

Friedrich-Wilhelm Marquardt:

**[Johannes – aus dem Hebräischen gedacht]<sup>\*)</sup>**

Ursprünglicher Vortragstitel: „Deine Sprache verrät Dich“

(Zürich, Paulus-Akademie 24. 3. 1990)

I.

Am 5. Januar 1938 war das ‚Schweizerische Evangelische Hilfswerk für die Bekennende Kirche‘ in Deutschland gegründet worden, vor allem auf Initiative des unvergessenen Pfarrers Paul Vogt hin. Im Oktober des gleichen Jahres erschien ein Flugblatt, unterschrieben von: Ernst Hurter, Pfarrer in Zürich-Seebad; Karl Barth, Professor in Basel; Oskar Farner, Dr., Pfarrer in Zürich; Gottfried Ludwig, Pfarrer in Biel; Wilhelm Vischer, Pfarrer Lic. theol. in Basel: Präsident der Subkommission für nichtarische Flüchtlinge aus der Bekennenden Kirche. Das Blatt trug die Überschrift: „Memorandum zur Judenfrage“ und richtete sich an die Pfarrer der Reformierten Kirchen der Schweiz mit dem Aufruf, Judenchristen in Deutschland zur Flucht in die Schweiz zu helfen und dafür sowohl praktische wie geistliche Hilfe zu leisten. Diese Aktion war also *vor* den November-Pogromen der sog. Reichskristallnacht gestartet worden, und das Memorandum stand unter dem Motto „Das Heil kommt von den Juden“.

In dem Ihnen wohlbekannten Stadtquartier Wipkingen versammelte sich seit 1938 dieses Hilfswerk zu jährlichen Tagungen: zu einer vierten im November 1941. Da waren in Deutschland die Beschlüsse der Wannsee-Konferenz zur sog. Endlösung der Judenfrage gefallen und wahrscheinlich in der Schweiz bereits ruchbar geworden. So nimmt es nicht wunder, daß auf jener 4. Wipkinger Tagung ‚die Judenfrage‘ abermals zur Diskussion stand. Bei dieser Versammlung nun „ließ Barth es fast zum Bruch mit dem ‚Hilfswerk‘ kommen, nachdem dort Emil Brunner und mit ihm die Majorität der Versammlung das präsentische Verständnis des Satzes ‚Das Heil *kommt* von den Juden‘ bestritten hatte. Er blieb – auf inständiges Bitten von Paul Vogt – bei dem Werk, aber nur unter der Bedingung, daß es künftig auf die theologische Arbeit verzichte und sich auf die karitative Tätigkeit beschränke“ (E.

---

<sup>\*)</sup> An das Original-Manuskript hat Friedrich-Wilhelm Marquardt einen Zettel geheftet: „Ein in meinen Augen immer noch vorzüglicher und möglichst mal zu veröffentlichender Johannes! Johannes – aus dem Hebräischen gedacht.“ – Die hebräischen Zitate aus dem Johannesevangelium im Text gehen auf die hebräische Übersetzung des Neuen Testaments von Franz Delitzsch zurück, die Marquardt offenbar benutzt hat. [AP]

Busch, 327).<sup>1</sup> Leider habe ich die Protokolle dieser kontroversen Diskussion bisher nicht auftreiben können, so daß ich nur das nackte Faktum, nicht den Verlauf des Gesprächs im einzelnen kenne. Der Vorgang war aber für Karl Barth, so wie ich meinen Lehrer auch später noch kennen gelernt habe, bezeichnend: Der Zusammenhang zwischen praktisch-politischer Arbeit und theologischer Besinnung, der dieses Hilfswerk auszeichnete, ging für ihn so weit, daß er es um theologischer Gegensätze willen politisch und menschlich zum Bruch kommen lassen konnte. Er sah in der bloß scheinbar rein exegetischen Frage, ob das Heil von den Juden nur einstmals „kam“ oder ob es von dort her auch heute noch „kommt“, einen status confessionis dem Hilfswerk gegenüber. Verstehe ich, mich in Barth hineindenkend, den Inhalt seiner Entscheidungsfrage recht, dann meinte er wohl: Wer von Juden theologisch heute nichts mehr erwartet, ist auch nicht ernsthaft in der Lage, ihnen zu helfen; wem ich helfen will, auf den muß ich vor allem hören können – eine politische und mehr als politische Weisheit ersten Ranges.

Nun, Barth hat sich von der *praktischen* Arbeit dieses Hilfswerks *nicht* zurückgezogen. Aber er hat auch m.W. an der fünften Wipkinger Tagung im November 1942 nicht teilgenommen. Denn dort wurde, seiner ultimativen Forderung auf theologische Abstinenz und Praxis-Beschränkung zum Trotz, die theologische sog. Judenfrage doch *noch* einmal ausdrücklich auf die Tagesordnung gesetzt, unter der Überschrift ‚Der göttliche Sinn in Israels Geschick‘. Als Referent war der Neutestamentler Prof. Gottlob Schrenk zum Thema ‚Die Judenfrage im Lichte von Röm 9-11‘ gebeten worden. Er nahm dabei indirekt auf den Streit zwischen Barth und Brunner vom Vorjahr Bezug mit der Frage: „Ist nicht Christus das Ende von Gesetz und Opfer?“ – also das Ende jeder theologischen Bedeutung Israels für die Christen, so daß Joh 4,22 wirklich nur als Aussage über einen vergangenen heilsgeschichtlichen Wert Israels verstanden werden darf, wie Brunner und die Tagungsmajorität vom Vorjahr gemeint hatten. Schrenk antwortete: „Gewiß. Aber das Neue steht in unauflösllicher Kontinuität mit dem Alten, so wahr die Kirche weiter das Alte Testament liest und nicht in der Luft hängt, sondern in der Wurzel des Ölbaums gründet. Weil die Offenbarung, aus der der Jude kommt, im Christus Gottes mündet, ist das Genannte (Schrenk hatte zuvor von den sog. heilsgeschichtlichen Vorzügen Israels in Röm 9,4-5 gesprochen) nicht nur ein WAR, sondern ein IST, das dauernd in die Gegenwart hinein wirkt.“ Schrenk hatte bei der

---

<sup>1</sup> Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975. – Vgl. dazu jetzt genauer: Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn 1996, 373-384 [AP].

Veröffentlichung seines Vortrags (Zürich 1943) die Worte „WAR“ und „IST“ in großen Buchstaben drucken lassen und damit den Bezug auf den Streit von 1941 sinnenfällig zum Ausdruck gebracht. Als neutestamentlicher Exeget hatte er damit Barths Auffassung von Joh 4,22 Recht gegeben – ob im gleichen Sinne, bleibe hier dahingestellt.

Da wir es in Bezug auf das Johannes-Evangelium vor allem mit einer schrecklichen antijüdischen Wirkungsgeschichte zu tun haben, liegt mir an einem Beispiel dafür, daß die Kirchen-Geschichte nicht *nur* ein „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ ist, wie Goethe meinte. Sie kann einem, manchmal jedenfalls, auch die Augen öffnen. Dieser Wipkinger Vorgang in den Jahren 1941/42 – bisher m.W. in keiner Kirchengeschichte verzeichnet – hat in meinen Augen gerade in seiner Verbindung von exegetischem Streit und kirchlich-politischem Hilfswerk großen Glanz, weil er Bedingungen des Bibellesens, Bedingungen der Exegese schlagartig beleuchtet.

Bei Johannes steht in der Tat *hæ sôtæria ek tôn Ioudaiôn estin*: Das Heil *kommt* von den Juden. Eine theologisch durchaus qualifizierte Mehrheit stellt diesen klaren Wortlaut aus übergeordneten Gründen zur Disposition; sie kann post Christum natum Israel, die Juden, so hoch unmöglich mehr schätzen. Wohl ist man sich einig, Judenchristen zur Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland zu helfen, aber diese praktische Hilfsbereitschaft verändert doch nicht die tiefe theologische reservatio mentalis gegen die Hilfsbedürftigen. Gut denkbar ist nun umgekehrt für jemanden, der Barth kannte, daß für ihn im Hintergrund des theologischen Streits zugleich die praktische Frage stand, ob das johannäische Präsens mit der Hilfe für Judenchristen nicht zugleich auch ebensolche Hilfe für *nichtchristliche* Juden fordere – während die Umdeutung des Präsens in die Vergangenheitsform womöglich jene praktische Beschränkung lediglich auf *Judenchristen* legitimieren wollte, für die Christus zum Ende der Tora geworden war.

Barths Exegese enthielt öfter ein heimliches Politikum. Und jedenfalls ist es immer ein Politikum, wenn die Bibelauslegung zum Wortlaut zurückgepiffen wird; das ist immer Reformation, und die hat Barth damals mit seiner ultimativen Haltung, nur ein kleines Hilfszeitwort betreffend, vollzogen: *æn* oder *estin*?

Ich jedenfalls fühle mich diesem Zürich-Wipkinger Ereignis in meinem Denken verpflichtet, dem Inhalt wie den methodischen Voraussetzungen oder Implikationen nach, die hier zutage traten.

## II.

Und zwar dies um so mehr, je mehr der Wipkinger Streit durchaus ein johannäisches Ereignis genannt werden kann. Um Jesu willen entstand da eine Spaltung nun auch im christlichen Gottesvolk, wie Johannes zuvor aus dem jüdischen Volk mehrmals zu berichten weiß.

Ich stimme Ekkehard Stegemanns Wort von der *Ambivalenz* im vierten Evangelium zu, u. zw. nicht nur in der „Beziehung der Jesusanhänger zum Judentum“, sondern auch sonst. Johannes hat durchgehend etwas Doppelbödiges. „Zweifellos ist in diesem Buch die Spannung zum Judentum viel stärker betont als in den anderen neutestamentlichen Schriften“, urteilt David Flusser (*Entdeckungen*, 115f).<sup>2</sup> Doch zugleich nennt er es „ein Evangelium, das sich ganz auf Juden konzentrierte, das für Juden geschrieben wurde und das der Vorstellungswelt eines Juden entstammt, dessen Nationalismus denjenigen Jesu bei weitem übertraf“ (ebd., 129).<sup>3</sup>

Aber was *sagt* diese Ambivalenz uns? Das ist wohl *die* Frage unseres Beisammenseins. Ich bin leider kein historischer Exeget und kann mich darum an literarische und historische Fragen nicht wagen. Nur als Hermeneutiker getraue ich mich mitzureden. Johannes mutet uns ja schreckliche *Aussagen* zu: z.B. das Teufelswort von Menschenmord und notorischer Lüge in 8,44, über das Ekkehard Stegemann sprach. Die pauschalierende und idealtypisierende Rede von ‚den Juden‘; deren Ontologisierung zum Schlechten: Sie können nicht anders, so sind sie geboren. Die Unterwerfung der Väter Israels und der Schriften unter den Seinsprimat Jesu: „Ehe Abraham ward, bin ich“: die Mordkonsequenz im Bild von den gegen Jesus handelnden Juden. Micha Brumliks Entsetzen über diese große Judäophobie, die Angst vor den Juden im ganzen Evangelium: Ausdruck seines Konventikelgeistes. Schrecklich: diese Aussagen.

Aber „*Aussagen*“ sind eines. Das *Sprechen* des Evangelisten etwas anderes, vielleicht sogar etwas ganz anderes. Eine solche Unterscheidung wird mir persönlich immer wichtiger, und ich möchte versuchen, indem ich von dem spreche, was man – in meinen Augen allzu abstrakt-begrifflich – die „Christologie“ des Johannesevangeliums zu nennen pflegt, mich nicht länger zu den „*Aussagen*“, sondern zum Sprechen des Johannes zu verhalten.

---

<sup>2</sup> David Flusser, Eine judenchristliche Quelle des Johannesevangeliums, in: ders., *Entdeckungen im Neuen Testament*, Bd. 1: *Jesusworte und ihre Überlieferung*, Neukirchen-Vluyn 1987 [AP].

<sup>3</sup> Genau genommen bezieht sich dies Zitat auf die von Flusser angenommene „judenchristliche Quelle“, die „als Grundlage für das Johannesevangelium“ gedient habe [AP].

Ich wurde ja eingeladen, unter der Überschrift „Deine Sprache verrät dich“ über das Christusverständnis des Johannes nachzudenken.

Leider habe ich gegen das Matthäus-Zitat im Titel meines Vortrags nicht rechtzeitig protestiert; ich sagte zu, ehe ich wußte, was ich zu Johannes sagen wollte und mußte. In meinen Prolegomena zur Dogmatik steht das Matthäus-Wort über einer Auseinandersetzung mit glatt antijüdischen Unter- und Obertönen in der Sprache heutiger Theologen. Den Vorwurf eines ähnlichen ‚Verrats‘ habe ich noch nie gewagt, gegen einen der biblischen Zeugen erster Hand zu erheben; denn auf ihrem Grund stehen wir – können wir freilich auch fallen. Aber ich kämpfe bisher noch auf ihrem Grund ums Stehen gegen ein weiteres Fallen und tue mich – das sage ich freimütig – schwer mit der für mein Verständnis zu selbstverständlich im Schwange gehenden methodischen Möglichkeit der „Sachkritik“. Das mag eine allzu persönliche konservative Hemmung sein, und ich weiß ja, wo auch ich mich sachkritisch zur Bibel verhalte. Aber mir fällt dies schwer und nicht leicht. Denn stärker bewegt mich immer das Zagen [?]: Hast du’s denn wirklich schon verstanden, was sie damals – nicht nur allenfalls gemeint, sondern in ihren Worten – mit ihrem Aus- und Einatmen – mit ihrer unverwechselbaren Stimme gesagt haben? Aussagen, die wir als religionsgeschichtliche „Vorstellungen“ oder als theologische Lehrmeinungen diskutierten, sind immer etwas, was wir herausgebrochen haben aus dem Fließen und Atmen des biblischen Sprechens, sind Sinnfragmente, von denen ja noch gar nicht ausgemacht ist, ob sie auch nur als Form, geschweige denn als zerstreute Funken von Inhalt, der Mikra auch nur von ferne entsprechen: dem Rufen und Gerufenwerden der Botschaft in diesen Schriften. Ich bin in meinem Bibellesen je länger je mehr beeindruckt von der Bibelhermeneutik von Franz Rosenzweig und Martin Buber, von Kornelis H. Miskotte in Holland und seinem Schüler Frans Breukelman in Amsterdam. Zwar geht die Unterscheidung von Aussage und Sprechen auf mein Konto, aber ich glaube, daß sie für das Verstehenwollen ein bißchen helfen könnte. Die Bibel läßt ihre Botschaft nicht nur an ablösbaren Inhalten hören, sondern an der Form ihres Gesprochenwerdens, mit der sie unlösbar eines ist, auf Gefahr des Mißverständnisses hin.

Von den genannten Lehrern bin ich – freilich laienhaft – auch in den Talmud getrieben worden. Und nun behaupte ich gar nicht, Johannes ließe sich vielleicht besser begreifen, wenn man ihn talmudisch begreifen könnte – das nicht; wohl aber meine ich: laßt uns über die Theologie und Historie des Johannes erst weitersprechen, wenn wir auf sein Sprechen und in dem jüdischen Wesen seines

Sprechens auf seine Botschaft versucht haben zu lauschen, hören. So verwandelt sich mir das Motto „Deine Sprache verrät dich“ in die Frage: Was verrät mir, Johannes, deine Sprache?

### III.

Da ich von der Christologie sprechen soll, beginne ich gerne mit dem sog. *Prolog*. Ihn höre ich freilich nicht nur als den Prolog des übrigen Evangeliums, sondern vor allem auch als den ersten Teil einer zweiteiligen Ouvertüre, die dem Johannesevangelium voransteht und deren zweiten Teil nach dem Prolog 1,1-14 der übrige Text des 1. Kapitels bildet. Die unauflösliche Verflechtung der Prolog-Erzählung vom „Wort“ mit der Erzählung von einem Menschen, genannt Johannes, ruft nach dem Zusammenhören der weiteren, sich unmittelbar an den Prolog heftenden Erzählungen vom Zeugnis und Ruf des Johannes in 1,15-28. Und das Zeugnis des Johannes wiederum wird in 1,29-37 unmittelbar verknüpft mit der Berufung der ersten Jesus-Jünger in 1,38-51. Und dann erst beginnt in 2,1 mit der Hochzeit zu Kana der ‚Anfang der Zeichen, die Jesus tat und offenbarte seine Herrlichkeit‘ (2,11).

Diese zwei Teile der einen Ouvertüre vor dem ganzen Evangelium können wir mit zwei hebräischen Grundworten benennen: mit Davar [Wort] den Prolog, mit Schem [Name] die folgenden Abschnitte. Zwar weiß ich nicht, ob man den griechischen Text hebräisch hören *muß*, aber man *kann* ihn – mindestens so gut, wie David Flusser es von Lukas sagt – hebräisch hören. Ich persönlich halte es für einen Schaden, daß die Kommentatoren dies so wenig getan haben. Es könnte sein, daß dadurch manches, was Johannes sagt, von uns Theologen un-erhört blieb.

Dabei ist es fast unmöglich, Johannes zu lesen, ohne auf das Stilprinzip des *Leitwortes* zu stoßen, das Buber und Rosenzweig als ein wichtiges Element der „Sprache der Botschaft“ herausgearbeitet haben. Allerdings erscheint es so exzessiv, wie es Johannes zu gebrauchen scheint, nicht einmal in der Genesis verwendet, woran Buber-Rosenzweig sich seine Bedeutung besonders klar gemacht haben. Aber das Gesetz, daß wir am Leitwort erkennen, was die Botschaft rufen will, dürfte auch für den 4. Evangelisten gelten.

Im Prolog dürfte es demnach eindeutig um *das haja des davar* gehen: das Geschehen, Sich-Ereignen des Wortes.

Wort, davar ist überall in der hebräischen Bibel ein Geschehensbegriff, ehe es dann auch ein Seinsbegriff ist; es sagt etwas, ehe es etwas besagt. Daß es erklingt, ist

immer neu ein Ereignis, unberechenbar, unvorhersehbar. Das Wort geschieht. Das gilt für Menschenwort so, weil es zuvor für das Reden Gottes gilt. Wort ist nie folgenlos, es ist Tat-Wort – „So er spricht, so geschiehts, so er gebietet, stehts da“ –, und Sinn eröffnet Wort, indem es in die ihm eigene Handlung hineinreißt und einen Hörer daran beteiligt. Der aber bleibt notwendig beim Hören nicht Hörer allein, sondern wird Täter des Wortes. Der Logos des Johannesevangeliums ist dieser davar der Botschaft. Und von ihm ist nicht zuerst sein Sinn, sondern sein Geschehen auszusagen: sein haja.

Nun sind Hilfszeitworte, in die wir haja übertragen, die gefährlichsten Hindernisse für ein Verstehen der biblischen Sprache. Was das Wort alles „war“ und alles „ist“, hören wir unter dem Hilfszeitwort-Zwang unserer Sprache meist unwillkürlich wie ontologische oder philosophische oder sonstwie ‚Wesen‘ identifizierende Seinsbestimmungen. Dabei könnten wir auch schon am griechischen Text entdecken, daß es so nicht gemeint ist, wenn wir nur ein zweites, fundamental wichtiges Stilelement des hebräischen Sprechens auch bei Johannes erkannten: den parallelismus membrorum. Dann könnten wir z.B. hören, daß der, der in 1,4 das Licht „war“, im Parallelismus v.5 benannt wird als der, der als Licht „scheint“. Da wird ganz deutlich das Hilfszeitwort nicht (wie es in Vieler Ohren bei uns klingt) als ein identifiziertes Sein (ist) oder Gewesensein (war), sondern als das *Ereignis und Geschehen* des „Scheinens“ ausgerufen: das Sein im Wirken, im Werk, in der tätigen Verwirklichung.

Genau dies aber ist die Struktur des hebräischen Wortes haja. Oft wird es mit ‚ist‘ oder ‚war‘ usw. übersetzt. Aber während unsere Hilfszeitworte die Dinge *festsetzen* wollen im Sein oder Gewesensein (oder auch in ein Werden), spricht haja nur von einem dynamischen Geschehen, einem Sich-Ereignen, in unserem theologischen Jargon: von einer fundamentalen Geschichtlichkeit des Seins. Bewegungen kommen nicht zusätzlich zu einem seienden Wesen dazu, als irgendein Attribut, eine von weiteren Näherbestimmungen. Dinge, Menschen, Beziehungen – alles, wovon wir in der Hilfszeit des Seins, Gewesenseins, Werdens sprechen – sind von Hause aus in zeitlicher Bewegung: kommen, scheinen, leuchten, rufen, sprechen, bezeugen, stoßen an, erwidern, schaffen, zerstören und dergl. mehr.

In diesem Sinne hören wir im Johannesprolog vom Geschehen des Wortes, vom haja des davar; und was immer von Jesus, seinen Freunden, Gegnern, Vorgängern,

Nachfolgern weiter erzählt werden wird: Wir sollen es von vornherein begreifen als das haja des davar.

Dies ist ein *Grund*geschehen. Es liegt allem, was geschieht, zugrunde. Es ist kein separates Geschehen neben anderen Ereignissen, ist vielmehr das Ereignis in allen Ereignissen: des Lebens Jesu, des Lebens seiner Liebliche, seiner Gegner. In allem ihrem Handeln und in ausnahmslos ihrer aller Handeln ereignet sich haja des davar.

Grundgeschehen ist es darin, daß es ein Geschehen be reschit [im Anfang] ist. Be reschit haja ha davar [Im Anfang geschah das Wort]. Wer ein hebräisches Ohr hat, dem ist es unmöglich, hier nicht das erste Wort der Hebräischen Bibel mitzuhören: Be reschit bara elohim [Im Anfang schuf Gott]. Der Johannesevangelist beginnt sein Evangelium damit, daß er neben das bara von elohim das haja des davar in den Anfang, be reschit, stellt. Wie Gottes „Schaffen“, so ist Gottes „Reden“ des davar Ursprungsgeschehen, eins dem andern gleich ursprünglich. Das bara durch elohim geschah darin, daß er sprach, es war davar-Geschehen: Er sprach – es geschah. Und eben gleiches davar-Geschehen ereignet sich wie in der Schöpfung, so in der Jesus-Geschichte und in der Aller, die mit ihm zu tun bekamen im Guten wie im Schlechten.

In den ersten beiden Versen des Prologs erleben wir ein Drama der Richtigstellungen und wohl die Urform johannäischer Ambivalenz. Ve ha davar haja et ha elohim, und der davar war *bei* Gott: ihm nahe, zu ihm hin. Genügt das? Ach, lautet ein Einwand, mehr noch: velohim haja ha davar, Gott war das Wort. Wie denn? „Gott von Art“, oder hu, er selbst, Gott? Nein, lautet das nächste Widerwort: hu haja be reschit ezel ha elohim, eindeutig pros ton theon, ihm zugeordnet, auf ihn hin ausgestreckt, Beigeordneter Gottes.

Aber bloß jetzt nicht, wie Michael Brumlik meint, ‚prätrinitarische‘ Experimente! Denn nicht Seinsverhältnisse werden definiert, sondern haja, ein Geschehen, Geschichte wird erzählt, oder Strukturen von Geschichte gegeben. Also *Prozesse* des Verhältnisses von davar und elohim werden erzählt, besser noch: beider Verhalten in ihren Beziehungen zueinander. Johannes denkt garnicht daran, eine Wesenseinheit von Gott und Wort zu behaupten. Er erzählt ein bewegtes Hin und Her einer offenen geschichtlichen Beziehung, die wir am besten als ein ewiges Geschehen von Sich-einen von Gott und Wort, des Wortes mit Gott benennen. Und da kann es wohl einmal heißen: velohim haja ha davar; aber *vorher* heißt es offener: haja et ha elohim, Wort, das sich auf Gott hin offenhält, und *danach* heißt es: eziel ha



elohim, pros ton theon. Dies vor und nach dem Sprechen der *Einheit* ist das Sprechen der *Offenheit* in der Beziehung von Gott und Wort. Es ist strukturgebend für alles, was über das *Verhältnis* Jesu zu Gott und Gottes zu Jesus im Evangelium gesagt wird, wie wir noch weiter zeigen und sehen müssen. Keine Identität, sondern offenes haja eines Prozesses des Sich-einens. – ‚Sich-einen‘: ein Begriff, den Hermann Cohen, den auch Leo Baeck als den ethischen Sinn des jüdischen Monotheismus dargetan haben. Der eine Gott ist Gott, mit dem Israel ‚sich eint‘, indem Gott mit Israel ‚sich eint‘: Bundesgeschehen, Verbindungsgeschehen: ve ha davar haja et ha elohim, und ohne das kein velohim haja ha davar.

So hören wir Johannes sprechen.

Hören wir ihn weiter.

Ein zentrales Wort seiner Christus-Erkenntnis ist zu einem Grundwort aller dogmatischen Christologie geworden: 1,14: kai ho logos sarx egeneto. Wenn Johannes das sagt, atmet er ein, er atmet aber auch wieder aus, und im Ausatmen sagt er: kai eskænôsen en hymin. Und holt dann noch einmal Luft und sagt ein Drittes: kai etheasametha tǣn doxan autou. Ein dreigliedrig zu schreibendes Wort; haben wir es kolometrisch vor Augen, sehen wir: Johannes hat einen parallelismus membrorum gebildet. Erstes Glied: „Das Wort ward Fleisch“. Zweites Glied, dem ersten zugeordnet: „Und es zeltete unter uns“. Dies ist der Parallelismus membrorum, aber kein antithetischer, sondern ein auslegender: im zweiten Atemzug sagt Johannes dasselbe noch einmal anders, was er beim ersten schon gesagt hatte.

Also: „Das Wort ward Fleisch“. Wie soll man das hebräisch sagen? Die Sache ist als Aussage jüdisch zu unerhört. Man kann es nicht sagen: Ha davar nihjah basar? Wer möchte so reden? Doch, sagt Johannes, man kann es durchaus jüdisch sagen: va jischkon betokhenu, er schlug sein Zelt auf in unserer Mitte. ‚Das Wort ward Fleisch‘ spricht vom schakhan Gottes betokhenu. Denke, sagt Johannes, ans ohel moëd, ans Zelt der Begegnung, aus dem in Israel das Errichten der Wohnung Gottes durch Mosche wurde. Und denke, sagt Johannes, wenn du späteres Jüdisch auf der Zunge hast, an die schekhina, die begleitende, mitreisende Daseinsweise Gottes, die das Wort schakhan, wohnen, in sich hat und oft mit „Einwohnung Gottes“ übersetzt wurde, nicht ganz gut, und bei dem ein griechischer Jude unwillkürlich (von den Radikalen schin, kaph, nun her) schekhina = eskænôsen mithören muß. Vor allem denke, sagt Johannes, wie es nur z.B. am Ende des Buches Schemoth (Exodus) lautet: „Die Wolke bedeckte das *Zelt*, und die kavod, die Herrlichkeit des Herrn, erfüllte die

Wohnung“ (Ex 40,34). Da haben wir das „Zelten“ und „Wohnen“ und die „Herrlichkeit“ unseres dritten Gliedes: Und wir sahen seine Herrlichkeit, doxa, kavod.

Nun ist kavod ein ungemein starkes Wort, das Glänzende, aber auch Schwergewichtige Gottes selbst benennend. Immerzu spricht Johannes es aus: von seinem Prolog her, quer durch das Evangelium verteilt immer wieder, welche doxa zwischen Jesus und seinem Vater herrscht. Und freilich liebt unsere dogmatische Gesinnung und Gewöhnung, in den vielen Verherrlichungsworten des Johannesevangelisten Beweise für ein Gotthaftes an Jesus festzumachen: „Gleicher Macht und gleicher Ehren“: gleicher doxa.

Doch nun möchte ich rechten mit unseren Lexikographen. Kittel z.B. hat im Kittelschen Wörterbuch für die griechische doxa und das griechische doxazein nur ein hebräisches Wort gehört und gewußt: das starke kavod, und hat darum auch Gerhard v. Rad im alttestamentlichen Teil nur über kavod schreiben lassen. Ich wittere darin ein dogmatisches, christologisches Vorurteil. Die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel, das Buch der Siebzig, sagt doxa und doxazein auch noch für ganz andere hebräische Worte, darunter vor allem für *ein* anderes: piër, verherrlichen, hitpaër, sich verherrlichen, und tipheret – mit gutem Vorkommen in der hebräischen Bibel; Buber übersetzt es so konstant wie möglich mit „Prangen“. Z.B. Jes 55,5: „Um SEINER, deines Gottes willen, / des Heiligen Jißraels“ willen eilt manch ein Stamm herzu, der dich, Israel, nicht kannte, „denn er läßt dich prangen“, er „verherrlicht“ dich, übersetzt die Zürcher Bibel. Oder Jes 60,9: Von der Ferne her will Gott die Söhne heimkommen lassen: „Um SEINES, deines Gottes Namen, / um des Heiligen Jißraels, / denn er läßt dich prangen“, und so, hieß es in Vers 7 schon: beim Kommen der Söhne Israels „lasse ich prangen das Haus meiner Pracht“. Ähnlich in Ps 149,4: „Denn ER begnadet sein Volk, / die sich Beugenden läßt in der Befreiung er prangen“. Nur eine Stelle noch, für uns wichtig: Jes 49,3: Du bist mein Knecht, durch den ich ‚mich verherrliche‘: Avdi attah, Jißraël, ascher becha etpa'ar, Buber: „Jißrael du, mit dem *ich* prangen darf“. Wenn kavod eine Herrlichkeitsweise Gottes ist, dann tipheret sein Prangen im weltlichen Geschehen, den Beugungen, aber auch dem Heimkehren, der Befreiung seines Volkes und, kein Attributenaustausch, keine Wesensabgabe von Gottes gloria an Gottes Knecht; der bleibt ein Gebeugter. Gott läßt Israel hier und da prangen vor den Augen der Völker, und wenn das geschieht, dann geschieht's, daß auch ER, Gott, prangen darf in seinem Prangen – ebenfalls vor den Augen der Weltstämme, wenn

sie *das* erleben. Also: va necheseh tipharto ke tipheret, kai etheasametha tæen doxan autou (nicht kavod, sondern tipheret): Wir sahen sein Prangen, als er unter uns zeltete. Und das eben heißt jüdisch-biblich gedacht, was zuvor jüdisch-biblich unmöglich, nur christlich möglich gedacht hieß: „Und das Wort ward Fleisch“.

Dazu zwei Bemerkungen.

1. Das Sprechen des Johannes ist ein zweisprachiges Sprechen. Er spricht in einem Atemzug christlich, was er in einem nächsten Atemzug jüdisch ausspricht. Er hat auch sonst, wie (soweit ich sehe) kein anderer Evangelist eine Leidenschaft des Übertragens in andere Sprachen. Nur er erklärt, die Kreuzesüberschrift sei dreisprachig – auf hebräisch, lateinisch und griechisch – angebracht gewesen (19,20); die anderen Evangelisten wissen davon gar nichts. Auch sonst eilt er zwischen den Sprachen hin und her, erklärt seinen Hörern, daß der Stuhl des Pilatus an einem Ort namens Lithostrôton gestanden habe, auf hebräisch aber Gabbatha (19,13), – oder daß der, den wir griechisch als Petrus kennen, hebräisch Kephas heiße. Meist aber übersetzt er aus dem Hebräischen ins Griechische: daß der Messias der ist, den man als Christos kennt (4,25), – daß der Teich am Jerusalemer Schaftor auf hebräisch Bethesda heiße (5,2), – daß ein anderer Teich auf hebräisch Siloah, auf griechisch aber apestalmenos, ‚Abgesandter‘, und daß Rabbi Lehrer heiße. U[nd] s[o] w[eiter]. Kleinigkeiten? Vielleicht. Doch auch Zeugnis für einen Willen zur Mehrsprachigkeit, vor allem dafür, daß die Gojim auch hebräisch lernen sollen. Und dies doch ein nicht unwichtiges sprachliches Indiz für das, was wir die Ambivalenz des Johannes nannten; seine Ambivalenz ist *auch* Mehrsprachigkeit, und diese nicht nur philologisch, sondern auch theologisch gemeint.

2. und wichtiger: Der parallelismus membrorum von Joh 1,14 zeigt uns, daß (mit Goethe) ‚im Atemholen zweierlei Gnaden‘ hörbar werden: die in der Gestalt der „Fleischwerdung des Wortes“, – die in Gestalt des göttlichen „Zeltens“ unter uns, die aber in beiderlei Sprachgestalt von dem einen Prangen Gottes vor den Augen der Stämme Botschaft geben und die in 1,15 noch einmal in weiteren zwei Atemzügen wiederholt wird, wenn es zuerst heißt: Eine tipheret wirke da, wie sie der „Einziggeborene“ vom Vater hat; und wenn es danach urbiblisch heißt, dies sei Fülle von chesed ve emet, sei emet ve emuna gewesen, plæræs charitos kai alætheias – auf griechisch klingt das schon gar nicht mehr so gut wie auf hebräisch: raav chesed ve emet.

Ich werde mich hüten, den Parallelismus nun sogleich dogmatisch auszuschlachten. Alles wäre verdorben, wollte ich jetzt einen Lehrsatz bilden: Die Rede von der Fleischwerdung des Wortes sei womöglich „nichts anderes als“ (eine beliebte Theologenphrase der historischen Kritik, klassisch in Feuerbach geworden) die Rede vom Zelten Gottes inmitten Israels. Gerade solche gojischen Identifizierungen verlerne ich, und möchte stattdessen lernen, zu hören und meine Zuhörer hören zu lassen, was in der Sprache zusammenklingt und von einer identifizierenden Aussage nur allzu grob bedrückt und zum Verstummen gebracht würde. Ich versuche, meine Theologie umzudenken vom fixierten und fixen Lehren auf ein Hören und Lernen. Das allein erlaubt mir heute noch, ein christlicher Dogmatiker zu sein.

Nur das Wort „Inkarnationslehre“ geht mir bei Joh 1,14 nun wirklich nicht mehr so leicht von den Lippen; ‚Inkarnation‘ klingt viel zu einschichtig und besetzt, als daß damit das Sprechen des Botschafters Johannes zu hören wäre. ‚Aussage‘ wäre es wohl, aber nichts Gehörtes, – ‚gelehrtes‘ Zeug, aber nichts Sprechendes. Keine Gott-Mensch-Einheit in der Fleischwerdung des Wortes, sondern *Geschehen ihrer offenen Einung*, – ein Zusammentreffen beider, wie im ohel moëd, im Zelt des Zeugnisses, das auch ein Zelt der Begegnung heißt: Geschehen von Begegnung also.

Ich eile weiter. Neben dies Beispiel eines haja des davar im Sprachlichen – ich meine: in der tiefen Doppelsprachlichkeit des Johannes – gehört nun ein Hinweis auf das haja des davar in dem, was geschichtlich-weltlich geschieht.

Ha am ha holekhim ba choschek ra'u or gadol (Jes 9,1): „Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht“: kai to phos en te skotia phainei, ve ha or be choschek sarach, oriri, exoriri [leuchten, aufsteigen]. Das Licht geht auf in der Finsternis. Müssen wir denn einen gnostischen Dualismus bemühen von Licht und Finsternis, wenn wir einen in Qumran, unten im Jordantal, näherliegen haben; ja viel mehr: wenn wir einen in Galiläa, im galil ha gojim, viel näher liegen haben, wo – von Jerusalem aus gesehen – einst ein Volksteil im Finstern der nordöstlichen Besatzungsmacht Assyrien wandeln mußte und Jesaja, der Prophet, ihnen – und zwar von Jerusalem her – ein großes Licht aufgehen lassen, ankündigen durfte? Gewiß ist Finsternis etwas Mächtiges und wohl auch eine Macht. Aber längst nichts mythisch Gefestigtes mehr, denn das Licht geht ja auf in der Finsternis.

Wie denn? Va jehi. Und es geschah. Egeneto. Haja des davar auch jetzt. Was geschah? Anthrôpos, isch – ein Mensch. Was für ein Mensch? Apestalmenos para tou theou, schaluach me'et ha elohim – u schemo Jochanan, onoma autou Ioannæs, den

Namen Jochanan hatte man ihm gegeben. Dies egeneto anthrôpos ist Wirken, haja des davar, und zwar gleichbedeutend mit dem Aufgehen von Licht in der Finsternis, in der Tiefe der Historie.

Für den 2. Teil der Ouvertüre nannte ich das hebräische Grundwort schem, Name. Einerseits hängt dies mit der überragenden Bedeutung zusammen, die Name im biblischen Wirklichkeitsverständnis überall hat. Immer ist in der Sprache der Botschaft die Geburt eines Menschen erst im kalein to onoma, im qara schemo vollendet. Sie, die Frau, wird einen Sohn gebären, kai kaleseis to onoma autou Iæsoun (Mt 1,21). Und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte; und er gab ihm den Namen Jesus (1,25). Das ist überall in der Bibel so, und es entspricht dem, daß auch Gottes bara, das durch sein Sprechen sich vollzieht, erst getan ist, wenn auch erzählt werden kann, z.B. Gen 1,5: va jiqra elohim la'or jom, ve lachoschek qara lajlal: Und es rief Gott dem Licht: Tag, und der Finsternis rief er: Nacht. Will sagen: Erst im Namen ist etwas, ist jemand wirklich da in der Welt, tritt er aus der Anonymität des nackt physischen Vorhandenseins in die gesellschaftliche Offenheit der Kommunikation, wird er ansprechbares und sprechendes Wesen. Indem isch, schaluach me'et ha elohim, auch unter seinem Namen nennbar gemacht wird: u schemo Jochanan, onoma autou Ioannæs, tritt er in die wirkliche Geschichte ein, geht Licht auf in der Finsternis. Das ist der eine Grund.

Der zweite ist, auf dem Hintergrund dieses ersten, wichtiger. Dieser Jochanan und dann auch die von ihm auf Jesus aufmerksam gemachte Kette von Jüngern kreisen alle um das Geheimnis des Namens Jesu.

Mi attah? Sy, tis ei? müssen Priester und Leviten, gesandt von den Juden Jerusalems, den Täufer fragen (1,19). Wie können, müssen wir dich einordnen?, wie können wir dich kommunizieren? Er bekennt sich, antwortend, als Nicht-Ich in bezug auf den Christos, als Nicht-Ich in bezug auf den Elia, als Nicht-Ich in bezug auf irgendeinen Propheten; das hören wir in 1,19-24; ich glaube: sehr wohl erwogen. Sein Nicht-Ich, mit dem er sich der gesellschaftlichen Identifizierung entzieht, bezeugt Namen eines anderen. Zuvor bereits, 1,15, hatte Jochanan einen anderen bezeugt: va jiqra lemor, und er rief folgendermaßen: qara schemo, Jochanan wird zum Rufer des Namens Jesu.

Aber – und das ist der Sinn des 2. Teils der Ouvertüre – den Namen sagte er nicht. Statt dessen ruft er Geschehen aus, ein Kommen: Nach mir kommt einer, der vor mir

„gewesen“ ist, also: der vor mir schon haja, wirkte: habba acharai ascher hajah lephanai, ki kodem-li haja.

Am folgenden Tag (1,29) sieht er Jesus auf sich zu kommen, und jetzt sagt er: hinneh, ide: „Lamm Gottes“. Auch kein Name – eine Ankündigung von haja, Geschehen.

Noch einmal ein folgender Tag (1,35). Jochanan blickt auf Jesus, wie er umherging, wieder sagt er: hinneh (= Aufmerksamkeitserreger der hebräischen Sprache), „Lamm Gottes“. Das setzt die Kette der Jüngerfindung in Gang, und die vollzieht sich durch ständiges Weitergeben von Benennungen Jesu, die doch seinen Namen nicht hören lassen. „Wir haben den Messias gefunden“ (1,41), sagt Andreas zu seinem Bruder Simon. Jesus sieht ihn an, und das erste, was geschieht: Er nennt ihn bei seinem Namen: Du heißt Simon bar Jona, lecha jiqra Kepha, sy klæthæsæ Kæphas (1,42); Jesus ruft, indem er ihn bei einem neuen Namen ruft, den Simon in ein anderes gesellschaftliches Kommunikationsverhältnis.

Wir haben den gefunden, von welchem Mosche in der Tora geschrieben hat, sagt Philippus, indem er Nathanael findet. Wen denn? Und nun erst der wahre deutliche Name Dieses Gefundenen: Jeschua ben-Joseph minezaret, Jesus, Josephs Sohn, aus Nazareth.

Das *Quis*, mi attah, wer bist du, wird in der Bibel sehr oft durch das *Unde*: von woher bist du? bestimmt. Darum ist die Problematisierung des Herkunftsortes: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ auch immer ein Stück Problematisieren des Namens, nämlich im Sinne der Kommunikationsmöglichkeiten.

Danach geht es weiter. Du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels. Eine ganze Skala möglicher Namen Jesu im 2. Teil der Ouvertüre. Der einzig mögliche und wirkliche Name in der *Mitte*: „Jesus, Sohn Josephs, aus Nazareth“. Und dann wieder anderes.

Aber dieses ganze Suchen, Finden und Wieder anders-Ausprobieren des Namens Jesu – und also das Grundwort: schem – bleibt zu Diensten des haja des davar. Bis auf den Namen, den er heißt, werden lauter Namen genannt, unter denen andere ihn sich kommunizieren (die schrecklich so genannten „Hoheitstitel“), und dies alles sind *nicht Nenn-Namen, sondern Ereignis-Namen* für Jesus. Jesus selbst nimmt dies am Ende der Ouvertüre auf mit einem Ereignis-Motiv, das mehr als einmal nach der Ouvertüre im Evangelium auch wiederkehren wird. Nathanael hatte ihn „Sohn Gottes und König Israels“ genannt, Bekenntnis-Namen, die alles Mögliche in Jesus hineingeheimnissen. Jesus verhält sich aber dazu, wie im ganzen Evangelium, indem

er über das, was allenfalls in ihm haja des davar sein kann, hinausweist: „Größeres als dies wirst du sehen. Amen, Amen, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf und nieder steigen sehen auf den Sohn des Menschen“ (1,51) – das ist das letzte Wort der Ouvertüre. Es führt vom Namen weg auf „Größeres“, Eschatologisches, Zukünftiges. Und von dem Namen, der *da* allein infrage kommt, nämlich ‚Sohn des Menschen‘, spricht auch der johannäische Jesus, wie der synoptische, nur (exklusiv) in der dritten Person: „Ihn“ werdet ihr sehen: er sagt nicht: mich, – und wie die Synoptiker verbindet auch der johannäische Jesus ein eschatologisches haja mit Dieser Drittperson. Ich kann überhaupt nicht erkennen, daß der 4. Evangelist keine Zukunft mehr kenne. Schon in der Ouvertüre öffnet er gerade dafür die Augen. Gerade dort, wo es um den schem in der Struktur von haja, Geschehen, geht, öffnet Jesus selbst alles auf „Größeres als dies“, meizô toutôn opsæ (1,50): gedolot me'elleh tireh.

#### IV.

Gut wäre es nun, die Motive der Ouvertüre jetzt auch im Werk zu verfolgen und so die Bezeichnung Ouvertüre zu begründen. Diese Zeit fehlt; ich kann jetzt nur noch auf christologisch Überragendes hinweisen, also das, was das Verhältnis von Gott und Jesus betrifft und wie es uns betrifft.

Vom Täufer Jochanan hörten wir, wie er auf die jüdische Frage: mi attah? mit einer Kette von Nicht-Ich-Antworten reagierte. So Jesus im Evangelium. Wegen der Kürze der Zeit muß ich – allerdings widerwillig – systematisieren und spreche darum jetzt von einer *johannäischen Christologie des Nicht-Ich*. Daß Jesus in den Reden des Evangeliums permanent und konsequent von sich fortweist, ist ein so überwältigender quantitativer Tatbestand, daß wir ihn qualitativ würdigen sollten. Es handelt sich um eine Struktur.

Eine Struktur hat immer mehrere Struktur-Elemente. Einige versuche ich im folgenden vorzuführen.

a) Zunächst etwas, was ich eine Grundstruktur nennen möchte, an der wir erst die Negationen des Nicht-Ich werden verständlich machen können. Ich finde sie nicht nur, doch vor allem an den Aussagen vom „Verherrlichen“.

Daß wir Jesu Herrlichkeit zu sehen bekommen im haja des davar, wurde uns schon im Prolog gesagt. Bereits das erste seiner Zeichen – bei der Hochzeit zu Kana – tut Jesus, um darin seine „Herrlichkeit“ zu offenbaren (2,11). Und so geht's fort. Doch hörten wir schon, daß wir nicht an Seinsweisen oder Eigenschaften eines in sich

Herrlichen denken sollen. Tipheret, das Prangen, ist ein Geschehen. Und zwar eins von Gegenseitigkeit. Wir bekommen es im 4. Evangelium wie in der Hebräischen Bibel im piel und im hitpael zu hören. Jemand verherrlicht jemanden: Jemand verherrlicht sich durch etwas oder jemanden. Und natürlich wird auch jemand durch jemanden verherrlicht.

Als *Geschehen* wird das Verherrlichen strukturiert, wo wir vom Kommen der Stunde hören, daß des Menschen Sohn verherrlicht wird, schejephoar ben ha adam (12,23). „Verherrlichen“ ist ein Zeitgeschehen, ihm schlagen Tag und Stunde, es füllt nicht alle Tage der Jahre eines Lebens, ‚erfüllt‘ mithin nicht ‚die Zeit‘, vielmehr ereignet es sich.

Dies Ereignis kann geschehen zwischen Gott und Jesus, Jesus und Gott allein, aber auch zwischen Gott, Jesus und Menschen. Es ist ein beziehungsreiches Verherrlichen.

Zwischen *Gott und Jesus allein* hat es einen vorzüglichen Ort im *Beten* Jesu. Avi, paëret schemekha, Vater verherrliche deinen Namen, bittet Jesus in 12,28. Der Name, hörten wir, sei sowieso und in sich schon eine Kommunikationsbeziehung. Anrufung des Namens Gottes ist Ruf nach seiner Selbstvergegenwärtigung. Und die Bitte um ein hitpaër, ein „Prangen“ Gottes, ist Flehen in einer bestimmten Stunde, einer, von der es heißt: Jesu Seele sei da sehr erregt gewesen (was ihm nach Johannes mehr als einmal widerfuhr), und wo die Erregung ihn sprachlos machte: „Und was soll ich sagen?“ (12,27), mehr noch: wo er rufen mußte: „Vater, rette mich aus dieser Stunde.“ Also Bethanienstunde, Stunde des seelisch Gepreßten, des Gebeugten.

Genau dahin gehört nach dem biblischen Sprechen das Bitten um ein „Prangen“ Gottes, wie wir schon aus Ps 149,4 vernahmen. Ihm wird Antwort durch die bat qol, phonæ ek tôn ouranôn, Stimme aus dem Himmel: gam pearti, Ich *habe* ihn bereits „verherrlicht“, doch nicht nur das; allein dies „Ich habe“ genügt zur Struktur von Verherrlichen nicht, sondern ve gam – osiph lepaër (von jasaph, fortfahren, *perseverare*): Ich werde *fortfahren*, ihn prangen zu lassen. In diesem Fortfahren ist gesagt: Prangen des Gebeugten ist keine vollendete Tatsache, kann es gar nicht sein, es ist Geschehen in der Zeitzerrung, hat Vergangenheit, hat aber auch Zukunft. Und nur Gott ist es, der geschehen lassen kann, daß es geschehe.

Dieses jasaph, *perseverare*, dieses palin doxasô nach dem edoxasa, ist, wenn ich es recht höre, sogar ein Prinzip bei allem Verherrlichen. 16,14 sagt Jesus: Der Geist werde ta erchomena verkündigen, das Zukünftige. Und dessen Gehalt wird das sein,



was Jesus sofort anschließend sagt: ekeinos eme doxasei, hu jepha'areni: Er, dieser, der wird mich prangen lassen. Prangen ist grundsätzlich zukunfts geladenes, zukunfts haltiges Geschehen. Jesu tipheret wird sich erst noch herausstellen und wird dann vielleicht erst seine kavod genannt werden dürfen, sein Glänzen aus dem Glanz Gottes.

Daß bis dahin alles im Geschichtlichen bleibt, hören wir daraus, daß zum Prangen doch wie Zeitlichkeit, so *Bezüglichkeit zu Menschen* gehört. Und zwar *Bezüglichkeit*, die nicht die von Beobachtern ist, sondern von Beteiligten. Diese Krankheit führt nicht zum Tode, sagt Jesus am Totenbett des Lazarus, sondern sie dient zur Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird (11,4). Diese Krankheit ist die Gelegenheit der Ehre Gottes – hier müssen wir doch wohl wirklich kavod hören –; diese wirkt aber zielgerichtet: damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird (11,4): eschatologische, zukunftsgerichtete Perspektive. Uns interessiert hieran die Bewegung des Sprechens *vom kranken Lazarus zur Ehre Gottes zum Prangen des Sohnes Gottes*. Haja, Geschehen des davar, zielgerichtete Bewegung auch Struktur beim Verherrlichen, sogar den Leichnam mit sich reißend. Doch damit wir nicht nur Tote mitgerissen sehen – 15,8: Mein Vater wird dadurch verherrlicht, „daß *ihr* viel Frucht bringt“; das bringt die ma'assot, die erga, ins Geschehen des Verherrlichens hinein, *unsere*, der Menschen und Jünger Fruchtbarkeit.

Von da aus ist noch einmal rückwärts zu verstehen, wie das Verherrlichen zwischen Gott und Jesus geschieht. 13,32: Ist Gott verherrlicht in ihm: wir müssen hebräisch besser hören als Zürich: Hat sich Gott an ihm verherrlicht, so wird Gott ihn auch verherrlichen – wo? Diesmal nicht vor unseren Augen, sondern auton en autô, ihn in sich, – wie sollen wir sagen, be azmo (von ezem, Wesen, Selbst, jedenfalls Wort einer Selbigkeit, ja fast: Identität), ihn läßt Gott in sich prangen, und er wird ihn alsbald verherrlichen, kai euthys doxazei auton, u bimhera (von maher, eilen) wird er das tun, eilends. Er *wird* das tun, weil auch in Gott nicht schon alles getan ist: zu tun übrig bleibt, – weil auch in Gott Zeitlichkeit wirkt.

Worauf es uns ankommt: Im Verherrlichen geschieht Gegenseitigkeit. Gott verherrlicht Jesus, Jesus verherrlicht Gott, Gott verherrlicht sich in Jesus. Und im Verherrlichen geschieht *Bezüglichkeit* auf die, die das Prangen zu sehen bekamen, oder auf die, an denen Gott sich und Jesus zum Prangen bringt. Gegenseitigkeit und *Bezüglichkeit* sind dasjenige Grundgeschehen, in dem Jesus es möglich wird, ständig von sich fort auf den hinzuweisen, der ihn gesandt hat. Oder wieder systematisch

kurzgeschlossen: *Es ist die Korrelation, die die ständige Selbstnegation möglich macht, die nur für den Jesus des Johannesevangeliums charakteristisch scheint.*

b) Zunächst scheint dennoch alles hybrid anders zu klingen, und sowohl das Hybride wie das Andersklingende wurden klassisch in der christlichen Christologie. Ani ve avi anachnu echad (10,30), „Ich und der Vater sind eins“, hen esmen. Und nun beginnen wir Theologen ganz gojisch zu identifizieren, bis dahin, daß alle Welt – Juden und Griechen, Philosophen und Gottlose – meinen, wir *vergöttlichten* einen Menschen, weil wir es ja wirklich schon so lange tun. Und der Jesus des Johannes soll dafür stehen.

Ja, er stand schon dafür. Denn schon im Evangelium heißt es ja, die Juden (wer von ihnen auch immer) wollten ihn steinigen. Und zwar nicht wegen seiner guten ma'assot – wie sollten Juden einen Juden auch wegen seiner guten Werke angreifen? –, sondern wegen einer Lästerung, im al gaddefkha et elohim, wegen der Hybris, weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst (10,33), ve al-ki, adam attah, va ta'as et azmecha lelohim. Darauf wehrt sich der johannäische Jesus, indem er sich, wie es sich gehört, auf die Tora beruft, auf Ps 82,6, wo Gott sich hören läßt im Ring der Gottwesen: „Selber hatte ich gesprochen: Götter seid ihr, Söhne des Höchsten ihr alle“. Er versteht das so: Wenn die Tora *jene* Götter genannt hat, an die das Wort Gottes (der bewußte davar) erging – und die Schrift kann nicht aufgelöst werden, warum sagt ihr dann von dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst? (10,35f) Nun mag dieses Argument überzeugen, wen [es] will – der Jesus des Johannes *kennt* das Problem, niemand braucht es ihm nachzurechnen. Er löst es aber auf ungemein jüdische und jeden Christen, der aus der Reformation kommt, schockierende Weise; er macht nämlich seine Werke zum Kriterium und verbindet sie mit einem Aufruf zum Nicht-Glauben an sich. „Tue ich die Werke meines Vaters nicht, so glaubt mir nicht; tue ich sie aber, so glaubet, wenn ihr auch nicht mir glaubt, den Werken ...“ (10,37f): Im lo e'eseh et ma'asseh avi, al ta'aminu li; [ve im asiti, gam im lo ta'aminu li] ha'aminu-na le ma'assai. Dies *jüdische Werkvertrauen* Jesu läßt sich *soteriologisch* bei uns überhaupt nicht verrechnen. Und schon gar nicht das „Glaubt nicht mir“. Hier haben wir ein Beispiel für das so auffällige Nicht-Ich.

Aber zugleich einen wichtigen Hinweis für das anachnu echad, hen esmen des Johannes. Wer vom davar angesprochen wird, soll sich eben darin in den Ring von Gottwesen gestellt sehen, sich „Sohn des Höchsten“ nennen dürfen. Wiederum: Mag dies einleuchten, wem [es] will – das haja des davar et ha elohim, pros ton theon

oder des ezel ha elohim, noch einmal pros ton theon, dies „auf Gott hin“ findet hier eine Auslegung „von Gott her“: Wer von Gott angesprochen ist, lebt auf Gott hin zugeordnet, und *das*, sagt Johannes, heiße für diesmal „Sohn-Gottes-“, Sohn-des-Höchsten-Sein. Die Substanz des Schriftbeweises aus Ps 82,2 meint offenbar dies: Es spricht von einem über die Werke vermittelten Beziehungswesen zwischen Gott und einem, diesem Sohn des Höchsten. Also: Nicht-Identität auch hier.

Und nun ginge es Schlag auf Schlag. „*Deinen* Namen“ will Jesus den Menschen offenbaren (17,6.11.12.26). „*Dein* Wort“ sagen (17,14.17). Seine Lehre ist *nicht* sein, sondern Dessen, der ihn sandte (7,16). Nicht *seine* Ehre sucht er (7,18). „Nicht von mir aus bin ich gekommen“ (7,28). Nichts *tut* er von sich aus (8,28). „Ich rede, was ich beim *Vater* gesehen habe“ (8,38). „Nicht *ich* richte“ (12,47). „Nicht von mir aus habe ich geredet“ (12,49). „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat“ (14,24), u[nd] s[o] w[eiter].

Das alles sind doch nicht bloß verbale Beteuerungen, Demutsgesten. Es ist *das Kerygma* des Jesus bei Johannes: seine Botschaft. Es hat Knochenbau, nämlich: Ein Knecht ist *nicht* größer als sein Herr, kein Gesandter größer als der, der ihn gesandt hat. Und wenn ihr dies wißt – selig seid ihr, wenn ihr es auch tut (13,16). Dies halte ich für das *Prinzip* der johannäischen „Christologie“. Einerseits darin, daß Jesus sich nicht in Gott hineinsetzt, sondern sich ihm unterordnet, indem er allerdings sich ihm ganz, unlöslich zuordnet – pros ton theon –. Andererseits aber auch darin, daß *wir* dies sein Gottesverhältnis wissen und auch unsererseits tun können. Das ist ganz eigenartig und sehr biblisch: ein Wissen, das ein Tun ist, ein Tun, das ein inneres Wissen um Gott und den Sohn Jesus, wie um Gott und den Sohn Israel, kennt, daraus entspringt, dem ent-spricht. Eine ganz eigenartige *Beteiligungschristologie*: 14,20: „An jenem Tage werdet ihr erkennen: Ich im Vater, ihr in mir, ich in euch.“ Das Jesus-Vater-Verhältnis hat nichts Mythologisches, Abgehobenes, Apartes, es verwirklicht sich im Jesus-Menschen-Verhältnis, und dies ist „an jenem Tage“: also Zukunftsmusik. *Eschatologische Christologie*.

Und noch einmal: Dies alles, das Nicht-Ich, das wir hier von Jesus hören, ist doch nicht bloß verbale Beteuerung. Jesus *tut* es auch. *Getanes Nicht-Ich*. In keinem anderen Evangelium gibt es *Abschiedsreden*, geschweige denn so ausgeführte, also betonte. Jesus kommt nicht nur, er bleibt nicht nur – dieser Jesus hier *geht*. Er räumt den Platz, fast hätte ich jochananisch-täuferisch gesagt: für einen, der auch nach ihm

noch kommen wird, der größer ist als er. Der wird Jesu Wahrheit zur Teilwahrheit machen, wenn erst er uns „in alle Wahrheit leiten“ wird (16,13), *kol ha-emet*.

Wie lebt es sich mit einem, der geht? – dies ist heute für mich die sprechendste Frage des ganzen Evangeliums, die existentiellste. Wie glaubt es sich fragmentarisch, überbietbar? Eine für uns Christen ganz neu scheinende Frage. Und ich höre sie verbunden mit einer Weisung und einer Verheißung. Die *Weisung* sagt (14,28): Ihr solltet euch *freuen*, daß ich gehe. Denn ... ja: warum? der Vater ist größer als ich – **ki avi gadol mimmeni**. Das ist das schlechthin *jüdische* Nicht-Ich des johannäischen Jesus, und er sagt: eben darüber, genau darüber sollen wir uns freuen. Und die *Verheißung* sagt: (a) Wer an mich glaubt, der wird die Werke tun, die ich tue. Also auch vor uns nimmt er jede Besonderheit zurück, macht uns in den Werken alle gleich. Aber auch: (b) und wird größere als diese tun, denn ich gehe zum Vater (14,12). Er setzt sich uns gegenüber sogar in den Diminutiv. Und sagt uns so, was Väter in Israel immer sagen: Es liegt dir nicht ob, die Arbeit zu vollenden, es steht dir aber nicht frei, sich ihrer zu entledigen (Avoth II, 21).

#### V.

Nun zum Schluß, nehmt alles nur in allem, also ein **kelal, telos**, die Summe.

Der Jesus des Johannes-Evangeliums läßt sich als ein Gesandter Gottes hören. Er führt seine Gesandtschaft aber aus, wie es der biblische Prophet als Bote tut: Er sagt nichts von sich selbst, sondern sagt nur, was ihm gesagt wurde. Schon im wahren Propheten wittert ein Problem der Identität zwischen der Rede Gottes und seiner Rede. Und schon wahre Propheten geben ihren Leib, und mit ihrem Leib sich selbst ganz in ihre Botschaft hinein, erleiden das Wort, das sie sagen und das doch nicht das ihre ist, zahlen es mit ihrem Leben, fühlen sich von ihm schon pränatal, im Mutterleib, besetzt, und doch – wenn es geschieht, kann es auch geschehen, daß Gott sie „prangen“ läßt inmitten der Menschen; dann wird so einer emporgetragen werden und mächtig ragen (Jes 52,13), und durch seine Hand gerät SEIN, Gottes, Wille (Jes 53,10). Auch Jesu Gottesnähe ist bei Johannes vor allem *Boten*-Nähe. Auch sein Tun, seine „Werke“, sind ja vor allem seine Worte, ist Geschehen, **haja** des **davar**.

Nun gibt er auch „Zeichen“, nicht ganz von gleicher Art, wie auch Israels Propheten durch Zeichen-Handlungen reden. Jesus „zeigt“ kompakter. Aber wo die anderen Evangelisten lieber [von] **tærata**, von Wundern Jesu erzählen, beißt Johannes sich ein bißchen auf die Zunge; jedenfalls benennt kein anderer, wie er, die **tærata** als

sæmeia, othot; und othot sind einerseits Vorzeichen auf Kommendes, Größeres, andererseits zeigen alle Zeichen auf Gott und sein Prangen in den Zeichen. Gewiß fällt Glanz davon auch auf den, der zeigt. Honi, der Kreiszieher – einer von den frühjüdischen Wundertätern – darf sich auch als ein „Sohn“ im Haushalt Gottes fühlen (Flusser, Jesus, 89), schmeichelt sich bei Gott ein, und [d]er tut ihm, was er will, wie wenn sich ein Sohn bei seinem Vater einschmeichelt, und [d]er tut, was der Sohn will, und auch mit ‚Abba‘ ruft er ihn an.<sup>4</sup>

[Das] ist freilich nicht dasselbe; im haja des davar gibt es Identitäten wirklich nicht, auch nicht solche, die im religionsgeschichtlichen Vergleich manifest gemacht werden könnten; das ist der methodische Irrtum bei der Jagd nach gleichen oder ungleichen „Vorstellungen“ zwischen Jesus und den Juden. Im haja des davar kommt es zu vielen Anklängen, werden ja Nachbarschaften gestiftet, z.B. im parallelismus membrorum. Aber die Parallelen – mögen sie sich im Unendlichen *berühren* – im Endlichen *grüßen* sie sich. Jesus wirkt bei Johannes abständiger zu Gott, als daß von identifizierender Einheit die Rede sein könnte. Aber von seiner Subordination können wir auch nicht reden, wenn wir damit einen Subordinatianismus meinen, einen *Status* von Subordination. Diese Kategorien passen einfach alle nicht. Von Stunde zu Stunde, von Fall zu Fall immer neues Sich-Einen geschieht. Da gibt es zweifellos solche Momente, in denen sich Jesus wirklich mit dem Vater „eins“, nämlich einig wissen darf. Das sind große Augenblicke, wo er dann sagen darf: ‚Auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr‘ (8,14). Aber er hat auch das nicht aus sich selbst, sondern aus dem Woher-er-ist und dem Wohin-er-weggeht: „Denn ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe“, ki jdati meajin bati ve anah ani holekh. Nicht von seinem Sein kann er Zeugnis geben, sondern aus seinem Kommen und Gehen, und das heißt immer auch: nur *in* seinem Kommen und Gehen.

So sagen wir von seinem Wirken: Er weist über sich hinaus, von seinen Wegen und seinem Leben: *Er lebt über sich hinaus*. Er bezeugt auch in den Momenten, in denen er sich bezeugt, doch nicht sich, sondern Ihn, den Gott Israels.

Ich hoffe, ich übertreibe nicht: Er *lebt* ein Schema Jißraël, adonai elohnu, adonai echad.

---

<sup>4</sup> Vgl. David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hamburg 1968, 89 [AP].

Diese Phrase meine ich nicht schöngeistig. Ich möchte damit zugleich *das ungemein Gefährliche* benennen, das jede Totalität bedeutet, gerade auch die religiös gelebte. Nicht nur beten, sondern ein Gebet *leben* – wenn es nicht Kitsch ist, *kann* es ein *Wahn* sein. Es gibt eine Monomanie, ein Kreisen im Sprechen des 4. Evangelisten, die empfinden wir, wenn wir psychisch sensibel sind, wie wahnhaft. Auch darin liegt etwas, was jüdische Nüchternheit abstoßen kann. Um dann doch sogleich wieder jüdischen Ohren, jüdischer Erfahrung ganz etwas Vertrautes zu haben: wenn Jesus, des Gottesnamens Immanuel – Gott mit uns – sich getröstend, sagt: „Ich bin nicht allein, sondern ich und er, der mich gesandt hat“ (8,16), ki lo levadi hinneni, ki im ani ve ha av, ascher schelachani.

So möchte ich also sagen: Johannes habe zwar keine ‚jüdische‘ Christologie, aber eine doch, bei der wir nicht rot werden müssen, wenn Juden uns zuhören.

Was dann aber mit dem johannäischen „Antijudaismus“? Zu leicht wäre zu sagen: Die Art, wie er über die Juden spricht, nämlich *gegen sie*, reimt sich nicht mit der Art, wie er Jesus hört. Obgleich, wenn wir so sagen könnten, eine Fundamental-Ambivalenz benannt wäre, die manches andere Ambivalente erklären könnte. Und, möchte ich hinzufügen: Wie gut wäre es doch, wenn wir „sachkritisch“ das, was wir von Jesus hören, ausspielen könnten gegen das, was wir Johannes über die Juden sagen hören.

Wiederum meine ich zu vernehmen, daß dies Problem dem 4. Evangelium inne ist. Zuzuhören wäre jetzt seinem Sprechen über die Juden. Manches erleichtert sich da schnell: Nicht nur von Juden spricht er pauschalierend, er sagt auch „die Griechen“, nicht weniger pauschal, – sagt auch: „die Soldaten“, die ja ebenfalls bei ihm keine gute Rolle spielen; wir haben es da also wirklich auch mit einer *façon de parler* zu tun. So ließe sich noch manch einzelnes bemerken.

Lieber mache ich Sie noch auf etwas *Strukturelles* aufmerksam *über Jesus und die Juden: Er fordert sie heraus ins Sprachgeschehen*.

„Ich rede, was *ich* beim Vater gesehen habe. Tut *ihr* nun, was ihr von eurem Vater gehört habt“ (8,38). Stolpern wir nicht über die Differenzierung zwischen Reden und Sehen, Tun und Hören. All Vier’s [sic!] sind verschiedene Weisen des einen haja des davar. Auch Jesus kann „tun“, was er „hört“, und die Juden können „reden“, was sie „gesehen“ haben. Jesus bestreitet ihnen nicht ihr Wort. Er nötigt sie nicht zu seinem Wort. *Er fordert sie heraus zu ihrem Wort*, lädt sie ein zu ihrer Wahrheit und stellt, was zwischen ihm und ihnen spielt, dem „Beweis des Geistes und der Kraft“ anheim, wie

er es ja auch mit der Samaritanerin tat. Er gibt, daß „das Heil von den Juden kommt“, nicht der Vergangenheit preis, er gibt der Wahrheit dieses Bekenntnisses eine Chance – gerade im Blick auf das, was er bei seinem Vater gesehen hat.

Mitten in der „Spaltung“: Dialog. Ich sage, was ich höre – sage du, was du hörst. Ich bin skeptisch gegen das, was du sagen könntest, aber sage es: Ich höre. Polemik ist nicht verboten. Das schreckliche Teufelswort, immerhin, steht doch gerade hier, wo Jesus bittet: Sagt ihr, was ihr von eurem Vater hört: Teufliches oder Göttliches. Es wird sich zeigen. Es geschehe davar.

Wenn ich nun schließlich dies alles und noch mehr bedenke, könnte ich Johannes anblicken und sagen: Ich finde keine Schuld an dir.

Freilich: Auf deinen doppelten Boden kann ich mich nicht mehr stellen, nach Auschwitz nicht.

Aber mit dem großen ego eimi, anochi hu, läßt du Jesus sich in Korrelationen setzen zu dem, was wir alle am nötigsten haben: Brot, Licht, Tür, Hirten, Auferstehung, Leben, Rebbe, Wahrheit, Weinstock [?], Weg – vor allem Weg, Halacha. Das ist ein Korrelations-Ich zu dem, was wir brauchen, um einander gut zu tun und gut zu sein: eine Korrelation, die wir von Jesus haben können – und nun zuguterletzt *mein* Satz der „Sachkritik“: Weil Jesus sie von Israel hat. Denn das Heil kommt zu uns von den Juden, insofern zu uns Jesus kommt (9,11): Isch ascher niqra schemo Jeschua, der Mensch, der Jesus heißt, ho anthrôpos ho legomenos Iæsous (2,11).

(aus dem Manuskript übertragen von Dorothee Marquardt, unter Mitarbeit von Dagmar Asten und Cornelia Sahamie redigiert von Andreas Pangritz)