

Die Gottesvorstellung im Johannesevangelium

Vom Gott Israels zum Vater Jesu

VON JOHANNES BEUTLER SJ

Bei der Frage nach der Theologie des Johannesevangeliums wird in der Regel hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich nach der Christologie des Vierten Evangeliums gefragt. Gott ist für den Evangelisten Johannes der Vater Jesu, der nachösterlich seine Jünger in die Sohnesbeziehung einbezieht. Vom Prolog an (Joh 1,1.18) zeigt er sich als Gott ebenbürtig, ja „Gott“ selbst, wie ihn auch Thomas bekennt (Joh 20,18). Auf der anderen Seite spricht das Vierte Evangelium vielfach von „Gott“ auch ohne direkten Bezug zu Jesus. Hier steht das Vierte Evangelium in der Glaubensüberlieferung Israels. Ja, man kann sogar sagen, Gott sei auch für das Vierte Evangelium zunächst der Gott Israels, der sich dann als der Vater Jesu offenbart.

Aus neuerer Zeit gibt es zunächst nur drei größere Monographien, die dem Gottesbild im Vierten Evangelium gewidmet sind. Sie sollen hier in aller gebotenen Kürze vorgestellt werden. Anschließend werden diese drei Arbeiten ergänzt durch einen Blick auf neuere Johanneskommentare und Einzelbeiträge zum Thema, bevor wir diesem Thema selbst in einem Durchgang durch das Vierte Evangelium nachgehen.

1. Die bisherige Forschung

a) Tord Larsson

In seiner Studie „God in the Fourth Gospel“ stellt der schwedische Autor Tord Larsson¹ (heute an der Universität Umeå in Nordschweden) sechs verschiedene Theologen vor, die in der Vergangenheit für das Gottesbild bei Johannes wichtig waren: Martin Luther, Jean Calvin, Brooke Foss Westcott, Heinrich Julius Holtzmann, Rudolf Bultmann und Raymond E. Brown. Jeder dieser Autoren ist Kind seiner Zeit. Für Luther ist das Alte Testament vor allem als sprachlicher Hintergrund des Vierten Evangeliums von Bedeutung.² Inhaltlich zeigt sich aber deutlich der Unterschied zwischen der Botschaft Jesu und dem Alten Testament. „Niemand hat Gott je gesehen“, heißt es in Joh 1,18, und dies gilt auch und gerade vom Judentum.³ Bei Calvin findet sich gelegentlich wie bei Luther Polemik gegen das jüdische Volk, das Jesus verwirft⁴, im Übrigen betont er aber die Einheit von Altem und Neuem Bund in Jesus Christus⁵. Die Dreifaltigkeit ist bei Calvin kein Thema, von der Gottheit des Geistes ist nur an einer Stelle die Rede.⁶ Gelegentliche Aussagen beschreiben das Wesen Gottes des Vaters.⁷ Gott ist einer, ohne dass eine Verbindung zum Hauptgebot Israels hergestellt würde.⁸

In die neuere Zeit führen Beiträge zum 19. und 20. Jahrhundert. B. F. Westcott⁹ ist aus seiner polemischen Einstellung gegenüber der Tübinger Schule zu verstehen. Für Westcott steht die Historizität der Evangelien, auch des vierten, außer Frage. Mit der Tradition ist der Evangelist Johannes „ein Jude, ein Jude aus Palästina, ein Augenzeuge,

¹ T. Larsson, *God in the Fourth Gospel. A Hermeneutical Study of the History of Interpretations*, Stockholm 2001.

² Vgl. ebd. 59.

³ Vgl. ebd. 33.

⁴ Vgl. ebd. 67.

⁵ Vgl. ebd. 84.

⁶ Vgl. ebd. 87.

⁷ Vgl. ebd. 89.

⁸ Vgl. ebd. 88.

⁹ B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes*, London 1908.

ein Apostel, der Heilige Johannes der Zebedäusohn“.¹⁰ Gotteserkenntnis gibt es durch Jesus, doch gab es sie schon vor ihm im Judentum, in der Zeit der Patriarchen, des Gesetzes und der Propheten.¹¹ So ist das Judentum die Vorbereitung auf Christus. Für H. J. Holtzmann¹² ist Johannes kein Augenzeuge, sondern ein hellenistischer Jude mit griechischer Bildung.¹³ Er führt, wie Paulus, über das Judenchristentum hinaus.¹⁴ Für Holtzmann gilt nach Johannes: Gott ist universal. Er ist durch keine nationalen Grenzen eingeschränkt.¹⁵ Die jüdische Religion ist eine Vorstufe des christlichen Glaubens und hat nun abgedankt.¹⁶ Wenn es heißt: „Gott ist Geist“, dann ist damit das alttestamentliche Gottesbild überwunden.¹⁷

Mit den beiden zuletzt von Larsson vorgestellten Autoren befinden wir uns im 20. Jahrhundert. Der einflussreiche Kommentar von Rudolf Bultmann¹⁸ ist einerseits durch die neuere Religionsgeschichte bestimmt, andererseits durch den anthropologischen Ansatz der Existenzphilosophie. Zentral ist für Bultmann nach Johannes nicht der Gottes-, sondern der Offenbarungsbegriff.¹⁹ Jesus Christus vermittelt nicht die Offenbarung Gottes, sondern er ist sie.²⁰ Dies schließt nicht aus, dass der Mensch ein bestimmtes Vorverständnis mitbringt, das durch die Gegenwart des Logos schon seit der Schöpfung ermöglicht wird.²¹ Eine besondere Rolle Israels wird dabei nicht erkennbar. Dies ist anders bei dem letzten verbleibenden Johanneskommentar, dem des Amerikaners Raymond E. Brown. Er schreibt seinen Kommentar²² nach dem Zweiten Weltkrieg und der Entdeckung der Qumrantexte, die dem Vierten Evangelium näher stehen dürften als die von Bultmann herangezogenen gnostischen Texte. So verlegt Brown das Johannesevangelium in ein jüdisch-palästinisches Milieu.²³ Alttestamentliche und rabbinische Parallelen werden vor allem bei der Interpretation von Joh 6 herangezogen.²⁴ Für den Sendungsgedanken liegt ein Vergleich mit dem jüdischen Botenrecht nahe.²⁵ Insgesamt überwiegt auch bei Brown das christologische Interesse.²⁶ Dies hat er mit den anderen zuvor dargestellten Autoren gemeinsam.

b) Marianne Meye Thompson

Im gleichen Jahr wie die Studie von Larsson erschien diejenige von Marianne Meye Thompson: „The God of the Gospel of John“.²⁷ Die Autorin bemerkt zunächst den Mangel an Arbeiten, die sich speziell dem Gottesbild des Vierten Evangeliums zuwenden. So wird hier auch Pionierarbeit geleistet. Am Anfang der Untersuchung steht ein Kapitel über die Bedeutung von „Gott“, nicht nur im Vierten Evangelium, sondern auch sonst in der Bibel und ihrem Umfeld. Stärker auf Johannes bezogen sind dann die folgenden Abschnitte über den „Lebendigen Vater“, die Erkenntnis Gottes, den Geist Gottes und

¹⁰ Vgl. Larsson, God, 101.

¹¹ Vgl. ebd. 115.

¹² H. J. Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, Freiburg i. Br. 1891, sowie weitere Publikationen bei Larsson, God, 293 f.

¹³ Vgl. Larsson, God, 145.

¹⁴ Vgl. ebd. 147.

¹⁵ Vgl. ebd. 156.

¹⁶ Vgl. ebd. 157.

¹⁷ Vgl. ebd. 160.

¹⁸ R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941 (Neuaufgaben), sowie weitere bei Larsson, God, 295 f., aufgeführte Publikationen.

¹⁹ Vgl. Larsson, God, 179.

²⁰ Vgl. ebd. 180 f.

²¹ Vgl. ebd. 183.

²² R. E. Brown, The Gospel according to John I–II, Garden City (New York) 1966–1970, sowie weitere bei Larsson, God, 297 f., aufgeführte Publikationen.

²³ Vgl. Larsson, God, 231.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. ebd. 229.

²⁶ Vgl. ebd. 233.

²⁷ M. M. Thompson, The God of the Gospel of John, Grand Rapids (Mich.) 2001.

die Verehrung Gottes. Zentral ist auch für die Autorin die Beziehung Jesu zu Gott als seinem „Vater“, der die Gläubigen in seine Sohnesbeziehung hineinnimmt.²⁸ Doch sieht sie deutlich auch die Wurzeln des johanneischen Gottesbegriffes im Judentum und damit den Vater Jesu als den Gott Israels. So vor allem in dem Abschnitt: „The Use of ‚God‘ in the Gospel of John“: „In almost every case, the word ‚God‘ applies in the Gospel of John to the God of Israel.“²⁹ Er ist der „einzige, wahre Gott“ (Joh 5,44; vgl. 17,3). Bestimmte Institutionen wie vor allem die Feste verweisen auf diesen Gott, so auch der Tempel, die Schrift und der Sabbat.³⁰ Dieser Gedanke kehrt auch in dem Abschnitt der Arbeit von Thompson über die Erkenntnis Gottes wieder: „[...] the God who is to be known in Jesus of Nazareth is the God of Israel, to whom the Scriptures bear witness.“³¹ Dieser Gesichtspunkt ist vielleicht nicht zentral, wohl aber grundlegend für die Arbeit der US-amerikanischen Kollegin.

c) Daniel Rathnakara Sadananda

Die Arbeit des Inders Daniel Rathnakara Sadananda³² war ursprünglich eine Dissertation an der evangelischen Kirchlichen Hochschule Bethel. Sie zeigt erneut ein Interesse am johanneischen Gottesbild mit starkem Schwerpunkt bei der johanneischen Christologie. So fragt der Verfasser nach dem Einleitungskapitel in Kapitel 2: „Ist Jesus Gott?“, mit Ausgangspunkt beim Thomasbekenntnis von Joh 20,28, gelesen auf dem Hintergrund des johanneischen Leidensberichts. Ähnlich in Kapitel 3: „Ist Jesus Gott gleich?“, hier zu Joh 5,17–30. Und weiter in Kapitel 4: „Ist Jesus präexistent?“, hier anhand von 8,12–59. Weiter dann: „Sind Jesus und der Vater eins?“ zu Joh 10,22–39. Ähnliche Kapitel behandeln Joh 17, den Johannesprolog und den Dialog Jesu mit Nikodemus in Joh 3,1–21. Dieser wird als ein „considerate Jew“ dargestellt.³³ Es folgen der Dialog mit der Samariterin und ein Kapitel über den Parakleten. Seine Aufgabe ist theozentrisch: Er macht nicht Jesus, sondern Gott gegenwärtig.³⁴ Doch gibt es in diesen Texten eine Bewegung von einer theozentrischen zu einer christozentrischen Sicht, etwa in Joh 16, wo der Geist als von Jesus gesandt erscheint.³⁵ Wie sieht der Verfasser die Beziehung seines Textes zu Israel? Das zeigt sich vor allem im Schlusskapitel 11. Ausgangspunkt ist hier die Aussage Jesu von Joh 4,24: „Gott ist Geist.“³⁶ Er ist der Vater Jesu und all derer, die an ihn glauben. Dabei überschreitet er alle ethnischen Grenzen: „The Father of Israel now becomes the Father of the whole of creation as reflected in the Father of a new community, a community without barriers and boundaries.“³⁷ Die johanneische Christologie ist theozentrisch und begegnet als eine Mittler-Christologie, die sich in den „Ich-bin-Worten“ artikuliert. Sie ist eine Christologie des Eins-Seins, die sich im Bild des Lehrlings artikuliert und Ausdruck der Selbstentäußerung Gottes ist, die sich Jesus zu eigen macht. Die Gemeinde erfährt Gott, so wird abschließend festgestellt, als Befreier und Retter. „This experience, as it reflects in the community’s theological conversation with the Synagogue, affirms that God liberates from all traditional bounds, is above all human traditions and creates traditions.“³⁸ Hier bleiben entscheidende Fragen offen. Man fühlt sich fast in die Zeit von Adolf von Harnack zurückversetzt. Führt uns das Vierte Evangelium tatsächlich vom Gott Israels weg? Dieser Frage wäre dann doch nachzugehen.

²⁸ Vgl. ebd. 57f.

²⁹ Ebd. 228.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ *Thompson*, *The God of the Gospel of John*, 141.

³² *D. R. Sadananda*, *The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Berlin 2004.

³³ Vgl. ebd. 219.

³⁴ Vgl. ebd. 257f.

³⁵ Vgl. ebd. 265.

³⁶ Vgl. ebd. 275.

³⁷ Vgl. ebd. 276.

³⁸ Vgl. ebd. 287.

d) Neuere Kommentare

Vor allem in der deutschsprachigen Forschung wirkt der Johanneskommentar Rudolf Bultmanns noch nach mit seiner Unterscheidung von Zeichenquelle, Evangelist und Kirchlicher Redaktion. Für unseren Zusammenhang wichtig ist die jeweilige Interpretation des Wortes Jesu an die Samariterin in Joh 4,22: „denn das Heil kommt von den Juden“. Mit Rudolf Bultmann schreibt Jürgen Becker in seinem Kommentar³⁹ den Vers einer späteren Redaktion zu, die freilich nicht mit der Kirchlichen Redaktion zusammenfällt, da diese ja gerade einen zunehmenden Abstand gegenüber dem Judentum voraussetzt. Für den Evangelisten gilt das Wort Jesu, Gott sei Geist und damit an keinen geschichtlichen Kultort gebunden. Für Michael Theobald gehört Joh 4,22 zu der von ihm angenommenen Zeichenquelle, die stärker judenchristlich geprägt war. Sie würde durch den Kontext korrigiert.⁴⁰ Ähnlich sieht es auch Urban C. von Wahlde.⁴¹ Er schreibt Joh 4,22 der von ihm angenommenen ersten Ausgabe von Johannes zu, die Ähnlichkeiten mit der Zeichenquelle der Bultmannschule aufweist und ein prophetisch-messianisches Jesusbild vermittelt. Die zweite Ausgabe würde dann die charakteristisch johanneische Hoheitschristologie vertreten, bei der Jesus über räumliche, zeitliche und religiös-kulturelle Vorgegebenheiten hinausführt.

Einige Autoren möchten den Vers Joh 4,22 zwar dem Evangelisten zuschreiben, verstehen ihn aber so, dass nach Johannes das Heil insofern von den Juden kommt, als es von dem Juden Jesus kommt. In diesem Sinne verstehen die Stelle etwa Ulrich Wilckens⁴² oder Udo Schnelle⁴³. Es fragt sich, ob damit die Aussage des Vierten Evangelisten wirklich in ihrem Sinn getroffen ist. Nach ihm kommt das Heil ja „von den Juden“ und nicht nur von einem Juden, Jesus (so mit Recht auch Hartwig Thyen z. St.⁴⁴). Nicht sehr viel weiter führt die Auffassung von Rudolf Schnackenburg, der Joh 4,22 gleichfalls dem Evangelisten zuschreibt, dazu aber anmerkt: „Die heilsgeschichtliche Rolle Israels wird nicht gelegnet, aber als überholt betrachtet; in diesem Sinne wird unsere Stelle von 1, 17 kommentiert.“⁴⁵ Schnackenburg schreibt dies in dem Jahr (1965), in dem das Zweite Vatikanische Konzil die Erklärung „Nostra Aetate“ veröffentlicht, in der (Nr. 4) die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels festgehalten wird. Insgesamt zeigt sich Schnackenburg offen für eine Sicht, in der nach dem Johannesevangelium Gott nicht einfach nur der Vater Jesu und durch ihn der Gläubigen ist. So schreibt er zu Joh 3,16f.: „Auffällig ist, daß bei der Sendung des (einzig) Sohnes (3, 16f) nicht ὁ πατήρ genannt wird, sondern ὁ θεός das Subjekt ist.“⁴⁶ Entsprechend merkt Schnackenburg zu Joh 5,44 an: „Der Gedanke an den ‚alleinigen Gott‘ (vgl. 17, 3) spielt im jüdischen Bekenntnis (Dtn 6, 4) und in der jüdisch-hellenistischen Propagandaliteratur eine beherrschende Rolle. Ihm die Ehre vorzuenthalten, muß von den Juden als härtester Vorwurf empfunden werden.“⁴⁷

³⁹ Vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10, Gütersloh/Würzburg³ 1991, 206–208. Eine ausführliche Behandlung von Joh 4,22 findet sich bei G. van Belle, „Salvation is from the Jews“: the Parenthesis in John 4:22b, in: R. Bieringer/D. Pollefeyt/F. Vandecasteele-Vanneuville (Hgg.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, Assen 2001, 370–400. Der Autor plädiert mit guten Gründen für die Ursprünglichkeit des Halbverses.

⁴⁰ Vgl. M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–2, Regensburg 2009, 305, 320–324.

⁴¹ U. C. von Wahlde, The Gospel and Letters of John I–III, Grand Rapids (Mich.) 2010, II 179f., 183.

⁴² U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1998, 85 (zu V. 23).

⁴³ U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, Leipzig² 2009, 102f.

⁴⁴ H. Thyen, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005, 258–260.

⁴⁵ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4, Freiburg i. Br. [u.a.] 1965, 470.

⁴⁶ Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12, Freiburg i. Br. [u.a.]¹ 1985, 153.

⁴⁷ Vgl. ebd. 180.

In der angelsächsischen Forschung ist anders als auf dem Kontinent die Notwendigkeit gesehen worden, im Johannesevangelium nicht nur oder in erster Linie nach der Christologie zu fragen, sondern zunächst nach der Theologie, der Lehre von Gott. Charles Kingsley Barrett ordnet in seinem Kommentar Jesus von seinem Ursprung her dem Judentum zu (siehe zu Joh 4,22),⁴⁸ bietet freilich in seiner Einleitung noch keinen eigenen Abschnitt über das Gottesbild des Johannes. Er wird dies aber in einem weiteren Beitrag tun, der weiter unten (siehe e) zu behandeln ist. Auch bei Francis J. Moloney fehlt ein entsprechender Abschnitt in der Einleitung, doch ist für ihn der Vater Jesu eindeutig der Gott Israels: „This commentary points out the way the Fourth Gospel presents the God of Israel as Father, and Jesus as Son, in an all-determining relationship.“⁴⁹ Und weiter: „The traditional God of Israel is firmly in place, but God is now the Father of Jesus and Jesus is a Son, united in a oneness of will and love with the Father.“⁵⁰

In einem Teil der deutschsprachigen Forschung wird in den letzten Jahrzehnten die Notwendigkeit gesehen, die Auslegung des Johannesevangeliums von antijüdischen Vorbehalten zu befreien und so die Herkunft Jesu wie der Kirche aus dem Judentum bewusster wahrzunehmen. Hierhin gehört unter anderem der Schnackenburg-Schüler Josef Blank. Nach ihm ist das Vierte Evangelium nicht von der Gnosis, sondern von seinem Verhältnis zum Judentum her zu bestimmen. Die Gnosis hatte ja den alttestamentlichen Gott abgelehnt.⁵¹ Joh 4,22 wird dementsprechend von Blank als authentisch angesehen: „Der johanneische Kreis bekennt sich hier, trotz aller sonstigen Polemik gegen ‚die Juden‘, doch zu dem grundlegenden, heilsgeschichtlich bedeutsamen Faktum der Herkunft des Heils, konkret der Person Jesu, aus dem Judentum.“⁵² Bei der Auslegung von Joh 5,42 wird ausdrücklich auf das Hauptgebot von Dtn 6,4ff. hingewiesen, nach dem Israel den alleinigen Gott von ganzem Herzen lieben soll.⁵³ Dieser Hinweis fehlt in den meisten Johanneskommentaren.

Wir finden den Hinweis in demjenigen Kommentar, der in neuerer Zeit am stärksten die Verwurzelung des Johannesevangeliums im Judentum herausgestellt hat, dem des Bochumer Neutestamentlers Klaus Wengst. Der Autor stellt vor allem die Verbindung des Vierten Evangeliums zum rabbinischen Judentum her. Zwar sind die rabbinischen Texte jünger als das Johannesevangelium, doch geben sie oft ältere Tradition wieder und erlauben den Dialog mit dem pharisäisch-rabbinisch geprägten Judentum unserer Tage. So gilt:

Für jüdisches Mithören sensibel zu sein, ist deshalb keine Frage der bloßen Höflichkeit, sondern gehört elementar zur Sache selbst, weil Jesus und die neutestamentlichen Zeugen keinen neuen und anderen Gott verkündet haben, der bis dahin unbekannt und unbezeugt gewesen wäre, sondern den in Israel bezeugten und bekannten Gott, weil der Vater Jesu Christi der Gott Israels ist, der seinem Volk Treue zugesagt hat und hält und dem dieses Volk seinerseits Treue erwiesen hat und erweist.⁵⁴

Entsprechend heißt es zu Joh 4,22:

Die Juden kennen deshalb Gott, weil es eben nicht um einen unbekannteren, einen ‚anonymen‘ Gott geht, sondern um Gott, der Israel erwählt und einen Bund mit ihm geschlossen und sich ihm so in einer gemeinsamen Geschichte bekannt gemacht hat. Gott und sein Volk Israel gehören unlösbar zusammen.⁵⁵

⁴⁸ Ch. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, 255.

⁴⁹ F. J. Moloney, The Gospel of John, Colledgeville (Minn.) 1998, 21.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ J. Blank, Das Evangelium nach Johannes; Band 1a, Düsseldorf 1981, 7, 9.

⁵² Vgl. ebd. 297.

⁵³ Vgl. J. Blank, Das Evangelium nach Johannes; Band 1b, Düsseldorf 1981, 52.

⁵⁴ K. Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10, Stuttgart 2000, 19.

⁵⁵ Vgl. ebd. 164.

e) Neuere Einzelbeiträge

Neben den drei anfangs dargestellten Monographien und Abschnitten in den von uns aufgeführten Kommentaren zum Johannesevangelium gibt es auch Einzelbeiträge, die in neuerer Zeit auf das Gottesbild im Johannesevangelium eingehen. Zu den ersten, die hier einen Mangel beobachtet haben, gehört (nach Nils A. Dahl⁵⁶) Charles Kingsley Barrett⁵⁷. Nach ihm ist die Frage, ob das Vierte Evangelium eher christozentrisch oder theozentrisch ausgerichtet sei, falsch gestellt. Nur indem der Evangelist von Jesu Beziehung zum Vater spricht, kann er auch von Jesus sprechen. „It seems clear to me that we must now, without abandoning either anthropology or Christology, go on to speak of theology in the strict sense of the term. John is writing about, and directing our attention to God.“⁵⁸

Der gleiche Gedanke findet sich bei dem Südafrikaner D. François Tolmie.⁵⁹ Auch er bemerkt das Fehlen einer ausdrücklichen Frage nach Gott in der Johannesforschung. Stellt man die Frage, so zeigt sich, dass von Gott im Zusammenhang mit Beziehungen gesprochen wird. Das gilt sowohl vom Prolog, der von der Beziehung des Logos zu Gott und zu den Menschen spricht, als auch von den beiden Hauptabschnitten des Vierten Evangeliums: Joh 1,19–12,50 und 13,1–21,25. Geht es im ersten Hauptabschnitt hauptsächlich um die Beziehung Jesu zum Vater, so werden im zweiten die Jünger mit einbezogen. Die Klimax wird in Joh 20,17 erreicht, wobei man diesen Vers mit Tolmie so umschreiben kann: „I am ascending to my Father who has now also become your Father, and to my God who has now also become your God.“⁶⁰

Hier schließt sich auch ein neuer Beitrag von Jörg Frey an.⁶¹ Auch er hebt hervor, dass nach Johannes Gott als der Vater Jesu und durch ihn dann seit der Auferstehung Jesu auch der Jünger erscheint. Für unseren Zusammenhang wertvoll ist die Beobachtung Freys, dass der Gott, den Jesus verkündet und als dessen Repräsentant auf Erden er erscheint, kein anderer als der Gott Israels ist. Im Anschluss an Joh 5,44 (Ehre von dem alleinigen Gott, vgl. 17,3) und 6,57 (der lebendige Vater doch wohl als der lebendige Gott) kann Frey formulieren: „Der Gott Jesu, auch des johanneischen Jesus, ist kein anderer als der Gott Israels. Hier unterscheidet sich das Corpus Johanneum nicht von den Synoptikern oder den paulinischen Briefen.“⁶²

In einer Reihe von Beiträgen wird das johanneische Gottesbild ausdrücklich unter der Rücksicht der Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus und durch ihn dann auch der Gläubigen dargestellt. Erstaunlich bleibt ein Vorschlag von Georg Richter (Erstveröffentlichung 1973), nach dem der Schlüsselvers Joh 20,17 auf die von ihm angenommene Grundschrift zurückgeht und dann gerade nicht die Auffassung des Evangelisten wiedergibt.⁶³ Nach Richter wird Maria von Magdala zu den leiblichen Brüdern Jesu gesandt mit der Botschaft, dass der Gott Jesu nun ihr Gott sei, der Vater Jesu auch ihr Vater. Nach Richter ist für den Evangelisten nicht vorstellbar, dass Jesus gegenüber Maria von Magdala von „seinem Gott“ gesprochen hätte.⁶⁴ Doch eben daran sollte man festhalten, will man nicht einen Graben zwischen Jesus und seinem Volk auftun. So sieht es denn auch die übrige Johannesforschung.

⁵⁶ N. A. Dahl, *The Neglected Factor in New Testament Theology*, in: *Reflections* 75 (1975) 5–8.

⁵⁷ Ch. K. Barrett, *Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*, in: J. Coppens (Hg.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Leuven 1976, 361–376 (= Ch. K. Barrett, *Essays on John*, Philadelphia 1982, 1–18).

⁵⁸ Barrett, *Christocentric or Theocentric?*, 363.

⁵⁹ D. F. Tolmie, *The Characterization of God in the Fourth Gospel*, in: *JSNT* 20 (69/1998) 57–75.

⁶⁰ Ebd. 75.

⁶¹ J. Frey, *Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?*, in: *Ders./U. Poplutz* (Hgg.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*, Neukirchen-Vluyn 2012, 217–257.

⁶² Frey, *Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei?*, 225 f.

⁶³ G. Richter, *Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in Joh 20,17. Ein Beitrag zur Christologie im Johannesevangelium*, in: *Ders.*, *Studien zum Johannesevangelium*, herausgegeben von J. Hainz, Regensburg 1977, 266–280.

⁶⁴ Richter, *Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder*, 269 f.

In Joh 20,17 bezieht Jesus seine Jünger („Brüder“) in seine Beziehung zu seinem Gott und zu seinem Vater ein. So sieht es etwa Gerhard Schneider, der unter dieser Rücksicht das Johannesevangelium mit den anderen neutestamentlichen Schriften vergleicht.⁶⁵ Edith Zingg widmet dem Thema der Vaterschaft Gottes bei Johannes eine ganze Monographie.⁶⁶ Sie sieht das Bild von Gott als Vater auch kritisch, da hier unter Einfluss des Judentums männlich-patriarchalische Vorstellungen einwirken könnten.⁶⁷ Eher unabhängig von jüdischen Prämissen behandelt Frances Back die Frage nach Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium.⁶⁸ Differenzierter ist hier der bereits genannte Beitrag von Jörg Frey.⁶⁹ Frey bemerkt das Fehlen neuerer Studien zur Gottesvorstellung bei Johannes. Er selbst geht aus von der Bezeichnung ὁ θεός bei Johannes und stellt fest, dass damit zunächst einmal der Gott Israels gemeint ist. „Dabei ist zunächst festzuhalten, dass das vierte Evangelium von Beginn an ganz selbstverständlich ein determiniertes ὁ θεός verwendet. D. h. es geht – wie im ganzen frühen Christentum – um den *einen* Gott, wie er in den Schriften Israels bezeugt ist.“⁷⁰ Daraus folgt: „Der Gott Jesu, auch des johanneischen Jesus, ist kein anderer als der Gott Israels.“⁷¹ Darum ist bei Johannes auch von dem *einen* (Joh 5,44; 17,3) und dem *wahren* (17,3) Gott die Rede. Erst im Anschluss hieran spricht Frey von „Gott als ‚Vater‘ des ‚Sohnes‘ und der ‚Gotteskinder‘.“⁷² Dies dürfte die gutbegründete Sicht sein.

Einige Autoren gehen der Gottesfrage bei Johannes unter der Rücksicht der Trinitätslehre nach. Zu ihnen gehört schon früh Michael Theobald im Rahmen einer Tagung zu „Monotheismus und Christologie“.⁷³ Ein Schwerpunkt liegt hier bei der Logoslehre des Johannes und ihrer Verwurzelung im hellenistischen Judentum. Von hier aus öffnet sich dann die Perspektive zu einer im Entstehen befindlichen Trinitätslehre bei Johannes, bei der auch der Geist-Paraklet gleichgewichtig neben Vater und Sohn tritt. Ein vergleichbarer trinitarischer Ansatz findet sich bei Ulrich Wilckens⁷⁴ und Carsten Claussen⁷⁵.

In die jüngste Vergangenheit führen uns zwei Monographien aus dem Jahr 2017, die zeigen, dass die Frage nach Gott im Johannesevangelium nun voll ins Zentrum des Interesses gerückt ist. In seiner Arbeit zur Wahrnehmung Gottes bei Johannes geht es Rainer Hirsch-Luitpold um den Zugang zu Gott mithilfe aller fünf Sinne. Dabei gilt: „Die Sinneswahrnehmungen innerhalb des Johannesevangeliums haben eine christologische Ausrichtung und ein theologisches Ziel.“⁷⁶ Wie ein Durchgang durch die Texte zeigt, lässt sich sagen:

⁶⁵ G. Schneider, Auf Gott bezogenes „Mein Vater“ und „Euer Vater“ in den Jesus-Worten der Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Problem Johannes und die Synoptiker, in: F. van Segbroeck [u. a.] (Hgg.), *The Four Gospels* 1992 (FS F. Neiryneck); Band 3, Leuven 1992, 1751–1781.

⁶⁶ E. Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006.

⁶⁷ Ebd. 3.

⁶⁸ F. Back, *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium*, Tübingen 2012.

⁶⁹ Frey, Was trägt die johanneische Tradition zum christlichen Bild von Gott bei? (Anm. 61).

⁷⁰ Ebd. 224 (Hervorhebung im Original).

⁷¹ Ebd. 225.

⁷² Ebd. 228.

⁷³ M. Theobald, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: H.-J. Klauck (Hgg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, Freiburg i. Br. 1992, 41–87.

⁷⁴ U. Wilckens, Gott der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften, in: *Ders.*, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften*, Göttingen 2003, 9–28.

⁷⁵ C. Claussen, Die Trinitätslehre als Herausforderung an Exegese und Dogmatik. Zur „trinitarischen“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: *Ders./M. Öhler* (Hgg.), *Exegese und Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 2010, 151–172.

⁷⁶ R. Hirsch-Luitpold, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*, Tübingen 2017, 347.

Gott kann gesehen, gehört und betastet, ja seine lebensstiftende Macht kann sogar gerochen und geschmeckt werden – in dem fleischgewordenen Logos, dem einziggeborenen Sohn, der selbst Gott ist, in seinen Worten und Taten, denen die Leserinnen und Leser im Zeugnis des Evangeliums begegnen.⁷⁷

Als Neubesinnung auf die Theo-logie des Vierten Evangeliums möchte auch der Kanadier Joshua J. F. Coutts seine Dissertation verstanden sehen.⁷⁸ Ansatzpunkt ist der „Name Gottes“, der im Johannesevangelium eine wichtige Rolle spielt. Schon im Einleitungskapitel wird herausgestellt, dass sich Johannes zutiefst seinen jüdischen Wurzeln verdankt: „[...] the Gospel of John is a profoundly Jewish work, and John is intentionally dialoguing with the traditions of Israel.“⁷⁹ Für den Namen Gottes verweist der Verfasser vor allem auf Jesaja als möglichen Ursprung der johanneischen Vorstellungen. Zum einen ist hier auf die charakteristischen „Ich-bin-Worte“ zu verweisen, mit denen Gott sich offenbart und seinem Volk verpflichtet, auf der anderen Seite auf das Thema der „Herrlichkeit“ und des „Verherrlichens“. Beide erweisen sich bei Johannes als dominant.⁸⁰ Der Verfasser geht dann in weiteren Kapiteln dem Thema des Namens Gottes im Vierten Evangelium nach und zeigt, dass es bei Johannes nicht einfach um einen Übergang vom Namen Gottes zum Namen Jesu geht, sondern der Name Jesu seinerseits an den Namen Gottes rückgebunden bleibt (vgl. Joh 17,12). Rückschauend lässt sich festhalten, dass zwei Eigenschaften des Namens Gottes bei Jesaja im Johannesevangelium beibehalten und aktualisiert werden: sein eschatologischer Charakter und seine Offenheit für verwandte Züge der Offenbarung.⁸¹

2. Vom Gott Israels zum Vater Jesu im Johannesevangelium

In den eingangs genannten Beiträgen der Forschung zum Gottesbild bei Johannes stand vor allem die Beziehung Jesu zu Gott als seinem Vater im Vordergrund. Dies gilt auch für Autoren, wie die dargestellten, die das Vierte Evangelium theozentrisch und nicht mehr vorwiegend oder ausschließlich christozentrisch verstehen. Dabei bleibt freilich die Frage, ob sich das Gottesbild des Vierten Evangeliums darin erschöpft, Gott als den Vater Jesu Christi zu verstehen, in dessen Sohnesbeziehung die Gläubigen hineingenommen werden. Allen Auslegern ist bewusst, dass Jesus Christus ein Sohn Israels ist, der seinen jüdischen Glauben lebt und der zumindest zunächst von ihm her verstanden werden muss.⁸² Und doch findet diese Tatsache in der bisherigen Literatur zum Gottesbild bei Johannes keine ausreichende Beachtung. Es will scheinen, dass man ihm nur dann gerecht wird, wenn man nach diesem Evangelium in Gott nicht nur den Vater Jesu und der Gläubigen, sondern auch und zuvor den Gott Israels sieht. Dies ist auch in neuerer Zeit zunehmend gesehen worden.

Das hier genannte Thema ließe sich nach Wortverbindungen oder nach Sprechern gliedern. Ein guter Weg kann aber auch sein, einfach dem Verlauf des Johannesevangeliums nachzugehen und den Text nach dem vermittelten Gottesbild, über die Vorstellung von Gott als Vater hinaus, zu befragen. Dies soll im Folgenden versucht werden. Ich setze dabei die Einteilung des Vierten Evangeliums voraus, die ich an anderer Stelle begründet habe.⁸³

⁷⁷ Ebd. 350.

⁷⁸ J. J. F. Coutts, *The Divine Name in the Gospel of John. Significance and Impetus*, Tübingen 2017.

⁷⁹ Ebd. 24.

⁸⁰ Vgl. ebd. 31–70.

⁸¹ Vgl. ebd. 198–200.

⁸² Bereits von Martin Luther gibt es eine frühe Schrift von 1523: „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (WA 11, 307–336), die nicht immer beachtet wird.

⁸³ Vgl. J. Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2016.

a) Vom Prolog bis Joh 4

Die eigentümliche Spannung, die das Jesusbild bei Johannes kennzeichnet, kommt bereits am Anfang des Johannesprologs (Joh 1,1–18) zum Ausdruck. Der Logos ist einerseits „bei Gott“, „auf ihn hin“, andererseits aber auch selbst „Gott“, das heißt göttlichen Wesens (Joh 1,1f.18). Diese Spannung wird bis zum ursprünglichen Schluss des Vierten Evangeliums im Bekenntnis des Thomas durchgehalten: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Der ganze Prolog ist dabei von biblischer Begriffs- und Vorstellungswelt bestimmt: die ersten fünf Verse von der Genesis und weisheitlichen Vorstellungen, die Verse vom Täufer von frühchristlicher Tradition und die Schlussverse ab V. 14 von Gedanken und Bildwelt des Buches Exodus.⁸⁴ So greift schon der Beginn des Prologs auf den Beginn des Buches Genesis und damit der gesamten Bibel zurück: „Im Anfang“.

Nach Joh 1,6 ist der Täufer „von Gott gesandt“. Er steht als letzter in der Reihe der Propheten Israels, die Gott zu seinem Volke sandte.

Von „Gott“ ist im Verlauf des Prologs noch im Zusammenhang mit der Gotteskind-schaft in den Versen 12 und 13 die Rede. Hier kündigt sich bereits die Vater-Kind-Beziehung an, die im weiteren Verlauf des Evangeliums vor allem christologisch entfaltet wird. Doch auch diese hat ihre biblischen Vorläufer, auch in der Beziehung Gottes zu seinem Volk (vgl. Ex 4,22f.; Hos 2,1; 11,1, zit. in Mt 2,15, sowie weitere Texte der prophetischen Tradition).⁸⁵

Wenn die Forschung in den Versen 14 bis 18 des Prologs vor allem Exodustraditionen erkennt, dann bezieht sich das nicht nur auf das „Wohnen“ des göttlichen Logos unter seinem Volk (vgl. Ex 25,8.; 29,45f.) und die „Gnade und Wahrheit“ nach V. 14, sondern auch auf die letzten beiden Verse des Hymnus. So schon in V. 17: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus.“ Heutige Auslegung sieht hier einen sog. „klimaktischen Parallelismus“, also keinen Gegensatz mehr, sondern Steigerung und Erfüllung. So schließt sich V. 18 sinnvoll an: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ Einerseits wird hier auch Mose die direkte Gottesschau abgesprochen, andererseits aber doch die Kunde, die Jesus von Gott bringt, in alttestamentlicher Formulierung durch Verweis auf den „Einziggeborenen“ (vgl. Gen 22,12.16) zum Ausdruck gebracht. Die „Gnade und Wahrheit“ erinnern an die Selbstbezeichnung Gottes in seiner Erscheinung vor Mose in Ex 34,6 („Huld und Treue“).

Der Rest von Joh 1 dient der schrittweisen Hinführung zum menschengewordenen Jesus. So schon im doppelten Wort des Täufers „Seht das Lamm Gottes“ (Joh 1,29.36), das Jesus in Anspielung auf den Gottesknecht bei Jesaja, vielleicht aber auch das Paschalamm darzustellen scheint (vgl. Jes 53,7; Ex 12,5). Petrus erkennt Jesus als den Messias (Joh 1,41), Philippus als „den, über den Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben“ (Joh 1,45), Nathanaël führt die Aussagen zu ihrem Höhepunkt: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel“ (Joh 1,49). Damit ist auch die doppelte Dimension des Gottesbildes bei Johannes zum Ausdruck gebracht: Gott ist der Vater Jesu als seines Sohnes, aber auch als des Königs von Israel. Der dem Heiden verständliche Christustitel wird auch dem Juden verständlich gemacht.

In Joh 2 fehlt das Wort „Gott“ (θεός), doch gibt es weitere Aufschlüsse zu unserem Thema. Wichtig ist der Hinweis in 2,13 auf das bevorstehende Paschafest, zu dem Jesus nach Jerusalem hinaufzieht. Damit beginnt, wie es scheint, ein Jahreszyklus von jüdischen Pilgerfesten, zu denen sich Jesus nach Jerusalem begibt:⁸⁶ in Joh 5,1 vermutlich das Wochenfest, in Joh 7,10 das Laubhüttenfest und in Joh 10,22 das Fest der Tempelweihe, bei dem sich Jesu bereits in Jerusalem aufhält, vor dem letzten Pascha von Joh 11,55. Es gibt Gründe, Joh 6, mit der Erwähnung des Paschafestes, zu dem Jesus offenbar nicht nach Jerusalem pilgert, als literarisch sekundär einzustufen (siehe unten zu Joh 6). Jesus

⁸⁴ So in *Beutler*, Johannes-evangelium, 79, mit *H. Lausberg*, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, in: NAWG.PH (5/1984) 189–279.

⁸⁵ Vgl. *F. Hahn*, Art. *viός*, in: EWNT III (1983) 912–937, hier 924.

⁸⁶ Vgl. *Beutler*, Johannes-evangelium, 53.

erweist sich also als dem Gesetz getreuer Israelit, der seiner Pflicht zur Teilnahme an den jüdischen Pilgerfesten nachkommt und den Gott Israels kultisch verehrt.

In Jerusalem hält sich Jesus wiederholt im Tempel auf, und hier vollzieht er nach Joh 2,14–16 auch die Tempelreinigung. Hier spricht Jesus zum ersten Mal bei Johannes von seinem Vater: „Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle“ (V. 16). Der Kontext ist freilich jüdisch, und das Wort Jesu spielt möglicherweise auf Sach 14,21 an.

In Joh 3 sehen wir Jesus zunächst im Gespräch mit einem führenden Juden, der Jesus aufgeschlossen gegenübersteht, wenn er auch zunächst wenig Verständnis zeigt. Er sieht in Jesus einen Menschen, „der von Gott gekommen ist“ (Joh 3,2), zeigt aber wenig Verständnis für das „Reich Gottes“, das Jesus zu bringen gekommen ist (Verse 3 und 5). Eine Neugeburt als eine Geburt von oben bleibt ihm zunächst ein Rätsel. Es muss freilich nicht bei diesem Unverständnis des Nikodemus bleiben, denn er tritt später im Hohen Rat dafür ein, dass man Jesus als Angeklagtem Gehör verschafft (Joh 7,51), und beteiligt sich freigebig bei der Beisetzung des von der Besatzungsmacht freigegebenen Leichnams Jesu am Ende des Evangeliums (Joh 19,39), in beiden Fällen unter Gefahr für sich selbst.⁸⁷

Zu den zentralen Aussagen des Vierten Evangeliums zum Gottesbild gehört das Wort von Joh 3,16: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat.“ Einerseits wird hier die Perspektive gegenüber der alttestamentlichen Sicht geweitet, indem die Liebe Gottes nicht mehr allein Israel zugesagt wird (vgl. Dtn 7,8.13). Auf der anderen Seite erinnert die Rede vom „einzigem Sohn“ (hier und in V. 18) doch wieder (wie in Joh 1,18) an die „Bindung Isaaks“ in Gen 22,12.16 und greift damit die Überlieferungen Israels auf. Der Glaube bewährt sich im Übrigen im „Tun der Wahrheit“, und so wird offenbar, ob die eigenen Werke „in Gott getan“ sind (Joh 3,21).

Bei den Versen Joh 3,31–36 ist nicht ganz deutlich, ob hier noch der Täufer oder einfach der Evangelist spricht. Gleichviel: Der Abschnitt ist gekennzeichnet durch die abwechselnde Rede von Gott als θεός (in den Versen 33f.36) und als „Vater“ (V. 35) in seiner Beziehung zum „Sohn“ (V. 35f.). Er hat ihn gesandt, und so ist dessen Zeugnis wahr. Wer ihm nicht glaubt, verfällt dem „Zorn Gottes“ (V. 36). Die Formulierung erinnert an die Täuferpredigt (Mt 3,7; Lk 3,7) und atmet prophetischen Geist.

Schilderten die Verse Joh 3,22–36 eine Wirksamkeit Jesu in Judäa, so bricht Jesus zu Beginn von Joh 4 nun über Samaria nach Galiläa auf. Im Gespräch mit der Samariterin erweist er sich auf der einen Seite als „Jude“ oder „Judäer“ (vgl. Joh 4,9) und hält fest, dass „das Heil von den Juden kommt“ (Joh 4,22).⁸⁸ Auf der anderen Seite versucht er die Frau von einem partikularistischen Glauben, bei dem es noch auf die Verehrung Gottes auf diesem oder jenem Berg (dem Garizim oder dem Zion) ankommt, zu einer Gottesverehrung zu führen, die über solche regionalen und religiösen Begrenzungen hinausführt. Das ist der Sinn des Wortes Jesu: „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24). Im Vorgriff auf die Endzeit kann Jesus der Frau dann schon die „Gabe Gottes“ anbieten, die im „lebendigen Wasser“ bereits das Unterpfand des kommenden Heils beschreibt (Joh 4,10).

b) In den großen Kontroversen Joh 5–10

Die Kapitel 5 bis 10 des Johannesevangeliums zeigen Jesus im Dialog und auch Konflikt mit den jüdischen Autoritäten, durchweg in Jerusalem aus Anlass der jüdischen Pilgerfeste: vermutlich das Wochenfest in Joh 5 und das Laubhüttenfest in Joh 7,1–10,21, mit dem anschließenden Fest der Tempelweihe ab Joh 10,22. Es gibt Gründe, Joh 6 als eine etwas spätere „relecture“ seines Kontextes anzusehen, bei der ein in Galiläa gefeiertes Paschafest (Joh 6,4) das Pilgerfest in Jerusalem ersetzt (siehe unten zu Joh 6). Der Schauplatz

⁸⁷ Damit zeigt sich dann Nikodemus auch als Vorbild furchtlosen Eintretens für Jesus für die Leserschaft, vgl. *Beutler*, Johannesevangelium, 57.

⁸⁸ Zu der Auslegung dieses Wortes vgl. oben Anm. 39 den Hinweis auf *van Belle*, „Salvation is from the Jews“.

der Dialoge Jesu ist dort dementsprechend auch nicht mehr der Tempel in Jerusalem, sondern die Synagoge von Kafarnaum (Joh 6,59).

Joh 5 bildet eine kompositorische Einheit, bei der die Heilung eines 38 Jahre lang Gelähmten an einem Sabbat den Anlass zu Kontroversen über Jesu Vollmacht gibt. Jesus rechtfertigt sein Tun mit den Worten: „Mein Vater wirkt bis jetzt und auch ich wirke“ (Joh 5,17). Dies führt zu der Reaktion der „Juden“: „Darum suchten die Juden noch mehr, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich damit Gott gleichmachte“ (V. 18). Hier stoßen wir auf die Schnittstelle zwischen dem Gott Israels und dem Vater Jesu.

In drei großen Redegängen versucht Jesus seinen Hörern zu zeigen, dass er stets in Rückbindung an Gott den Vater handelt und von ihm legitimiert wird. Nach Joh 5,19–30 handelt Jesus nicht von sich aus, sondern nur in Einheit mit dem Vater. Nach den Versen 31–40 legt Jesus nicht über sich selbst Zeugnis ab, sondern er erhält es in vielfacher Form vom Vater. Nach den Versen 41 bis 44 sucht er nicht seine Ehre, sondern er erhält sie ausschließlich von Gott dem Vater. Man kann diesen ganzen Abschnitt also mit gutem Recht theozentrisch nennen.⁸⁹

Von besonderer Bedeutung für das Gottesbild als Gott Israels sind die Verse Joh 5,41–44, in denen es darum geht, ob Jesus seine eigene Ehre sucht oder die von dem alleinigen Gott, im Gegensatz zu den jüdischen Gesprächspartnern, denen Jesus vorwirft, ihre eigene Ehre zu suchen. Jesus wirft ihnen vor: „Ich habe euch jedoch erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt“ (V. 42). Sie würden nur denjenigen aufnehmen, der im eigenen Namen käme. „Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr eure Ehre voneinander annehmt, nicht aber die Ehre sucht, die von dem einen Gott kommt?“ (V. 44). Es ist in der Forschung zu wenig beachtet worden, dass sich in diesen Versen eine Anspielung auf das „Hauptgebot“ Israels von Dtn 6,4 findet: „Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig. Darum sollst du den HERRN, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ Sowohl die „Liebe zu Gott“ als auch der Verweis auf die Einzigkeit Gottes finden sich an unserer Stelle in Joh 5,41–44. So ist der Gott, den Jesus seinen Vater nennt, der Gott Israels, den sein Volk gerade mit dem „Höre Israel“ mehrmals am Tag anruft beziehungsweise von dem es sich anrufen lässt.⁹⁰ Eine Bestätigung dafür, dass der Verfasser hier in der Tat die Schrift Israels im Sinn hat, findet sich in den folgenden Versen 45–47: „Denkt nicht, dass ich euch beim Vater anklagen werde; Mose klagt euch an, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt“ (V. 45). Wenn sie den Schriften des Mose geglaubt hätten, dann hätten sie auch Jesus geglaubt, denn von ihm habe Mose geschrieben (V. 46f.). Von hier aus wird der Rückgriff auf das Hauptgebot von Dtn 6,4 in den vorangehenden Versen noch wahrscheinlicher.

Wie bereits vorweggenommen, bedeutet das Kapitel 6 des Johannesevangeliums eine Art *Intermezzo* innerhalb der Kontroversen zwischen Jesus und den Vertretern seines Volkes und seiner Religion im Tempel von Jerusalem.⁹¹ Von „Gott“ ist hier vor allem innerhalb der Brotrede von Joh 6,22–58 die Rede. Einerseits spricht hier Jesus wiederholt von diesem Gott als seinem „Vater“ (ab V. 27). Auf der anderen Seite identifiziert ihn Jesus mit „Gott“ (vom selben Vers an). Es gilt „die Werke Gottes“ zu tun (V. 28f.). Jesus selbst ist „das Brot, das Gott gibt“ (V. 33). „Alle werden Schüler Gottes sein“, wie es im Rückgriff auf Jes 54,13 in V. 45 heißt. Doch „niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen“ (V. 46). Erneut zeigt sich, dass für den Evangelisten der Vater der Gott Israels ist. Spricht Jesus von seiner eigenen Beziehung zu diesem Gott, so nennt er ihn (seinen) „Vater“, spricht er von ihm als dem Gott auch seiner Zuhörer, so spricht er von ihm als „Gott“. Am Ende

⁸⁹ Vgl. hierzu *Beutler*, Johannesevangelium, 201.

⁹⁰ Vgl. *J. Beutler*, Das Hauptgebot im Johannesevangelium (1986), in: *Ders.*, Studien zu den johanneischen Schriften, Stuttgart 1998, 107–120; *ders.*, Johannesevangelium, 200.

⁹¹ Vgl. *J. Beutler*, Joh 6 als christliche „relecture“ des Pascharahmens im Johannesevangelium (2007), in: *Ders.*, Neue Studien zu den johanneischen Schriften. New Studies on the Johannine Writings, Göttingen 2012, 165–180.

des Kapitels, nach einer Spaltung unter den Zuhörern und der Gefahr einer Spaltung auch unter den Jüngern formuliert Petrus als deren Sprecher: „Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,69).

In Joh 7 ist nur einmal von „Gott“ die Rede. Auf dem Laubhüttenfest verweist Jesus für die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs auf die Praxis: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich von mir aus spreche“ (V. 17). Die Gesprächspartner bleiben die „Juden“, für die der Rahmen des Gebotenen von der Tora abgesteckt ist. Das zeigt die Kontroverse an dieser Stelle über das rechte Verständnis der Schrift und die Auslegung des Gebots der Beschneidung. Jesus versteht sie, ohne sie studiert zu haben.

Im achten Kapitel verschärft sich die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Vertretern seiner Religionsgemeinschaft im Tempel während der Feier des Laubhüttenfestes. Auf der einen Seite führen Offenbarungsworte Jesu in Joh 8,30 dazu, dass viele seiner Zuhörer an ihn glaubten oder zu glauben begannen. Auf der anderen Seite verschärft sich dann doch der Konflikt vor allem im Zusammenhang mit der Frage, wer die wahren Söhne Abrahams seien. Jesus hält seinen Zuhörern entgegen: „Ihr vollbringt die Werke eures Vaters. Sie entgegneten ihm: Wir stammen nicht aus Unzucht, sondern wir haben nur den einen Vater: Gott. Jesus sagte zu ihnen: Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen“ (Joh 8,41f.). Diese Stelle ist für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung, da wir hier den zweiten Fall einer Anspielung auf das Hauptgebot von Dtn 6,4 haben, nach Joh 5,42.44.⁹² Erneut finden sich das Bekenntnis zu dem einzigen Gott und die Forderung, ihn zu lieben, hier freilich in der Liebe zu Jesus als seinem Gesandten. Auch diese Beobachtung hat bisher kaum Eingang in die Literatur gefunden, vielleicht weil in der Johannesforschung die Suche nach gnostischen Vorlagen zu lange den Blick auf das Alte Testament als näherliegenden Hintergrund verstellt hat.

Ein letztes Mal zeigt sich in Joh 8, dass der Vater Jesu der Gott Israels ist und umgekehrt. Jesus sagt zu den „Juden“ vor Abschluss seiner Rede: „Mein Vater ist es, der mich verherrlicht, er, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott“ (V. 54). Abraham sah seinen Tag, doch es gilt sogar: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (V. 58). Auch hier schließt Jesus mit einem Wort, das seine Wurzeln in der prophetischen Tradition Israels besitzt (vgl. Jes 41,4; 43,10.25; 45,18.22 u. a.; Jer 24,7; Ez 6,7.13).

In Joh 9 verändert sich der Schauplatz. Von „Gott“ ist hier vor allem in den Gesprächen, ja fast Verhören die Rede, die sich an die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9,1–7 anschließen. Nur am Anfang antwortet Jesus auf die Frage der Jünger, wer gesündigt habe, so dass der Mann blind geboren sei: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden“ (Joh 9,3). Innerhalb der Befragung des geheilten Blinden geht es vor allem um die Frage, wer derjenige sei, der ihn geheilt habe. Nach den jüdischen Autoritäten kann er nicht von Gott sein, da er den Sabbat nicht halte (V. 16). So fordern sie den Geheilten auf: „Gib Gott die Ehre! Wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist“ (V. 24). Dem hält der Geheilte freilich eben seine Heilung entgegen. Die Pharisäer insistieren: „Wir wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat; aber von dem da wissen wir nicht, woher er kommt“ (V. 29). Darauf kann der Geheilte nur erneut auf seine Heilung verweisen: „Wir wissen, dass Gott Sünder nicht erhört; [...] Wenn dieser nicht von Gott wäre, dann hätte er gewiss nichts ausrichten können“ (V. 31.33). Erneut finden wir in diesem Kapitel Rede von Gott als dem Gott Israels, der als die gemeinsame Autorität sowohl des Geheilten als auch seiner Gegner anerkannt wird. Von ihm stammt Jesus, um dessen Autorität es in dem gesamten Kapitel geht.

In Joh 10 begegnet die Rede von Gott nur im letzten Abschnitt, dem zweiten Teil des Dialogs Jesu mit den „Juden“ im Rahmen des Tempelweihfestes in Joh 10,31–39. In diesem ganzen Dialog geht es von Anfang an (seit V. 24) um die messianische Würde Jesu und seinen Anspruch auf göttliche Würde. Schon in V. 30 findet sich die Spitzenaussage: „Ich und der Vater sind eins.“ Sie führt seitens der „Juden“ zum Vorwurf der Gotteslästerung gegen Jesus (V. 33). Ihm hält Jesus ein Zitat aus Ps 82,6 entgegen, in

⁹² Vgl. *Beutler*, Hauptgebot, sowie *Beutler*, Johannesevangelium, 200 und 275.

dem Gott den Israeliten zusagt: „Ihr seid Götter“. Wenn dies schon von den Israeliten gilt, um wieviel mehr dann von ihm, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat“ (V. 34–36).⁹³ Der Vater ist in Jesus und Jesus im Vater (V. 38). Die Kontroversen um die Würde Jesu erreichen an dieser Stelle ihren Höhepunkt, aber auch ihren Abschluss. Die Gegner Jesu versuchen ihn zu ergreifen, er aber entzieht sich ihrem Zugriff (V. 39). Er verlässt den Tempel, um nie mehr dorthin zurückzukehren, ja sogar Judäa, und zieht sich ins Land jenseits des Jordans zurück, bis seine „Stunde“ gekommen ist (V. 40–42).

c) Im Übergang zur „Stunde Jesu“ in Joh 11–12

Die Kapitel 11 bis 12 bilden bereits den Übergang zur Passion, zur „Stunde Jesu“. Auch in ihrer Rede von Gott unterscheiden sie sich deutlich von den vorangegangenen Kontroversen Jesu mit den Repräsentanten des jüdischen Glaubens. Die Polemik ist verschwunden. Dialogpartner sind Jesus und die Geschwister von Bethanien. Am Schluss in V. 52 meldet sich der Evangelist zu Wort.

Auf die Nachricht von der Krankheit seines Freundes Lazarus hin sagt Jesus: „Diese Krankheit führt nicht zum Tod, sondern dient der Verherrlichung Gottes. Durch sie soll der Sohn Gottes verherrlicht werden“ (Joh 11,4). Von der „Verherrlichung“ Jesu im Vorgriff auf seine Passion, seinen Tod und seine Auferstehung war schon zuvor im Vierten Evangelium die Rede gewesen (vgl. Joh 7,39). Mit ihrer Ankündigung wird der scheidende Jesus seine Abschiedsrede einleiten (Joh 13,31f.). Die Auferweckung des Lazarus wird auf Tod und Auferweckung, johanneisch die „Erhöhung“ Jesu, vorausverweisen. Dementsprechend kann Jesus zu Marta in Joh 11,40 sagen: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“ Vermutlich greift Jesus hier auf seinen Dialog mit Marta in den Versen 21 bis 27 zurück. Marta hatte hier die Zuversicht gegenüber Jesus ausgedrückt: „Alles, worum du Gott bittest, wird Gott dir geben“ (V. 22). Als Jesus sich ihr als „Auferstehung und Leben“ offenbart, spricht Marta ihr Glaubensbekenntnis: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (V. 27). Erneut fällt auf, dass hier Gesprächspartner Jesu von „Gott“ sprechen, während Jesus selbst von diesem Gott als „Vater“ spricht, so in seinem Gebet vor der Erweckung des Lazarus: „Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast“ (V. 41). Wenn umgekehrt Marta von Jesus als Sohn Gottes spricht, dann im Sinne des Gottes Israels, dessen Sohn in die Welt kommen soll (V. 27).

Der Evangelist spricht seinerseits von Gotteskindern. Der Tod Jesu wird Heil bringen. Jesus wird in seinem Sterben „die versprengten Gotteskinder sammeln“ (Joh 11,52). Gedacht ist hier wohl über die Sammlung der Stämme Israels hinaus an die Sammlung all derer, die – durch Glauben (vgl. Joh 1,12f.) – zum Heil bestimmt sind. Man mag hier im Sinne der späten Propheten wie Tritojesaja an die weite Welt der Heiden denken, denen das Heil Israels zuteilwird (vgl. Jes 56,3–8; 60; 66,18–23).

In Kapitel 12 begegnet bei Johannes das Wort „Gott“ nach verschiedenen Szenen nur noch in dem abschließenden Teil Joh 12,37–43, in dem der Evangelist eine negative Bilanz aus der öffentlichen Tätigkeit Jesu zieht, vor einem abschließenden eher ort- und zeitlosen Aufruf Jesu zum Glauben (Joh 12,44–50). Nach Joh 12,37–43 kamen die jüdischen Zuhörer Jesu in ihrer Mehrheit nicht zum Glauben, ja, sie konnten es nicht einmal, wie es bereits in der Schrift (Jes 6,10) von ihnen vorausgesagt worden war. Einige auch von den führenden Juden kamen zum Glauben, aber sie wagten nicht, ihn zu bekennen, um nicht aus der Synagoge ausgestoßen zu werden, „denn sie liebten die Ehre der Menschen mehr als die Ehre Gottes“ (Joh 12,43). Erneut spricht hier der Evangelist. Er greift hier Worte Jesu aus dem Dialog von Joh 5 auf, wo es in V. 44 hieß: „Wie könnt ihr zum Glauben kommen, wenn ihr eure Ehre voneinander annehmt, nicht aber die Ehre sucht, die von dem einen Gott kommt?“⁹⁴ Hier stand das Hauptgebot Israels im Hintergrund. Es mag in Joh 12 noch mitschwingen.

⁹³ Vgl. dazu *J. Beutler*, „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“. Zur Argumentation mit Ps 82,6 in Joh 10,34–36, in: *Ders.*, *Neue Studien*, 125–138.

⁹⁴ Vgl. *J. Beutler*, Die Ehre Gottes und die Ehre der Menschen im Johannesevangelium, in: *Ders.*, *Neue Studien*, 115–123.

d) In den johanneischen Abschiedsreden Joh 13–17

In den johanneischen Abschiedsreden ist schon deshalb nicht mehr häufig von „Gott“ die Rede, da hier Jesus zu den Seinen spricht und seine und ihre Beziehung zu Gott als „Vater“ in den Vordergrund tritt. Einleitend hebt der Evangelist vor dem Bericht von der Fußwaschung das Bewusstsein Jesu hervor, „dass ihm der Vater alles in die Hand gegeben hatte und dass er von Gott gekommen war und zu Gott zurückkehrte“ (Joh 13,3). Hier steht die Erhabenheit Gottes im Vordergrund, die im Gegensatz zu dem Sklavendienst erscheint, den Jesus nun in der Fußwaschung vollziehen wird.

Der Übergang zu den eigentlichen Abschiedsreden erfolgt in Joh 13,31f., wenn auch noch der Dialog mit Petrus über dessen Nachfolge in den Versen 36 bis 38 folgt, vor der Rede von Joh 14. Die fünf Zeilen, in denen Jesus seine und des Vaters kommende „Verherrlichung“ in Joh 13,31f. ankündigt, fallen bereits durch die fünffache Wiederholung des Verbs „verherrlichen“ auf und sind nicht leicht auszulegen. Ein Vorschlag bleibt,⁹⁵ in den ersten beiden Zeilen in V. 31 „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht“ eine Art liturgische Formel zu sehen, die man sich innerhalb der frühchristlichen Liturgie vorstellen kann. Die Hymnen der Offenbarung des Johannes bilden dazu eine gewisse Analogie (vgl. Offb 5,12f.; 7,12; 12,10 ὕμνῳ). Nachösterlich gibt das „Jetzt“ guten Sinn, vorösterlich eigentlich nicht. Dies könnte den Evangelisten zu der Hinzufügung der drei letzten Zeilen veranlasst haben. Sie stellen nun eine zeitliche Ordnung her, nach der die Verherrlichung Jesu, des „Menschensohnes“, erst erfolgen kann, sobald er Gott durch seinen Tod verherrlicht hat. Setzt man für den „Menschensohn“ den „Gottesknecht“ ein, dann wird man zu Jes 52,13 LXX geführt, wo es heißt, dass der Knecht „erhöht und verherrlicht werden“ wird. Hier befinden wir uns im Zentrum johanneischer Christologie.

Die Rede Jesu in Joh 14 beginnt in V. 1 mit den Worten: „Euer Herz lasse sich nicht verwirren. Glaubt an Gott und glaubt an mich!“ Diese einzige Nennung Gottes in Joh 14 hat unterschiedliche Erklärungen gefunden. Es fällt auf, dass sonst bei Johannes vom Glauben immer nur gegenüber Jesus die Rede ist, nicht an oder gegenüber Gott (sieht man vielleicht von Joh 5,24 ab, wo es um Glauben gegenüber Gott im Dativ bezüglich der Sendung Jesu geht). Die Erklärung für die Aufforderung Jesu „Glaubt an Gott und glaubt an mich“ könnte erneut in der Traditionsgeschichte liegen.⁹⁶ Es scheint, dass hinter Joh 14,1–8 der Doppelsalm 42/43 steht, bei dem alle drei Textteile mit der Selbstaufforderung schließen: „Was bist du bedrückt, meine Seele, und was ächzt du in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken für die Rettung in seinem Angesicht“ (Ps 42,6; vgl. 42,12; 43,5). Dem „Sich nicht verwirren lassen“ von Joh 14,1 (μὴ παρασέσθῃ) entspricht das gleiche in dem dreifachen Psalmvers (συνταράσσεις με Ps 41,6.12; 42,5 LXX). Aus dem „Harren“ auf Gott (LXX ἐλπίζειν) hätte der Evangelist das ihm gebräuchlichere „glauben“ (πιστεύειν) gemacht und durch den Glauben an Jesus ergänzt. Das „Glauben“ hat hier eher den Klang des Vertrauens angesichts des bevorstehenden Abschieds Jesu.

Erst in Kapitel 16 ist erneut von „Gott“ die Rede. Die Perspektive ist auf Menschen gerichtet, die die Jünger einmal verfolgen werden, und zwar aus religiösen Gründen. „Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu erweisen“ (Joh 16,2). Es ist natürlich der Gott Israels, wie der Hinweis auf die Synagogen erkennen lässt, aus denen man die an Jesus Glaubenden ausschließen wird (ebd.).

In den Schlussversen des Kapitels geht es um das Verständnis der Sendung Jesu durch die Jünger. Sie sind zur Einsicht gelangt, dass Jesus von Gott ausgegangen ist (Joh 16,27.30). Die Aussage bildet eine Klammer zu den Worten des Evangelisten vor dem Bericht von der Fußwaschung in Joh 13,3. In einer solchen Bekenntnisformel ist es

⁹⁵ Vgl. J. Beutler, Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der „relecture“, in: *Ders.*, Neue Studien, 239–250.

⁹⁶ Vgl. J. Beutler, Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14), Stuttgart 1984, 21–50; jetzt in zweiter Auflage englisch: Do not be afraid. The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14), Frankfurt am Main [u. a.] 2011, 23–47.

angemessener, von einem Kommen Jesu nicht vom Vater, sondern von Gott zu sprechen. Es ist der Gott, der die Jünger untereinander und mit Jesus verbindet.

Im Abschiedsgebet Jesu von Joh 17 ist nur noch einmal von „Gott“ die Rede. Auch hier darf Traditionsbindung vermutet werden. Jesus nennt als Inhalt seiner Sendung, „dass sie dich als den einzigen wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Joh 17,3). Wir erinnern uns an die beiden Stellen aus den großen Kontroversen, an denen von der Liebe zu dem einzigen Gott die Rede gewesen war (Joh 5,42.44; 8,41f.). Im Hintergrund stand das Hauptgebot Israels von Dtn 6,4. In Joh 17 geht es nicht um die Liebe zu Gott oder Jesus, sondern um die Erkenntnis. Doch bleibt der Verweis auf die Einzigkeit Gottes, und die Gotteserkenntnis ist ihrerseits eine Verheißung des Neuen Bundes (vgl. Jer 31,34).

e) Im johanneischen Bericht von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Joh 18–20

In den Kapiteln 18 bis 20 des Johannesevangeliums, die die „Stunde“ Jesu beschreiben, kommt die „Gottes“-Prädikation im johanneischen Leidensbericht der Kapitel 18 und 19 nur an einer Stelle vor. Wie auch sonst, findet sie sich nicht im Munde Jesu, sondern anderer Sprecher. Hier sind es die „Juden“, die von Pilatus die Todesstrafe für Jesus fordern: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat“ (Joh 19,7). Innerhalb des johanneischen Leidensberichtes und auch des Pilatusverhörs geht es eher um die Würde Jesu als König der Juden. Doch im Sinne des Vierten Evangeliums ist er dies als Sohn Gottes. Dies ist auch der Anstoß für die „Juden“ vor dem Prätorium. Ihr Gott hat keinen Sohn, der ihm ebenbürtig wäre.

Mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als „Sohn“ Gottes schließt das Johannesevangelium in seiner ursprünglichen Form in Joh 20,31 ab. Der Titel ist hier gefüllt von den Selbstaussagen Jesu im Verlauf des ganzen Evangeliums. Sie erreichen im Laufe des 20. Kapitels über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus einen letzten Höhepunkt.

Bei seiner Begegnung mit Maria von Magdala sagt Jesus zu ihr: „Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“ (Joh 20,17). Wer sind hier die „Brüder“ Jesu? Offenbar nicht seine leiblichen Brüder wie in Joh 2,12; 7,3.5, sondern seine Jünger. Dies wird auch deutlich aus der Parallelstelle bei Mt 28,10, bei der Jesus Maria von Magdala und der anderen Maria aufträgt, seinen „Brüdern“ zu sagen, er gehe ihnen voraus nach Galiläa. Ein ähnlicher neuer Sinn fand sich bereits in der Szene, in der nach Mt 12,42–46 die Mutter und die Brüder Jesu zu ihm kamen, um ihn zu sprechen. Auch hier hatte Jesus ein neues Verständnis seiner „Brüder“ ausgesprochen. Maria von Magdala wird also nach dem johanneischen Text zu den Jüngern Jesu gesandt, um ihnen mitzuteilen, dass Jesus jetzt zu ihrem gemeinsamen Vater und Gott aufsteige. Erst in seiner „Stunde“ kann Jesus das Heil schenken und verkündigen. Sein Vater wird nun der Vater der Glaubenden, sein Gott ihr Gott. Dabei ist auch von Bedeutung, dass gerade an dieser abschließenden Stelle „Gott“ mit dem „Vater“ gleichgesetzt wird. Was von Jesus galt, gilt nun auch von den Glaubenden. Sie werden in die Vater-Sohn-Beziehung Jesu hineingenommen.

Der andere abschließende Text im Auferstehungskapitel des Johannesevangeliums befindet sich im Gespräch zwischen Jesus und Thomas in Joh 20,28. Thomas hat sich auffordern lassen, nicht mehr aufgrund physischer Begegnung mit Jesus an seine Auferstehung zu glauben, sondern auch, ohne gesehen und berührt zu haben. Thomas folgt dieser Aufforderung und bekennt: „Mein Herr und mein Gott.“ Das Bekenntnis zu Jesus als „Herrn“ ist der Sprachgebrauch der Auferstehung (vgl. Joh 20,25; Lk 24,34; 1 Kor 9,1). Das Bekenntnis zu ihm als Gott bleibt einzigartig. Es hat seinen Vorläufer nur in den Rahmenversen des Johannesprologs in Joh 1,1.18. Damit schließt sich ein Kreis. Was der Prolog vorweggenommen hatte, wird nun österliches Bekenntnis zu Jesus in seiner göttlichen Würde.

f) Im Nachtragskapitel Joh 21

Im „Epilog“ des Johannesevangeliums findet sich nur eine einzige Stelle, an der direkt von „Gott“ die Rede ist. Sie findet sich im Anschluss an den Dialog des auferstandenen Jesus mit Petrus in Joh 21,19. Jesus hatte Petrus dreimal nach seiner Liebe zu ihm gefragt, vielleicht als Wiedergutmachung der dreifachen Verleugnung im Hof des Hohenpriesters (Joh 21,15–17). Petrus hatte dem Herrn dreimal seine Liebe beteuert. Auch für ihn wird wie für seinen Herrn die Zeit kommen, in der er nicht mehr selbst über seine Zukunft bestimmt und geht, wohin er will, sondern man ihn dorthin führen wird, wohin er nicht will (V. 18). „Das sagte Jesus, um anzudeuten, durch welchen Tod er Gott verherrlichen werde“ (V. 19). Würden nach Joh 20,17 die Jünger in die Würde Jesu hineingenommen, so nach unserer Stelle der Jünger in den Leidensweg Jesu. Wie Gott durch den Tod Jesu verherrlicht werden sollte (vgl. Joh 13,31f.), so soll er es nun auch durch den gewaltsamen Tod des Jüngers werden. Der Verfasser des Nachtragskapitels Joh 21 zeigt hier eine gewisse Freiheit, die sich aber aus seiner Situation in der Zeit der beginnenden Kirche ergibt. Die Verherrlichung Gottes durch Jesus in seiner „Stunde“ setzt sich fort in seiner Verherrlichung durch die Jünger. Das ergibt die „relecture“ des Johannesevangeliums durch den Verfasser von Joh 21.⁹⁷ Der Gott, der hier verherrlicht wird, ist freilich stets der gleiche. Es ist der Gott Israels, von dessen „Verherrlichung“ bereits die Schriften Israels, namentlich die Psalmen sprechen (vgl. Ps 21,24; 49,15.23; 85,9.12 LXX).

3. Ergebnisse

Rückschauend lässt sich nun sagen, dass unser Untertitel „Vom Gott Israels zum Vater Jesu“ nicht eine Bewegung innerhalb des Johannesevangeliums angibt. Es ist nicht so, als ob die Leserschaft schrittweise vom Gott Israels zum Vater Jesu geführt würde. Vielmehr bleibt Gott im gesamten Johannesevangelium der Gott Israels. Nur enthüllt er sich in Wort, Tat und Geschick Jesu als der Vater Jesu, der die an Jesus Glaubenden in diese Sohnesbeziehung hineinnimmt.

Diese Beobachtung lässt sich festmachen an der Tatsache, dass alle anderen Sprecher außer Jesus selbst durchgängig von „Gott“ sprechen: der Evangelist, Johannes der Täufer, die ersten Jünger, Nikodemus, die Samariterin, die „Juden“ in Jerusalem und anderswo, Marta oder Thomas. Sehr häufig spricht Jesus selbst dann im Gespräch mit den genannten Personen oder Personengruppen von „Gott“, vor allem in den Kapiteln 5–10 mit den großen Kontroversen zwischen ihm und den Repräsentanten seines Volkes und seiner Religionsgemeinschaft. Gemeint ist immer der Gott Israels in seiner einzigartigen Würde, mit seinem Gebot und seinem Verheißungswort. Von besonderer Bedeutung war der doppelte Hinweis auf das „Hauptgebot“ Israels von Dtn 6,4 in Joh 5,42.44 und 8,41f. (mit einem Echo in 17,3). Danach gilt es, Gott als den einzigen zu bekennen und zu lieben. Diese Liebe zeigt sich dann auch in der Liebe zu Jesus als seinem Gesandten (vgl. noch das späte Echo in Joh 21,15–17).

Umgekehrt findet sich die Bezeichnung „Vater“ für Gott im Johannesevangelium überwiegend im Munde Jesu, der vom „Vater“ oder „seinem Vater“ spricht. Dies wird seinen Gesprächspartnern früh zum Ärgernis (Joh 5,18). Sie fragen Jesus in Joh 8,19, wo denn sein Vater sei. Jesus gibt ihnen zur Antwort, sie würden den Vater kennen, wenn sie ihn kennen würden. In Joh 8,41 behaupten sie, sie hätten einen einzigen Vater: Gott. Wir hatten die Antwort Jesu im folgenden Vers vernommen: „Wenn Gott euer Vater wäre, dann würdet ihr auch mich lieben.“ Der wahre Vater seiner jüdischen Gesprächspartner ist weder Gott noch Abraham, sondern der Teufel (V. 44). Vom „Vater“ ist also gelegentlich in polemischen Zusammenhängen die Rede, die in Jesu Anspruch, Gott seinen Vater zu nennen, ihren Ursprung haben (vgl. V. 38: „Ich sage, was ich beim Vater gesehen habe, und ihr tut, was ihr von eurem Vater gehört habt“).

Nur an wenigen Stellen spricht der Evangelist von Gott als „Vater“. Dies ist zunächst zweimal gegen Ende des Prologs der Fall. Er lässt die Gemeinde vom fleischgewordenen

⁹⁷ Vgl. J. Zumstein, *L'évangile selon Saint Jean (13–21)*, Genf 2007, 313.

Logos singen: „[...] wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Und später: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (V. 18). Im Hymnus drückt sich der Glaube der singenden Gemeinde aus, die sich Jesu Selbstverständnis zu eigen gemacht hat.

Ähnlich grundsätzlich klingt die Einführung in die gesamte johanneische Leidensgeschichte in Joh 13,1: „Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen“. Auch hier ist von Gott als „Vater“ ganz aus der Sicht Jesu die Rede.

Erst nachösterlich kann dann der Schritt von Gott als Vater Jesu zu Gott als Vater der Jünger vollzogen werden. Wir erinnern uns an Jesu Wort an Maria von Magdala: „Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“ (Joh 20,17). Erst hier schließt sich der Kreis. Jesu Vater wird der Vater der Jünger und zugleich Jesu Gott auch der Gott der Jünger. Er ist kein anderer als der, der sich in der Heilsgeschichte als der Gott Israels geoffenbart hat.

Summary

According to common opinion, the idea of God in the Gospel of John follows from its Christology. The key sentence in this regard is Jesus' word to Mary of Magdala: "I ascend to my Father and your Father, my God and your God" (John 20,17). God is the Father of Jesus, and because of the "hour" of Jesus he also becomes the Father of those who believe in Jesus. Often one forgets that God remains for the fourth evangelist the God of Israel. The present study tries to show this by an analysis of the whole of the Fourth Gospel from the beginning to the end. Secondary literature is reviewed and in part updated.