in diesem Zusammenhang kann freilich auf eine eingehendere Erörterung verzichtet werden. Vgl. hierzu O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus, S.8ff., der die Wendung auf das vorausgehende $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ bezieht und sie mit 'ins Dasein treten' übersetzt; anders entscheidet sich R.Schnackenburg, Johannesevangelium I. S.230f.
- 4) Mit $\omicron\iota$ $\acute{\iota}\delta\omicron\iota$ sind hier, anders als in Joh 13,1, nicht die zu Jesus gehörenden Menschen (im Sinne der Heilsteilhabe) gemeint; vgl. hierzu O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus, S.22 Anm.119 (von S.21).
- 5) O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus, S.22f. (das Zitat stammt von K.Barth, Johannes-Evangelium, S.232).
- 6) Siehe oben S.52ff.(zur Auslegung von Joh 6,44-47).
- 7) Vgl. E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.131 Anm.15. Gegen J. Blank, Krisis, S.289ff.
- 8) Gegen R.Bultmann, Johannes, S.331.
- 9) Der übertreibende Sprachgebrauch wird verschiedentlich konstatiert, vgl. etwa C.K.Barrett, St.John, S.222; R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.452 und II, S.474.
- 10) Vgl. A.Lindemann, Gemeinde und Welt, S.159 Anm.151.
- 11) Vgl. Joh 17,8. Vgl. B.F.Westcott, St.John, S.247. Auch in Joh 6,69 stehen $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ und $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ in paralleler Stellung. Aus diesem Grund scheidet auch die Auslegung von J. Becker, Johannes 2, S.526.
- 12) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.218.
- 13) A.Lindemann, Gemeinde und Welt, S.160f.
- 14) A.Lindemann, Gemeinde und Welt, S.159 Anm.155 u.ö. Vgl. auch T.Onuki, Gemeinde und Welt, S.179; R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.218.
- 15) Das muß auch A.Lindemann, Gemeinde und Welt, S.160, einräumen. Auch hier schreibt der Evangelist (wie in Joh 17 insgesamt) aus nachösterlicher Perspektive.
- 16) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.100.
- 17) R.Schnackenburg, Johannesevangelium III, S.100, weist auf die besondere Nähe von Joh 14,31 zu Joh 8,28 hin; dort ist freilich nicht eindeutig feststellbar, an wen Jesus sich wendet. Joh 10,37f. ist dagegen ohne Zweifel an die ungläubigen 'Juden' gerichtet; freilich sind die dort formulierten Aussagen aus einer Reihe von Gründen höchst rätselhaft, und die Kommentatoren lassen in ihren Auslegungen dieser Stelle nur mehr oder weniger offen ihre Ratlosigkeit erkennen.
Von einem $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ aller spricht schließlich auch Joh 13,35; doch ist $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ hier wohl kaum in einem gefüllten Sinn gemeint, es geht nicht um Glaubenserkenntnis.

- 18) Nur sie sind die Seinen und damit zugleich die Seinen des Vaters, wie der folgende Vers Joh 17,10 verdeutlicht.
- 19) Man hat dabei wohl an jene ἄλλα πρόβατα von Joh 10,16 bzw. an die τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διευκυριτισμένα von Joh 11,52 zu denken.
- 20) R.Bultmann, Johannes, S.394.
- 21) D.a.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, S.187f.
- 22) Vgl. Joh 9,41 und Joh 8,21.24. Es sei hier nebenbei erwähnt, daß bei Johannes der Gedanke des Hinwegnehmens bzw. Tilgens der Sünden durch Tod und Auferstehung Jesu Christi nicht besonders hervortritt. Mit Recht bemerkt R.Bultmann, Theologie, S.406: "Die gemein-christliche Deutung des Todes Jesu als des Sühnopfers für die Sünden ... bestimmt also die johanneische Anschauung nicht". Die johanneische Soteriologie setzt andere Akzente, und man sollte das Johannes-Evangelium nicht von den synoptischen Evangelien her zu lesen versuchen.
- 23) Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.426, der von einem 'universalen Heilswillen Gottes' spricht.
- 24) Für einen qualitativen κόσμος-Begriff spricht auch Joh 3,18 bzw. Joh 12,46ff., wo davon die Rede ist, daß der Nicht-Glaubende in der 'Welt' bereits gerichtet ist.
- 25) R.Schnackenburg, Johannesevangelium IV, S.62. Es ist jedoch zweifelhaft, ob er aus dieser richtigen Erkenntnis auch die richtigen Konsequenzen zieht.
- 26) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.130. Vgl. auch S.Schulz, Johannes, S.78.
- 27) So richtig E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.130.
- 28) Auf die vielfältigen mit diesem Vers(teil) verbundenen Schwierigkeiten kann hier nicht eingegangen werden.
- 29) So J.Blank, Krisis, S.87f.; vgl. auch T.Onuki, Gemeinde und Welt, S.180.
- 30) Vgl. J.Blank, Krisis, S.86. Ähnlich auch R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.424.
- 31) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.124.
- 32) So etwa von J.Becker, R.Bultmann, S.Schulz (jeweils zur Stelle). Dagegen R.Schnackenburg, C.K.Barrett, R.E.Brown (in den Kommentaren jeweils zur Stelle); F.Hahn, "Das Heil kommt von den Juden", S.75f.82; H.Thyen, Das Heil kommt von den Juden, S.169.
- 33) Vgl. F.Hahn, "Das Heil kommt von den Juden", S.82; seiner Auslegung kann ich jedoch insgesamt nur zum Teil zustimmen.
- 34) F.Hahn, "Das Heil kommt von den Juden", S.74.
- 35) So richtig J.Becker, Johannes 1, S.175 (vgl. S.175f.). Gegen R.Schnackenburg, Johannesevangelium I, S.470.
- 36) Für Joh 17,20f. tut dies J.Becker, Johannes 2, S.515, und führt eine Reihe von Argumenten an; es ist m.E. jedoch zweifelhaft, ob sie für eine Ausscheidung des Verses wirklich ausreichen. Außerdem bleibt ja das Problem für Joh 17, 23 in unveränderter Weise bestehen.

- 37) E.Käsemann, Jesu letzter Wille, S.130; er schließt sich hierin C.K.Barrett, St.John, S.512f., an.
- 38) H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil?, S.190f. Vgl. auch D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility, der freilich den Aspekt der menschlichen Verantwortlichkeit sehr viel stärker betont.

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

Das Literaturverzeichnis beschränkt sich auf diejenige Literatur, die in Form von wörtlichen Zitaten oder direkten Verweisen unmittelbar in die Arbeit aufgenommen wurde.

Abkürzungen, soweit verwendet, richten sich nach dem von S. Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (Berlin/New York 1976).

A. Textausgaben

Biblia Hebraica, hrsg.v. R.Kittel, Stuttgart 1957 (10.Auflage).

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg.v. K.Elliger/W.Rudolph, Stuttgart

Novum Testamentum Graece, hrsg.v. E.Nestle/K.Aland, Stuttgart 1979 (26.Auflage).

Septuaginta, hrsg.v. A.Rahlfs (2 Bände), Stuttgart 1935/1982.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatem Versionem, hrsg.v. R.Weber (2 Bände), Stuttgart 1972 (2.Auflage).

B. Hilfsmittel

a) Lexika

W.Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1975 (Nachdruck der 5.Auflage von 1958).

L.Köhler/W.Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953.

L.Köhler/W.Baumgartner, Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958.

H.G.Liddell/R.Scott, A Greek-English Lexicon. A new edition revised and augmented throughout by H.S.Jones/R.McKenzie, Oxford 1925 (Band I) und 1940 (Band II).

b) Konkordanzen

E.Hatch/H.A.Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (2 Bände), Oxford 1897.

- G.Lisowsky/L.Rost, Concordantiae Veteris Testamenti Hebraicae atque Aramaicae, Stuttgart 1958.
- S.Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae (2 Bände), Graz 1955 (2.Auflage).
- W.F.Moulton/A.S.Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1963 (4.Auflage).
- Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, hrsg. v. K.Aland (3 Bände), Berlin/New York 1983.
- c) Grammatiken
- E.Abbott, Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three, London 1905.
- E.Abbott, Johannine Grammar, London 1906.
- F.Blass/A.Debrunner/F.Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1979 (15.Auflage).
- L.Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, Tübingen 1925 (2.Auflage).
- C. Kommentare
- A.Augustin, In Ioannis Evangelium, in: Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia (post Lovaniensum Theologorum Recensionem), editio Parisina altera, emendata et aucta, tomus tertius, Paris 1837, Sp.1677-2474.
- C.K.Barrett, The Gospel according to St.John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1978 (2. Auflage).
- K.Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Joh 1 - 8), in: K.Barth Gesamtausgabe II (Akademische Werke 1925/26), hrsg.v. W.Fürst, Zürich 1976.
- W.Bauer, Das Johannesevangelium (HNT Band 6), Tübingen 1933 (3.Auflage).
- J.Becker, Das Evangelium nach Johannes (ÖTK Band 4,1.2), Gütersloh/Würzburg 1979 (1.Band) und 1981 (2.Band).
- J.H.Bernard, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St.John (ICC, 2 Bände), hrsg.v. A.H. McNeile, Edinburgh 1928.

- R.E.Brown, The Gospel according to John (AncB Band 29 und 29A), London 1984 (Nachdruck der 1.Auflage 1966 (Band I) und 1970 (Band II)).
- R.Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK Band 2), Göttingen 1985 (20.Auflage, 11.Auflage dieser Fassung).
- J.Calvin, Commentarius in Evangelium Ioannis, in: Corpus Reformatorum Band LXXV, Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia Band XLVII, hrsg.v. G.Baum/E.Cunitz/E.Reuss, Braunschweig 1892.
- J.Calvin, Auslegung des Johannes-Evangeliums, übersetzt von M. Tresebius/H.Chr.Petersen, in: J.Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift Band 14, hrsg.v. O.Weber u.a., Neukirchen 1964.
- C.H.Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1965.
- J.Gnilka, Johannesevangelium (Die Neue Echter Bibel Band 4), Würzburg 1985 (2.unveränderte Auflage).
- E.Haenchen, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U.Busse, Tübingen 1980.
- E.C.Hoskyns, The Fourth Gospel (2 Bände), hrsg.v. F.N.Davey, London 1954 (2.Auflage).
- R.H.Lightfoot, St.John's Gospel. A Commentary, hrsg.v. E.F. Evans, London 1956/Oxford 1957.1960.
- B.Lindars, The Gospel of John (NCeB Commentary), Grand Rapids/London 1972.
- J.Marsh, The Gospel of Saint John (PGC), London 1968.
- L.Morris, The Gospel according to John (New London Commentaries), London 1971.
- H.Odeberg, The Fourth Gospel. Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World, Uppsala/Stockholm 1929.
- A.Schlatter, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium, Stuttgart 1930/1948/1960.
- R.Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK Band IV,1-4), Freiburg/Basel/Wien 1965 (Teil I), 1971 (Teil II), 1979 (Teil III), 1984 (Teil IV, Ergänzungsband).

- J.Schneider, Das Evangelium nach Johannes (ThHK Sonderband), hrsg.v. E.Fascher, Berlin 1976 (2.Auflage).
- S.Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 1983 (15.Auflage, 4.Auflage dieser Fassung).
- H.L.Strack/P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (4 Bände), München 1926.1956.
- H.Strathmann, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 1951 (6.Auflage).
- B.F.Westcott, The Gospel according to St.John. The Authorized Version with Introduction and Notes, London 1902.
- A.Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT Band 4), Regensburg 1961 (3.Auflage).
-
- D. Sekundärliteratur (Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel)
- C.K.Barrett, The Dialectical Theology of St.John, in: C.K.Barrett, New Testament Essays, London 1972, S.49-69.
- K.Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Band I,2 (Die Lehre vom Wort Gottes), Zürich 1948 (4.Auflage); Band II,2 (Die Lehre von Gott), Zürich 1948 (3.Auflage); Band IV,3 (Die Lehre von der Versöhnung), Zürich 1959.
- P.G.Baum, Die Juden und das Evangelium. Eine Überprüfung des Neuen Testaments, aus dem Englischen übersetzt von E.Strakosch, Einsiedeln 1963.
- G.Baumbach, Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium, in: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie XIV. Jahrgang (neue Folge) 1972, Heft 2, S.121-136.
- J.Behm, Art. παράκλητος, in: ThWNT Band V, hrsg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1954, S.798-812.
- Schalom Ben-Chorin, Antijüdische Elemente im Neuen Testament, in: EvTh 40.Jahrgang, München 1980, S.203-214.
- R.Bergmeier, Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium, BWANT Band 112, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980.
- O.Betz, Art. φωνή κτλ., in: ThWNT Band IX, hrsg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1973, S.272-302.

- J.N.Birdsall, John X.29, in: JThS 11.Jahrgang, Oxford 1960, S.343-344.
- E.F.Bishop, The Door and the Sheep, in: ET 71.Jahrgang, Edinburgh 1959/60, S.307-309.
- W.J.Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium, WUNT 2.Reihe Band 26, Tübingen 1987.
- J.Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964.
- O.Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965.
- R.Borig, Der wahre Weinstock, Untersuchungen zu Joh 15,1-10, StANT Band 16, München 1967.
- G.Bornkamm, Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium, in: ZNW 47.Jahrgang, Berlin 1956, S.161-169.
- G.Bornkamm, Der Paraklet im Johannes-Evangelium, in: G.Bornkamm, Geschichte und Glaube (I). Gesammelte Aufsätze Band III, BEvTh Band 48, München 1968, S.68-89.
- F.-M.Braun, La foi selon Saint Jean, in: RThom 77.Jahrgang (T.LXIX No 3), 1969, S.357-377.
- R.E.Brown, The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times, London 1979.
- J.A.Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4.Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, WUNT 2.Reihe Band 2, Tübingen 1977.
- R.Bultmann/G.Bertram/G.v.Rad, Art. ζῶω, ζωή κτλ., in: ThWNT Band II, hrsg.v. G.Kittel, Stuttgart 1935/1957, S.833-877.
- R.Bultmann/A.Weiser, Art. πιστεύω κτλ., in: ThWNT Band VI, hrsg. v. G.Friedrich, Stuttgart 1958, S.174-230.
- R.Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1980 (8. durchgesehene und um Vorwort und Nachträge erweiterte Auflage, hrsg.v. O.Merk).
- C.F.Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922.
- D.A.Carson, Divine Sovereignty and Human Responsibility. Biblical Perspectives in Tension, London 1981.

- J.H.Charlesworth, A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13 - 4:26 and the "Dualism" contained in the Gospel of John, in: John and Qumran, hrsg.v. J.H.Charlesworth, London 1972, S.76-106.
- A.Corell, Consummatum Est. Eschatology and Church in the Gospel of St.John, London 1958.
- N.A.Dahl, Der Erstgeborene des Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7,1 und Joh 8,44), in: Apophoreta (Festschrift für E.Haenchen), BZNW Band 30, Berlin 1964, S.70-84.
- N.A.Dahl, The Johannine Church and History, in: Current Issues in New Testament Interpretation (Festschrift für O.A.Piper), New York 1962, S.124-142.
- Chr.Dietzfelbinger, Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt, in: EvTh 40.Jahrgang, München 1980, S.420-436.
- Chr.Dietzfelbinger, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, in: ZThK 82.Jahrgang, Tübingen 1985, S.389-408.
- J.D.G.Dunn, Baptism in the Holy Spirit. A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism today, London 1970.
- J.D.G.Dunn, Let John be John. A Gospel for its Time, in: Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübingen Symposium 1982, hrsg.v. P.Stuhlmacher, WUNT 2.Reihe Band 28, Tübingen 1983, S.309-339.
- W.Foerster, Art. ἀρχαῖω, ἀρχαγγέλος, in: ThWNT Band I, hrsg.v. G. Kittel, Stuttgart 1933/1957, S.471-474.
- E.D.Freed, Old Testament Quotations in the Gospel of John, NT.S Band XI, Leiden 1965
- H.Gollwitzer, Außer Christus kein Heil? (Joh 14,6), in: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, hrsg.v. W.P.Eckert/N.P.Levinson/M.Stöhr, Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, München 1967, S.171-194.
- H.Gollwitzer, Predigtmeditation zu Joh 1,43-51. 2.Sonntag nach dem Christfest, in: Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten Band 3, hrsg.v. W.Jens, Stuttgart 1980 (3.Auflage), S.41-44.

- E.Gräber, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, in: E.Gräber, Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, Gütersloh 1973, S.50-69.
- E.Gräber, Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37-43, in: E. Gräber, Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, Gütersloh 1973, S.70-83.
- W.Gutbrod, Art. 'Ισραήλ, 'Ιουδαϊσμός κτλ., in: ThWNT Band III, hrsg. v. G.Kittel, Stuttgart 1938, S.370-394.
- K.Haacker, Jesus und die Kirche nach Johannes, in: ThZ 29. Jahrgang (3), Basel Mai/Juni 1973, S.179-201.
- K.Haacker, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie, Stuttgart 1972.
- F.Hahn, "Das Heil kommt von den Juden". Erwägungen zu Joh 4,22b, in: Wort und Geistlichkeit (Festschrift für E.L.Rapp), Meisenheim 1976, S.67-84.
- F.Hahn, Die Hirtenrede in Joh 10, in: Theologia crucis - signum crucis (Festschrift für E.Dinkler), hrsg.v. C.Andresen, Tübingen 1979, S.185-200.
- F.Hahn, "Die Juden" im Johannesevangelium, in: Kontinuität und Einheit (Festschrift für F.Mußner), hrsg.v. P.G.Müller/W.Stenger, Freiburg/Basel/Wien 1981, S.430-438.
- F.Hahn, Die Jüngerberufung Joh 1,35-51, in: Neues Testament und Kirche (Festschrift für R.Schnackenburg), hrsg.v. J.Gnilka, Freiburg/Basel/Wien 1974, S.172-190.
- F.Hahn, Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, in: EKK.Vorarbeiten 2, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen 1970, S.23-96.
- F.Hahn, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: Neues Testament und Geschichte (Festschrift für O.Cullmann), hrsg. v. H.v.Baltensweiler/B.Reicke, Zürich/Tübingen 1972, S.125-141.
- F.Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WMANT Band 13, Neukirchen 1963.
- F.Hauck, Art. μένω κτλ., in: ThWNT Band IV, hrsg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1942, S.578-593.
- J.Heise, Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften, Tübingen 1967.
- O.Hofius, Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37, in: Theologische Beiträge 8.Jahrgang, Wuppertal 1977, S.24-29.

- O.Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwähnungen zu Römer 9-11, in: ZThK 83.Jahrgang, Tübingen 1986, S.297-324.
- O.Hofius, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16; 11,51f.), in: ZNW 58.Jahrgang, Berlin 1967, S.289-291.
- O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18, in: ZNW 78.Jahrgang, Berlin/New York 1987, S.1-25
- Y.Ibuki, Die Wahrheit im Johannesevangelium, BBB Band 39, Bonn 1972.
- J.Jeremias, Art. ποιμήν κτλ., in: ThWNT Band VI, hrsg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1959, S.484-501.
- E.Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Stuttgart 1980 (4.Auflage).
- O.Kiefer, Die Hirtenrede, SBS Band 23, Stuttgart 1967.
- H.Kuhli, Art. Ἰουδαῖος, in: EWNT Band II, hrsg.v. H.Balz/G.Schneider, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, Sp.372-482.
- K.G.Kuhn, Das Problem der Mission in der Urchristenheit, in: EMZ 11.Jahrgang, 1954, S.161-168.
- M.Lattke, Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von "agape", "agapan" und "filein" im Johannes-Evangelium, StANT Band 41, München 1975.
- J.M.Lieu, Blindness in the Johannine Tradition, NTS 34.Jahrgang, Cambridge 1988, S.83-95.
- A.Lindemann, Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium, in: Kirche (Festschrift für G.Bornkamm), hrsg.v. D.Lührmann/G.Strecker, Tübingen 1980, S.133-161.
- W.A.Meeks, The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in: JBL 91.Jahrgang, Philadelphia 1972, S.44-72.
- J.R.Michaelis, Nathanael Under the Fig Tree, in: ET 78.Jahrgang No.6, Edinburgh 1967, S.182-183.
- O.Michel, Das Gebet des scheidenden Erlösers, in: ZSTh 18.Jahrgang, 1941, S.521-534.
- C.F.D.Moule, A Note on 'Under the Fig Tree' in John I.48,50, in: JThS 5.Jahrgang (neue Folge), Oxford 1954, S.210-211.
- F.Mußner, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition, in: BZ 5.Jahrgang (neue Folge), Paderborn 1961, S.56-70

- F.Mußner, ZQH. Die Anschauung vom "Leben" im Vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, MThS I Band 5. München 1952.
- A.Oepke, Art. ἔλκω, in: ThWNT Band II, hrsg.v. G.Kittel, Stuttgart 1935/1950, S.500-501.
- T.Onuki, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen 'Dualismus', WMANT Band 56, Neukirchen/Vluyn 1984.
- J.Painter, Eschatological Faith in the Gospel of John, in: Reconciliation and Hope, New Testament Essays on Atonement and Eschatology (Festschrift für L.L.Morris), hrsg.v. R.Banks, Grand Rapids/Michigan 1974, S.36-52.
- S.Pancaro, The Law in the Fourth Gospel, The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John, NT.S Band XLII, Leiden 1975
- S.Pancaro, 'People of God' in St.John's Gospel, in: NTS 16. Jahrgang, Cambridge 1970, S.114-129.
- S.Pancaro, The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St.John, in: NTS 21.Jahrgang, Cambridge 1975, S. 396-405.
- W.Pannenberg, Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, in: KuD 4.Jahrgang, Göttingen 1958, S.251-280.
- E.Peterson, Der Gottesfreund, Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, in ZKG 42.Jahrgang/5.Jahrgang (neue Folge), New York 1968 (Nachdruck von 1923), S.161-202.
- H.Preisker/W.Würthwein, Art. μισθός κτλ., in: ThWNT Band IV, hrsg.v. G.Kittel, Stuttgart 1942, S.699-736.
- G.Reim, Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist 'die wohl antijudaistischste Äußerung des NT'?, in: NTS 30.Jahrgang, Cambridge 1984, S.619-624.
- K.H.Rengstorf, Art. μανθάνω κτλ., in: ThWNT Band IV, hrsg.v. G. Kittel, Stuttgart 1942, S.392-465.
- G.Richter, Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6,26-51a, in: G.Richter, Studien zum Johannesevangelium (hrsg.v. J.Hainz), Regensburg 1977, S.199-265.
- G.Richter, Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58, in: G.Richter, Studien zum Johannesevangelium (hrsg.v. J.Hainz), Regensburg 1977, S.88-119.

- G.Richter, Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften, in: G.Richter, Studien zum Johannesevangelium (hrsg.v. J.Hainz), Regensburg 1977, S.383-414.
- G.Richter, Die Fußwaschung im Johannesevangelium, BU Band 1, Regensburg 1967.
- J.Riedl, Das Heilswerk Jesu nach Johannes, FThSt Band 93, Freiburg/Basel/Wien 1973.
- H.-M.Schenke, Determination und Ethik im ersten Johannesbrief, in: ZThK 60.Jahrgang, Tübingen 1963, S.203-215.
- H.Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, in: H.Schlier, Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge Band II, Freiburg/Basel/Wien 1964, S.279-293.
- H.Schlier, Welt und Mensch nach dem Johannesevangelium, in: H.Schlier, Besinnung auf das neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge Band II, Freiburg/Basel/Wien 1964, S.242-253.
- L.Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT Band 37, Neukirchen 1970.
- W.Schrage, Art. συναγωγή, in: ThWNT Band VII, hrsg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1964, S.798-850.
- G.Schrenk, Art. ἐντέλλομαι, ἐντολή, in: ThWNT Band II, hrsg.v. G.Kittel, Stuttgart 1935/1950, S.541-553.
- G.Schrenk, Art. ἐκλέγομαι, in: ThWNT Band IV, hrsg.v.G.Kittel, Stuttgart 1942, S.147-181 (= Teil von A.Debrunner/H.Klein-knecht/O.Procksch/G.Kittel, G.Schrenk, Art. λέγω κτλ., in: ThWNT Band IV, S.69-197).
- E.Schweizer, EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, FRLANT Band 56, Göttingen 1965 (2.Auflage).
- E.Schweizer, Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes, in: Studia Evangelica Vol.I, hrsg.v. K.Aland/F.L.Cross/J.Danielou u.a., Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin 1959, S.363-381.
- A.J.Simonis, Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt, AnBib Band 29, Rom 1967.

- G.Stählin, Art. φιλέω κτλ., in: ThWNT Band IX, hrsg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1973, S.112-169.
- W.Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium, NTA Band 21, Münster 1959.
- H.Thyen, Das Heil kommt von den Juden, in: Kirche (Festschrift für G.Bornkamm), hrsg.v. D.Lührmann/G.Strecker, Tübingen 1980, S.163-184.
- W.Trilling, Gegner Jesu - Widersacher der Gemeinde - Repräsentanten der 'Welt'. Das Johannesevangelium und die Juden, in: Gottesverächter und Menschenfeinde. Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, hrsg.v. H.Goldstein, Düsseldorf 1979, S.190-209.
- U.C.v.Wahlde, Faith and Works in Jn VI 28-29. Exegesis or Eisegesis?, in: NT 22.Jahrgang, Leiden 1980, S.304-315.
- U.C.v.Wahlde, The Johannine Jews: A Critical Survey, in: NTS 28.Jahrgang, Cambridge u.a. 1982, S.33-60.
- K.Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation, Biblisch-Theologische Studien Band 5, Neukirchen 1983 (2.Auflage).
- W.Wilkens, Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redenstoff, AthANT Band 55, Zürich 1969.

