



Die johanneische Christologie

A. Thematische Perspektiven.....	2
1. Das Johannesevangelium – eine christologische Erzählung	2
2. Der vom Vater gesandte Sohn	2
2.1 Traditionsgeschichtliches.....	2
(1) Sohn Gottes.....	2
(2) Der Sohn	3
2.2 Die Sohn-Christologie im Johannes-Evangelium.....	3
(1) Die Einheit von Vater und Sohn	3
(2) Die Sendung des Sohnes	4
3. Der Menschensohn.....	5
3.1 Ein umstrittener Begriff	5
3.2 Die Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium	5
4. Der Messias.....	6
4.1 Traditionsgeschichtliches zu »Messias« (Gesalbter)	6
4.2 Die Messias-Christologie im Johannes-Evangelium	6
5. Die Zeichen	7
5.1 Traditionsgeschichtliches.....	7
5.2 Die Zeichen-Christologie im Johannes-Evangelium.....	8
6. Die Ich-bin-Worte	9
B. Ausgangstext: Joh 3,1–21	10
1. Kontext	10
2. Aufbau	10
3. Auslegung.....	11
VV.1f.	11
VV.3–8	13
VV.9–12	14
VV.13–15.....	15
VV.16f.	16
VV.18–21.....	17

A. Thematische Perspektiven

1. Das Johannesevangelium – eine christologische Erzählung

Beim Thema der Christologie ist zu bedenken, dass die ganze Erzählung des JohEv grundsätzlich davon geprägt ist, die Bedeutung und Würde der Person Jesu herauszuarbeiten. Noch viel konsequenter als die Synoptiker hat Joh sein Werk christologisch »imprägniert«.

Dies zeigt sich bereits in der Vorstellung des Prologs und bestätigt sich im Verlauf der Erzählung noch vor dem eigentlichen Auftreten Jesu:

- in der Gestaltung der Botschaft des Täufers, der als ausdrücklicher Zeuge für Jesus auftritt (1,29–34.35f.);
- in der Reaktion der »erstberufenen« Jünger, die weniger berufen werden (nur 1,43), als dass sie Jesus finden und bekennen (1,41.45.49).

Noch vor der öffentlichen Verkündigung weisen die Taten Jesu auf seine Bedeutung hin (2,1–11; 2,23). Dies zieht sich in der »Zeichen-Christologie« durch die weitere Erzählung (s.u. A.5.).

Die Botschaft Jesu ist christologisch geprägt, nicht durch die Verkündigung des Gottesreiches wie bei den Synoptikern ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha\tau\mathfrak{u}\theta\epsilon\mathfrak{o}\mathfrak{u}$ nur in 3,3.5). Die großen Reden und Dialoge in Kap. 5–10 zeigen eine entsprechende Fokussierung, ebenso der Rückblick auf das öffentliche Wirken in 12,37–50.

2. Der vom Vater gesandte Sohn

Die Christologie des JohEv ist wesentlich dadurch geprägt, dass Jesus als der vom Vater gesandte Sohn dargestellt wird.

2.1 Traditionsgeschichtliches

In dieser Hinsicht ist das absolut gebrauchte »der Sohn« vom Titel »Sohn Gottes« zu unterscheiden.

(1) Sohn Gottes

Frühjüdische Traditionen bieten ein weites Spektrum. Die Rede vom Sohn Gottes kann bezogen sein auf

- den König (2Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f.; dass diese Linie in die Messias-Erwartung eingegangen ist, bleibt aber fraglich);
- das Volk Israel (Ex 4,22f.; Hos 11,1) und vorbildliche Fromme (Weish 5,4f.; 2,12–20);
- Glieder des himmlischen Hofstaats (Ps 29,1; 89,7; s.a. Lk 20,36).

Hellenistische Vorstellungen dürften weniger als Einflussfaktor denn als Rezeptionsraum interessant sein, vor allem im Blick auf die Herrscherideologie, in der der Gottessohn-Titel eine Rolle spielte.

➤ Von diesen Voraussetzungen her ist »Gottessohn« im NT »kein eindeutiger Begriff, sondern eine vielschichtige, reich füllbare Metapher« (M. Karrer).

Im vorjoh **Urchristentum** ist v.a. die ausdrückliche Verbindung von »Messias« und »Sohn Gottes« bezeugt (Mk 14,61f.par.; Lk 1,32f.) sowie die Verbindung des Titels mit der Sendung (Gal 4,4f.; Röm 8,3).

(2) Der Sohn

Das absolut gebrauchte »der Sohn« (mit dem Gegenüber »der Vater«) ist wahrscheinlich »eigenständige Konzeption der Urgemeinde« (F. Hahn): Sie spitzt die Vater-Anrede, die Jesus seine Jünger als Gottes-Anrede gelehrt hat, christologisch zu.

Mit diesem Titel verbindet sich vorjoh der Gedanke der *Bevollmächtigung* (Mt 11,27par.; 28,18) sowie der *exklusiven Bindung des göttlichen Heilshandels* (Mt 11,27par.). Prägend ist der Titel aber außer im JohEv nur noch im Hebräerbrief.

2.2 Die Sohn-Christologie im Johannes-Evangelium

Im JohEv vermischen sich beide (traditionsgeschichtlich zu unterscheidenden) Redeweisen: So wird die mit »Gott« und »Sohn Gottes« verknüpfte Sendungsaussage nun mit »dem Sohn« und »dem Vater« verbunden (vgl. Gal 4,4; Joh 3,17 – in der Einheitsübersetzung nicht erkennbar). Die Schwerpunkte der joh Sohn-Christologie lassen sich in zwei Punkten erfassen.

(1) Die Einheit von Vater und Sohn

Der Sohnes-Titel ist vor allem auf die Darstellung der Einheit von Vater und Sohn hin zugespielt. Gezeigt werden soll, dass man **in Jesus als dem Sohn dem Vater begegnet**.

- Die Einheit zeigt sich als *Einheit des Wirkens*: Die irdische Tätigkeit des Sohnes ist ganz gebunden an den Vater. Im Tun des Sohnes wirkt der Vater selbst (s. z.B. 8,38.40; 12,50). »Von sich aus« tut und redet der Sohn nichts (8,28; 14,10), ja kann gar nichts tun (5,19.30). Umgekehrt unterstützt der Vater den Sohn durch sein Zeugnis (8,18; 5,23-37), durch die Ehrung und Verherrlichung des Sohnes (8,54; 17,4f.; 8,29).
- Die Einheit kann auch direkt ausgesagt werden (10,30) oder unter dem Stichwort gegenseitiger Kenntnis (10,15) oder des gegenseitigen Ineinanderseins (10,38; 14.10.11 u.ö.) erscheinen.

Die Glaubenden werden in die Einheit eingeschlossen (14,20; 17,21.23), ihre Einheit soll derjenigen zwischen Vater und Sohn entsprechen (17,11.22: »... damit sie eins seien wie auch wir«). Auch diese Einheit bleibt geöffnet – auf die Welt hin (17,21–23).

(2) Die Sendung des Sohnes

Mit der Sohn-Christologie ist das Motiv der Sendung verbunden. Jesus ist ausgegangen vom Vater und in die Welt gekommen, er wird die Welt wieder verlassen und zum Vater zurückkehren. Die grundlegende Bedeutung dieses Motivkreises zeigt sich

- in der *Häufigkeit* der Aussagen, die alle Elemente (13,3; 16,28) oder nur einen Teil des Motivkreises (z.B. 5,43; 10,10) benennen;
- in der Sendung als *Gegenstand des Glaubens* (11,42; 17,8 u.ö.);
- in der Sendung als *Gottesprädikation*: Gott wird dadurch umschrieben, dass er den Sohn gesandt hat (5,24; 8,26; 5,30 u.ö.).

Die Sendung des Sohnes ist *Ausdruck der Liebe Gottes zur Welt* (3,16f.), wie auch das Ziel der Sendung bestätigt: nicht nur in der grundsätzlichen Aussage von Rettung statt Gericht (3,17), sondern auch in bildhaften Ausdrücken (10,10 [Leben]; 12,46 [Licht]; s.a. 18,37 [Wahrheit]).

Zugleich ist die Sendung auch das eschatologische Ereignis: In der Stellung zu Jesus geschieht die Scheidung (κρίσις) zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die für die Letzteren schon gegenwärtig das Gericht (κρίσις) bedeutet (3,18). Sie ziehen sich das Gericht selbst zu.

Daneben kann das Gericht auch als göttliche Verfügung erscheinen (9,39). Beides schließt sich nicht aus. Dasselbe Geschehen wird von zwei Seiten aus betrachtet. Göttliche Verfügung kommt im Zusammenhang der *Ablehnung* Jesu zur Sprache. Es geht um Bewältigung einer negativen Erfahrung, wenn gesagt wird, dass auch die Zurückweisung der göttlichen Offenbarung noch vom Handeln Gottes umfangen ist. Keinesfalls soll eine Vorherbestimmung zu Heil oder Gericht ausgesagt sein. Dies widerspricht den Aufrufen zum Glauben, die das JohEv durchziehen.

→ Zwei Abschnitte des JohEv bündeln programmatisch die Grundaussagen der Sendungschristologie: 3,31–36 und 12,44–50.

- Die göttliche Sendung (3,34; 12,44f.) verbürgt, dass Jesus Kunde von Gott bringt (3,32; 12,49f.);
- die Einheit von Vater und Sohn wird zum Thema (3,35a; 12,44f.);
- Ziel des Kommens ist die Vermittlung des Lebens (3,36a; 12,46.47b), die Ablehnung des Sohnes bewirkt das Gericht (3,36; auch 12,47a.48).

3. Der Menschensohn

3.1 Ein umstrittener Begriff

Worte vom Menschensohn (*υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) sind im Neuen Testament fast ausschließlich als Jesus-Worte bezeugt. Hintergrund und Verständnis des Begriffs werden äußerst kontrovers diskutiert. Grundsätzlich kommen drei Verständnismöglichkeiten in Frage:

- generisch (»Mensch«),
- indefinit (»irgendein Mensch«),
- titular für eine himmlische Richtergestalt, anknüpfend an apokalyptische Literatur.

3.2 Die Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium

Für das JohEv ist vom titularen Sinn auszugehen. Prägend sind vor allem zwei Motive:

- (1) Die **Verbindung des Menschensohns zum Himmel**: Sie zeigt sich in der Rede vom Hinauf- und Hinabsteigen,
 - das einmal im Blick auf die Engel den Menschensohn als Zielpunkt hat (1,51 mit Anspielung auf Gen 28,12); der Menschensohn ist also der Ort, an dem Himmel und Erde verbunden sind, er ist der Ort der Offenbarung Gottes in der Welt (s.a. 1,18);
 - das zum andern der Menschensohn selbst vollzieht (3,13; 6,62), er kann also nicht als Gestalt dieser Welt verstanden werden. Gerade in Zusammenhang mit dem missverständlichen Titel »Menschensohn« wird das betont.
- (2) Die **Erhöhung des Menschensohns**:
 - »Erhöhung« wird als hintergründige Chiffre für das Kreuz verwendet (besonders deutlich in 3,14). Indem von der Notwendigkeit der Erhöhung gesprochen wird (*δεῖ*), kann 3,14 als spezifisch joh Form der synoptischen Leidensankündigungen verstanden werden (dazu passt auch der Menschensohn-Titel).
 - Zugleich deutet die Rede von der Erhöhung an, dass die Gegner nicht Macht über Jesus gewinnen. Der Tod Jesu ist als »Erhöhung am Kreuz« der weltlich sichtbare Teil der Erhöhung in den Himmel. Wegen dieser hintergründigen Bedeutung kann auch von der *Verherrlichung* des Menschensohnes gesprochen werden; sie geschieht über den Weg ans Kreuz.
 - Mit der Erhöhung des Menschensohns ist die Lebensverheißenung verbunden (3,15).

Diese Verheißenung findet sich auch in anderen terminologischen Zusammenhängen mit dem »Menschensohn«. Dieser ist künftiger Mittler einer bleibenden Speise, in zweifacher Weise entfaltet: (a) Er ist *selbst das Brot des Lebens*, v.a. verbunden mit dem Motiv des »Herabsteigens aus dem Himmel« (6,33–35). (b) Er *gibt sein »Fleisch und Blut«* (6,51c–58; s. dazu auch »Glaube und Sakrament«, A.3; B.3. VV.51c–59).

Vom künftigen Erscheinen des Menschensohns spricht das JohEv nicht. Das damit traditionell verbundene Thema des *Gerichts* ist zwar belegt, gehört aber nicht zum Profil des Menschensohns im JohEv (nur 5,27; angedeutet 9,39 nach 9,35).

4. Der Messias

4.1 Traditionsgeschichtliches zu »Messias« (Gesalbter)

Der Befund zu **alt-jüdischen Gesalbten-Traditionen** wird unterschiedlich gewertet.

- Martin Karrer betont die Vielfalt der entsprechenden Vorstellungen, die Erwartung eines endzeitlich auftretenden königlich-davidischen Messias sei nur schwach bezeugt und lasse sich nicht als Kern erweisen. Als Gesalbter werde in ntl Zeit bezeichnet, »wer Gott einzigartig und durch nichts beeinträchtigt zugehört«.
- Stefan Schreiber argumentiert mit Blick auf die *Funktion* eines erwarteten herrscherlichen Gesalbten und legt den Fokus nicht auf die ausdrückliche Bezeugung der Davidslinie oder des Begriffs »Gesalbter«. Er rekonstruiert so einen »Vorstellungskern«, der auf breiterer Basis ruhe. Zu ihm gehören (1) der Messias als königliche Herrschergestalt im politischen Sinn, die (2) als Repräsentant Gottes an dessen Macht partizipiert, (3) als Erfüllung ergangener Verheißung verstanden wird und (4) Gottes Gerechtigkeit durchsetzt und ein Friedensreich für Israel errichtet.

Die **urchristliche Tradition** kennt davidische Messias-Traditionen (z.B. Lk 1,32; 2,11), auch mit herrscherlichen Konnotationen (Mt 2,2.4; s.a. 21,5.9), setzt aber auch andere Akzente: Der Christus-Titel wird mit dem Tod Jesu verbunden (z.B. 1Kor 15,3; Mk 8,27–31; Lk 24,26), mit dem heilenden Wunderwirken (Mt 11,2 mit Bezug auf Erzählungen in Kap. 8f.) oder auch mit der Bestimmung des Herrschaftsbereiches, in den die Glaubenden eingegliedert werden (»in Christus«; s. dazu auch »Taufe bei Paulus«, A.1).

4.2 Die Messias-Christologie im Johannes-Evangelium

Mit der Kennzeichnung Jesu als »Christus« kann der entscheidende **Inhalt des Bekenntnisses** ausgedrückt werden:

- durch den Erzähler: 20,31 (mit Klammer zum Prolog: 1,17);
- durch Akteure in der Erzählung (Andreas: 1,41; Martha: 11,27);
- auch die Ablehnung Jesu kann unter dem Titel »Christus« verhandelt werden (9,22; mit Verbindung zu 12,42).

Im Verlauf der Erzählung wird **diskutiert, ob die Messiaserwartung auf Jesus anwendbar** ist. Drei Einwände werden formuliert:

- Die Herkunft Jesu ist bekannt (7,27).
- Jesus kommt aus Galiläa, nicht aus Bethlehem und der Nachkommenschaft Davids (7,41f.).
- Der Messias bleibt in Ewigkeit, der Menschensohn aber wird erhöht (12,34).

Gegen diese Einwände wird in 7,31 vorgebracht, dass der Messias kaum größere Wunder tun wird als Jesus. Das Wirken Jesu wird so zum grundlegenden Argument gegen die Einwände.

Außerdem zeigt Joh, dass die Einwände selbst nicht ernst zu nehmen sind:

- In der Frage der Herkunft widersprechen sie sich: Herkunft des Messias ist unbekannt (7,27) vs. Messias kommt aus dem Geschlecht Davids und aus Bethlehem (7,41f.).
- Joh Ironie: Diejenigen, die behaupten, um die Herkunft Jesu zu wissen, kennen sie in Wahrheit nicht (7,28f.). So erfüllen sie, aber anders als sie meinen, das erste Kriterium (man wisse nicht, woher der Messias kommt, wenn er erscheint). Sollte Joh um die Tradition der Geburt Jesu in Bethlehem wissen, könnte er auch zu diesem Punkt das Mittel der Ironie einsetzen. Jesus erfüllt die zweite Bedingung, ohne dass dies bekannt ist – so ist auch die erste Bedingung (unbekannte Herkunft) erfüllt.

Im Täuferzeugnis 1,19f. wird als erstes (und mit erzählerischem Aufwand) betont, dass **Johannes nicht der Messias** ist. Durch die Verbindung mit dem Prolog rücken Licht-Metaphorik und Messias-Prädikat zusammen (»er [Johannes] war nicht das Licht« – »ich [Johannes] bin nicht der Messias«).

Joh gestaltet die Messiaserwartung als **Anknüpfungspunkt der Selbstoffenbarung Jesu in Samaria** (Joh 4,25f.), die sich als Ziel des Gesprächs mit der samaritanischen Frau erweist. Danach geht es um die Reaktion auf diese Offenbarung (4,27–30.39–42), eingeschlossen die Deutung des Messias-Titels: »Retter der Welt« (4,42).

5. Die Zeichen

5.1 Traditionsgeschichtliches

Die theologische Rede von »Zeichen« begegnet im AT in verschiedenen Zusammenhängen. Den **Rahmen** stellen dar: Schöpfung (z.B. Gen 1,14; 9,12f.), Geschichte (vor allem in den Ereignissen um den Exodus, s.u.) und kultische Institutionen (Gen 17,11: Beschneidung als Bundeszeichen).

Als **Funktionen** der Zeichen in der Geschichte lassen sich in der Exodus-Tradition erkennen:

- Erkenntnis Gottes soll vermittelt werden (Ex 7,3.5).
- Glaube an ihn soll hervorgerufen werden (Num 14,11).
- Ein Gesandter Gottes soll bestätigt werden (Ex 4,1–9).
- Das Achten auf die Gebote soll begründet werden (Dtn 11,3).

Die Mehrdeutigkeit von Zeichen ist bekannt. Auch die mit einem Zeichen verbundene **Botschaft** ist deshalb zu beachten. Führt sie Israel von JHWH weg, so darf dem Zeichen kein Glaube geschenkt werden (Dtn 13,2–6). Zur Offenbarung durch Zeichen gehört die durch das Wort notwendig dazu.

Die Zeichenhandlungen der Propheten (z.B. Jes 20; Ez 4) unterscheiden sich von den Zeichen im Rahmen der Exodus-Tradition. Zwar haben auch sie einen Bezug auf das Wort, sie sind aber auf dieses

deutende Wort geradezu angewiesen, um verständlich zu sein. In ihnen erscheint weniger Wunderbares als vielmehr Sonderbares, das erklärmgsbedürftig ist.

➤ Die Zeichen-Christologie des JohEv steht in der Tradition der Glaubenszeichen aus der Exodustradition. Prinzipiell könnte als Anknüpfungspunkt auch die Erwartung in Frage kommen, dass sich die Wunder der Wüstenzeit in der Endzeit wiederholen. Aber die Wundergeschichten des JohEv bieten dafür nur bei der Brotvermehrung Anhaltspunkte.

5.2 Die Zeichen-Christologie im Johannes-Evangelium

Joh verwendet den Begriff $\sigmaημεῖα$ in positivem Sinn für die großen Wundertaten Jesu. Bei den Synoptikern findet er sich im Zusammenhang von Machttaten Jesu nur negativ im Rahmen der Zeichenforderung, die Jesus zurückweist (Mk 8,11–13par.; Lk 11,29par.).

Grundsätzlich liegt die Bedeutung der Zeichen in ihrer Verweisungsfunktion: Sie machen die **Bedeutung des Wundertäters** offenbar. Die joh Zeichen zeigen (durch die Steigerung des Wunderhaften) die Herrlichkeit Jesu als des fleischgewordenen Wortes, des Sohnes und Offenbarers Gottes (vgl. 1,14; 2,11; 11,4), und sollen **zum Glauben führen**.

Joh kritisiert nicht einen Glauben, der durch die Zeichen Jesu hervorgerufen wird. Allerdings sieht er die Gefahr, dass man beim äußeren Geschehen des Wunders stehen bleibt und es nicht als Zeichen wahrnimmt.

In 6,26 ist genau diese Differenzierung ausgedrückt; so kann der Vers als **Schlüssel zur joh Zeichen-Theologie** verstanden werden:

»Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.«

- »*Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt ...*«. Hätte die Menge Zeichen gesehen, hätte sie die Brotvermehrung als Hinweis auf die Bedeutung Jesu als »Brot des Lebens« erkannt.
- »..., sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid«. So ist man nicht über das äußere Geschehen hinausgekommen. Nur das Wunder der Sättigung wurde erkannt.

Eine Reserve der Wunderüberlieferung gegenüber kann man also im JohEv nur insofern entdecken, als der Evangelist um die Möglichkeit des Missverständnisses weiß. Grundsätzlich stellen die Zeichen aber nicht weniger als das Wort Jesu vor die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben. So folgt der Todesbeschluss (11,46–53) gerade auf das machtvollste Zeichen Jesu hin (Auferweckung des Lazarus: 11,1–45).

Der Symbolgehalt einiger Wundergeschichten wird durch Ich-bin-Worte deutlich herausgearbeitet:

- Brot des Lebens (Brotvermehrung)
- Licht der Welt (Blindenheilung)
- Auferstehung und Leben (Auferweckung des Lazarus).

6. Die Ich-bin-Worte

Die um ein Bild erweiterten Ich-bin-Worte gibt es allein im JohEv (absolute Ich-bin-Worte [»ich bin es«] finden sich auch in den synoptischen Evangelien; s. Mk 6,50par.; in anderem Sinn auch Mk 13,6parr.). Sieben Ich-bin-Worte sind belegt:

- Brot des Lebens (6,35)
- Licht der Welt (8,12; s.a. 12,46)
- Guter Hirt (10,11.14)
- Tür (10,7.9)
- Auferstehung und Leben (11,25)
- Weg, Wahrheit und Leben (14,6)
- Weinstock (15,1.5)

Die verwendeten **Bilder** sind als **Heilsbegriffe geprägt**. Hier soll der Blick auf das Brotwort genügen, da es zum »Ausgangstext« Joh 6 gehört (s. »Glaube und Sakrament«, B.):

- Die Vorstellung einer Speise, die ewiges Leben schenkt, reicht bis in die mythischen Überlieferungen Babyloniens zurück. Ein konkreter Anknüpfungspunkt für das »Brot-Wort« ist aber nur in der jüdischen Schrift *Joseph und Aseneth* zu finden (1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.).
- Nach der Bekehrung isst Aseneth von einer Honigwabe (Anspielung auf die Manna-Tradition: das Manna schmeckt wie Honig [Ex 16,31]), die ihr der höchste Engel reicht. Der kommentiert den Vorgang: »Siehe doch, du aßest Brot (des) Lebens und trankst Kelch (der) Unsterblichkeit und hast dich gesalbt (mit) Salbe (der) Unverweslichkeit.« (JosAs 16)
- Die um ein Bild erweiterten Ich-bin-Worte machen grundsätzlich deutlich: Zwischen Geber und Gabe des Heils kann nicht unterschieden werden. Jesus ist **in seiner Person** die Erfüllung menschlicher Sehnsucht nach Leben (10,10). Deshalb hat er im JohEv auch keine andere Botschaft auszurichten als sich selbst, in seiner Bedeutung für die Menschen.

B. Ausgangstext: Joh 3,1–21

1. Kontext

Das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus schließt an die summarische Notiz vom Zeichenwirken Jesu in 2,23–25 an. Dieses wiederum folgt auf die Geschichte von der Tempelreinigung in 2,13–22, mit der erstmals von einem Auftreten Jesu in Jerusalem erzählt ist (nach der in Galiläa verorteten Hochzeit zu Kana, 2,1–12). Das Nikodemus-Gespräch ist also am Beginn des Wirkens Jesu angesiedelt, das aber durch die Zeichen bereits Glauben hervorgerufen hat – nicht nur bei den Jüngern (2,12), sondern auch bei den Bewohnern von Jerusalem (2,23).

Da Nikodemus in der Gesprächseröffnung an den mächtigen Zeichen Jesu ansetzt, verstehen einige Ausleger die Notiz in 2,23–25 als Einleitung des Gesprächs. Szenisch ist allerdings in 3,1 ein klarer Neueinsatz zu erkennen, so dass die Funktion des »Wunder-Summariums« eher als Überleitung zu bestimmen ist. Es ist also gut begründet, die nähere Betrachtung in 3,1 einsetzen zu lassen. Das Ende der Szene ist seltsam offen (s.u. B.2.), durch den Ortswechsel in 3,22 ist ein Neueinsatz aber deutlich markiert. Der christologische Fokus bleibt bestehen, richtet sich jetzt aber auf die Verhältnisbestimmung zum Täufer.

2. Aufbau

Im Nikodemus-Gespräch treten nur zwei Personen auf: Nikodemus und Jesus. Die Gesprächsführung ist eigenwillig, was sich schon in der Tatsache zeigt, dass Jesus auf die anfängliche Aussage des Nikodemus gar nicht einzugehen scheint. Das Gespräch entwickelt sich dann über ein Missverständnis weiter (V.4), dessen Beseitigung aber nicht zu tieferer Einsicht des Nikodemus führt: Dessen letzter Beitrag ist eine Frage (»wie soll das geschehen?«), auf die Jesus mit dem Vorwurf mangelnder Einsicht seines Gesprächspartners reagiert. Danach scheint Nikodemus aus der Szene verschwunden zu sein, obwohl Jesus in VV. 11f. das Wort ausdrücklich an ihn richtet. Ein Abgang des Nikodemus wird freilich nicht erzählt, überhaupt endet die Szene sehr abrupt mit dem Wort Jesu in V.21: Die erzählerische Überleitung zum nächsten Abschnitt nimmt keine Rücksicht auf die Situation des Gesprächs: »Danach kamen Jesus und seine Jünger in das jüdische Land ...« – als ob dies die unmittelbare Fortsetzung des Wortes in V.21 sein könnte.

Diese Eigenwilligkeit des Gesprächs bringt es mit sich, dass die Gliederung des Abschnitts nicht eindeutig durchzuführen ist. Soll man den dialogischen vom eher monologischen Teil abgrenzen? Wo aber beginnt der Monolog Jesu, bereits im Amen-Wort in V.11 oder erst in V.13 mit dem Bezug auf den Menschensohn? Gegen diese Vorschläge lässt sich einwenden, dass nirgends der Übergang zu einem Monolog markiert ist. Auch wenn Nikodemus am Ende kommentarlos aus der Szene verschwunden ist, wird doch nicht ersichtlich, dass er nicht mehr Hörer der Rede Jesu sein soll. Deshalb empfiehlt sich eine Strukturierung des Abschnitts anhand des Gesprächsgangs und der in ihm verhandelten Fragen. Die lange Antwort Jesu ab V.10 lässt sich dann noch einmal thematisch untergliedern.

VV.1f.: Gesprächseröffnung durch Nikodemus

VV.3–8: Erwiderung Jesu und Gespräch zur Rettung durch »Geburt von oben«

VV.9–21: Die christologische Fundierung der Rettung

VV.9–12: Hinführung: das unverstandene und abgelehnte Zeugnis

VV.13–15: Die Erhöhung des Menschensohns

VV.16f.: Die Sendung des Sohnes als Ausdruck der Liebe Gottes

VV.18–21: Die Sendung des Sohnes als das eschatologische Ereignis

3. Auslegung

VV.1f.

1 *Es war aber ein Mensch aus den Pharisäern mit Namen Nikodemus, ein Oberster der Juden. 2 Dieser kam zu ihm bei Nacht und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, dass du ein Lehrer bist, von Gott gekommen, denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott ist mit ihm.*

Nikodemus kommt nachts zu Jesus. Da Joh die Symbolik von Licht und Finsternis sehr profiliert einsetzt, ist diese Zeitangabe nicht nebensächlich. In ihr zeigt sich *zum einen*, dass Nikodemus sein Interesse an Jesus nicht öffentlich bekunden will – dies passt zu seiner auch später unentschiedenen Haltung Jesus gegenüber. So erscheint er durch sein nächtliches Kommen zu Jesus als einer jener führenden Juden, die zwar an Jesus glauben, sich aber aus Furcht vor den Pharisäern nicht offen zu ihm bekennen (12,42: ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσαν). Die Zeitangabe kann *zum andern* auch die noch fehlende Einsicht auf Seiten des Nikodemus anzeigen. Ihm muss Wesentliches über Jesus erst noch gesagt werden. Ohne diese Offenbarung durch Jesus befindet sich Nikodemus in der Dunkelheit.

Allerdings ist diese Dunkelheit nicht so zu verstehen, dass Nikodemus sich auf völlig falschem Weg der Person Jesu nähern würde. Sein Ansatzpunkt sind die Zeichen Jesu, von denen zuvor summarisch die Rede war. Bei seinem ersten Jerusalemaufenthalt anlässlich des Paschafestes »kamen viele zum Glauben an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er tat« (2,23). Zwar scheint darauf eine Distanzierung Jesu von solchem Wunderglauben zu folgen: »Jesus vertraute sich ihnen nicht an« (wörtlich: glaubte ihnen nicht, οὐκ ἐπίστευεν αὐτοῖς). Dies entwertet aber nicht den Glauben, der durch die Wundertaten Jesu gewirkt wird. Vor dem Hintergrund der Zeichen-Christologie (s.o. A.5.) ergibt sich für die Szene: Die Aussage des Nikodemus ist nicht falsch. Zwar bleibt die Bezeichnung Jesu als »Lehrer« (διδάσκαλος) hinter der Wirklichkeit Jesu zurück, wie das weitere Gespräch zeigen wird. Aber dass Jesus »von Gott kommt« (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας), Gott »mit ihm ist« (ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ) und dies an der Größe der von ihm gewirkten Zeichen zu erkennen ist, sieht Nikodemus richtig.

Pluralformen weisen darauf hin, dass Nikodemus offensichtlich als Vertreter einer Gruppe wahrgenommen werden soll. Er selbst spricht zu Beginn entsprechend: »Rabbi, wir wissen ...«. Da Nikodemus zu Beginn als »Oberster der Juden« (ἀρχων τῶν ιουδαίων) bezeichnet wird, dürfte er wohl als Repräsentant der Juden gedacht sein. Nicht in dem Sinn, dass er die Stellung der Juden zu Jesus insgesamt

abbildet, aber doch so, dass er nicht einfach als »Privatperson« bei Jesus erscheint, als Individuum mit einer nur für ihn selbst geltenden Haltung Jesus gegenüber. Jesus wird im weiteren Verlauf des Gesprächs Nikodemus ebenfalls pluralisch anreden. Und seine Worte sind so formuliert, dass er nicht nur für sich zu sprechen scheint, sondern auch die Gegenwart der Gemeinde in den Blick kommt (s.u. zu VV.11f.).

Der Text öffnet sich also auf die Gegenwart der Adressaten des Evangeliums hin. Dann dürfte die Gestalt des Nikodemus (als Vertreter einer Gruppe) auf jüdische Sympathisanten der Christusverkündigung weisen, die aber den Schritt zum offenen Bekenntnis nicht vollziehen. Dies wird bereits in der Begegnung des Nikodemus mit Jesus inszeniert: Die grundsätzlichen Aussagen über den Menschensohn sowie die Sendung des Sohnes und die Bedeutung des Glaubens an ihn bleiben ohne Reaktion – weder positiv noch negativ nimmt Nikodemus Stellung zu den Worten Jesu. Dies verdankt sich bewusster Gestaltung. Nikodemus bleibt im ganzen Evangelium in dieser Unentschiedenheit in seiner Stellung zu Jesus.

Zur Figur des Nikodemus im JohEv

Noch zweimal tritt Nikodemus im JohEv auf. In der ersten Szene (7,45–52) ist er der einzige im Hohen Rat, der für Jesus eintritt. Er verlangt ein dem Gesetz entsprechendes Verfahren: Der Angeklagte muss zuerst gehört werden. Die Pointe des Einwurfs liegt gerade darin, dass die Pharisäer zuvor dem Volk die Gesetzeskenntnis abgesprochen haben und nun von Nikodemus gerade an die Bestimmungen des Gesetzes erinnert werden. Insofern ist sein Einwurf provokant und wird von den anderen auch so empfunden. Nikodemus wird der Parteilichkeit verdächtigt bzw. der Anhängerschaft für Jesus (»bist etwa auch du aus Galiläa?«) und seinerseits an die Schrift verwiesen: »Forsche nach und sieh, dass aus Galiläa kein Prophet ersteht«. Darauf schweigt die einzige schüchterne Stimme im Hohen Rat für Jesus. Zu einem Bekenntnis zu Jesus kommt es nicht. Dass ausdrücklich an die erste Szene in Kap. 3 erinnert wird (7,50), zeigt: Nikodemus ist durch die Rede Jesu weder zum Bekenntnis noch zur Ablehnung gekommen. Er bezeugt auch hier eine offene Haltung.

In der Begräbnisszene (19,38–42) ist das Verhalten des Nikodemus schwer zu deuten. Kommt er erst, als es ungefährlich ist (zu Pilatus geht nur Josef)? Bekundet er seine Nähe zu Jesus in irgend-einer Weise oder bleibt seine Sympathie weiter im Verborgenen? Man kann den Akzent auch so setzen, dass Nikodemus *zu spät*, am Leichnam Jesu, wieder in die Nähe Jesu kommt. Er bereitet dem König zwar ein königliches Begräbnis, verpasst aber gerade so dessen Wirklichkeit als Lebens-spender und Leben. Vielleicht hält der Evangelist die Gestalt des Nikodemus bewusst offen für gegensätzliche Einschätzungen. Er selbst fällt jedenfalls kein ausdrückliches Urteil und lässt so Raum für die Adressaten. Mögen die einen das Ungenügen eines solch heimlichen Bekenntnisses erkennen, so sind sie zu einem ausdrücklichen Glauben aufgefordert. Andere erkennen in Nikodemus einen Glaubensweg. Auch in diesem Fall ist allerdings die Geschichte so erzählt, dass die Zurück-haltung, die Nikodemus kennzeichnet, nicht als nachahmenswert empfunden wird. Es gilt, den ei-nen Schritt zu tun, der von diesem Sympathisanten nicht mehr erzählt wird. Vielleicht wird auch deshalb immer an die nächtliche Begegnung erinnert, in deren Rahmen das christologische Be-kenntnis grundsätzlich entfaltet wird.

VV.3–8

3 Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. **4** Nikodemus spricht zu ihm: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er etwa zum zweiten Mal in den Leib seiner Mutter hineingehen und geboren werden? **5** Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes hineingehen. **6** Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist. **7** Wundere dich nicht, dass ich dir sagte: Ihr müsst von neuem geboren werden. **8** Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht; so ist jeder, der aus dem Geist geboren ist.

VV.3f. Jesus geht auf die Aussage des Nikodemus überhaupt nicht ein. Das ist nicht darin begründet, dass Nikodemus etwas Falsches oder Kritikwürdiges gesagt hätte. Jesus führt das Bekenntnis des Nikodemus sogleich weiter. Notwendig ist nicht nur die von Nikodemus formulierte Erkenntnis, sondern eine Neugeburt, eine wirkliche Neuschöpfung von Gott her. Die Beiträge des Nikodemus richten sich im Folgenden nur noch auf diese Aussage, sei es als Missverständnis (V.4), sei es als Unverständnis, wie ein Geborenwerden aus dem Geist geschehen kann (V.9).

Jesus spricht davon, wie Rettung möglich ist. Nur hier im JohEv wird dies durch die Rede von der Basileia ausgedrückt, vom Sehen (V.3) bzw. Eingehen (V.5) in das Reich Gottes. Gut joh ist dagegen die Bedingung formuliert, an die die Rettung geknüpft wird: das Gezeugt- oder Geborenwerden ἄνωθεν. Die Leser des Evangeliums wissen aufgrund des Prologs, was hier gemeint ist. Es geht um ein Gezeugtwerden aus Gott (1,13: ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Ganz gleich, ob sie ἄνωθεν als »von oben« oder »von neuem« verstehen, unterliegen sie keinem Missverständnis. Anders Nikodemus: Er versteht im zweiten Sinn: Ein Mensch kann nicht wieder in den Bauch seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden (V.4). Wir stoßen hier auf eine literarische Strategie, die für das JohEv typisch ist. Durch ein Missverständnis auf Seiten der Gesprächspartner Jesu wird ein Sachverhalt geklärt, hier der symbolische Sinn der Rede vom Gezeugt- bzw. Geborenwerden. Nicht ein irdischer Vorgang ist angezielt, dieser gibt vielmehr nur das Bildmaterial ab für einen grundlegenden Wandel menschlicher Existenz – so grundlegend, dass er als ein völliger Neubeginn gefasst wird.

VV.5–7 Die Replik Jesu auf das Missverständnis des Nikodemus konkretisiert den Ort der Neugeburt: Der Bezug auf Wasser und Geist (V.5) wird gewöhnlich auf die Taufe gedeutet. Im Folgenden wird freilich nicht der rituelle Aspekt der Neugeburt entfaltet. Das Stichwort »Wasser« tritt ganz zurück hinter den »Geist« (πνεῦμα). Die Gegenüberstellung zum »Fleisch« (σάρξ) ist aus dem Prolog bereits bekannt. Die Geburt aus Gott wurde dort mit der Geburt aus dem Willen des *Fleisches* kontrastiert (1,13). Nun werden beide Sphären, Fleisch und Geist, irdische und göttliche Sphäre, grundsätzlich einander gegenübergestellt (V.6). Damit soll offensichtlich die Notwendigkeit einer Geburt ἄνωθεν unterstrichen werden. Wenn beide Sphären voneinander getrennt sind, ist ein so fundamentaler Neubeginn nötig, wie er in der Rede von einer erneuten Geburt angezeigt ist. Für diesen Sinnzusammenhang

spricht die Wiederholung dieser Aussage in V.7. Der genannte Doppelsinn von ἄνωθεν kommt dem Anliegen des Evangelisten entgegen, weil er so zugleich den göttlichen Ursprung der Neugeburt andeuten kann.

V.8 Schwierig ist die Deutung des Bildes in V.8. Dass es sich um ein Bild handelt, wird durch den ausdrücklichen Vergleich nahegelegt: οὕτως ἐστίν. Deshalb dürfte mit πνεῦμα zunächst der Wind gemeint sein. Der Mensch kann ihn nur an seiner Wirkung erkennen, er hört sein Rauschen, kennt aber nicht seinen Ursprung und sein Ziel. Dann ist hier nicht auf die freie Gnadenwahl Gottes angespielt, der seinen Geist da wehen lasse, wo er will, ohne dass der Mensch darauf Einfluss nehmen könne. Gegen solche Interpretation spricht der Vergleich, der am Ende nicht auf Gott zuläuft, sondern den Glaubenden, den aus dem Geist Geborenen. Der Vergleichspunkt scheint in einem Doppelten zu liegen: Herkunft und Ziel des Windes sind nicht erkennbar, und doch ist er in seinem Rauschen deutlich wahrzunehmen. So sind die Glaubenden als aus dem Gottesgeist Geborene an den Wirkungen des Geistes erkennbar, die Herkunft und das Ziel dieser Gotteskräfte aber bleibt verborgen.

VV.9–12

9 *Nikodemus antwortete und sprach zu ihm: Wie kann dies geschehen? 10 Jesus antwortete und sprach zu ihm: Du bist der Lehrer Israels und weißt das nicht? 11 Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben, und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an. 12 Wenn ich euch das Irdische gesagt habe, und ihr glaubt nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage?*

VV.9f. In V.9 begegnet insofern ein Einschnitt, als nun auf die Rückfrage des Nikodemus hin eine nicht mehr unterbrochene Rede Jesu folgt. Die Rückfrage dürfte sich am ehesten auf den Vorgang der Geburt aus dem Geist richten, also nicht speziell auf den Inhalt des Bildes von V.8, sondern grundsätzlich auf das seit V.3 verhandelte Geborenwerden »von oben«. Die kritische Rückfrage Jesu (V.10) soll andeuten, dass angesichts der religiösen Tradition Israels nichts Ungewöhnliches vorgetragen wurde. Eigentlich müsste Nikodemus als ein Lehrer Israels um diese Vorgänge wissen. Wahrscheinlich ist an die endzeitliche Ausgießung des Geistes gedacht.

V.11 Mit dem Hinweis auf das fehlende Verständnis hat der Evangelist zugleich einen Anknüpfungspunkt für die negative Reaktion auf die Ausführungen Jesu. Das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus verschiebt sich in einer doppelten Hinsicht. Zum einen deutet der Gebrauch der 1. Person Plural darauf hin, dass die Situation der Gemeinde, die sich zu Jesus bekennt, aufgenommen ist. Entsprechend ist nicht mehr Nikodemus angesprochen, sondern eine Mehrzahl (»ihr«) – das sich zur Christusbotschaft ablehnend verhaltende Judentum. In dieser Umschreibung ist die zweite Verschiebung schon benannt: Es geht umfassend um das Zeugnis, das nicht angenommen wird. Die Frage, wie Geburt aus dem Geist möglich ist, wird damit nicht vergessen; die folgenden christologischen Aussagen stehen in innerem Zusammenhang mit ihr: die Sendung des Sohnes, die Erhöhung des Menschensohnes sind

die Voraussetzung für jene »Geburt von oben«. Es zeigt sich nun aber, was mit dieser Geburt verbunden ist: das ganze christologische Bekenntnis der Gemeinde; alles, was sie bezeugt.

V.12 Die Differenzierung zwischen der Frage des Nikodemus nach der Möglichkeit der Neugeburt und der grundsätzlich-christologischen Antwort Jesu könnte auch die Unterscheidung zwischen Irdischem und Himmlischen in V.12 erklären. Mit dem »Irdischen« wäre die zuvor genannte Wiedergeburt in der Taufe bezeichnet. Insofern vom Menschen aus gedacht und gesagt wird, was der (irdische) Mensch zum Eintritt ins Reich Gottes braucht, kann auch die Rede von der »Geburt von oben« als »irdisches Geschehen« (τὰ ἐπίγεια) bezeichnet werden. Das Himmlische (τὰ ἐπουράνια) würde sich beziehen vor allem auf die Erhöhung des Menschensohnes als Bedingung des Lebensgewinns für die Glaubenden – als schwer zu fassende Aussage. Immerhin wird in 6,61f. nahegelegt, dass die Rede vom Aufstieg des Menschensohns noch schwieriger zu fassen ist als die Präsentation Jesu als Lebensbrot. Außerdem nimmt die gleich folgende Rede vom Menschensohn das Stichwort »Himmel« auf, so dass ein innerer Zusammenhang anzunehmen ist.

VV.13–15

13 *Und niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel als nur der, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn.* **14** *Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöhte, so muss der Menschensohn erhöht werden,* **15** *damit jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben habe.*

Dass der Menschensohn in den Himmel hinaufgestiegen sei, kann man eigentlich nur im Rückblick auf das Geschick Jesu sagen. Hier aber spricht Jesus zu Beginn seines Wirkens. Da zuvor schon, wie gesehen, die Perspektive der Gemeinde durchgeschlagen hat, scheint ein solcher Anachronismus nicht unmöglich: Jesus spricht hier das Bekenntnis der Gemeinde aus.

Zu den mit dem Menschensohn-Titel verbundenen Motiven von Hinauf-/Herabsteigen und Erhöhung s.o. A.3.2. – Mit dem »Hinauf-/Herabsteigen« wird Jesus als himmlische Gestalt gekennzeichnet (gerade im Zusammenhang mit dem Titel »Menschensohn«). Die Exklusivität dieser Zuordnung (»niemand außer dem Menschensohn«) muss nicht gegen die gnostische Vorstellung vom Aufstieg der Seele in die obere Lichtwelt oder gegen apokalyptische Visionen gerichtet sein. Es drückt sich hier die exklusive Nähe Jesu zu Gott aus, die bereits im Prolog bekannt wurde.

Die *Erhöhung* wird in V.14 als notwendig gekennzeichnet, das δεῖ drückt den göttlichen Willen aus, nach dem etwas geschehen muss. Diese Einsicht wird verbunden mit einem typologischen Verweis auf ein Ereignis aus der Wüstenwanderung Israels. Bezugspunkt ist die Geschichte von der eheernen Schlange, die Mose an eine Stange heftete – als Heilmittel gegen die Bisse giftiger Schlangen, die dem murrenden Volk als Strafe gesandt wurden (Num 21,4–9). Wer auf die Schlange an der Stange auffaute, blieb am Leben (ἔζη). Sehr deutlich wird hier erkennbar, wie »Erhöhung« als hintergründige Chiffre für das Kreuz verwendet wird: Die Schlange an dem Stab ist der Typos, das heilsgeschichtliche Vorbild, für den Menschensohn am Kreuz. Man kann hier von Typologie sprechen, auch wenn der

Wortlaut nur einen Vergleich ausdrückt (»wie ... so«). Darauf deutet das δεῖ: Insofern das beschriebene Geschehen im Willen Gottes gründet, ist auch der Vergleich nicht beliebig oder zufällig gewählt. Es wird nicht nur gesagt, dass der Menschensohn erhöht werden muss, sondern dass er erhöht werden muss, wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat.

VV.16f.

16 Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er den eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat. 17 Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn errettet werde.

V.16 führt zunächst die soteriologische Aussage von V.15 weiter und bietet für sie eine Begründung: die Liebe Gottes zur Welt. Nicht aufgenommen ist die Rede vom Menschensohn. An ihre Stelle tritt der für das JohEv typische Titel vom »Sohn«. Er ist hier mit dem Attribut μονογενῆς verbunden. Es betont nicht nur die Ausschließlichkeit der in der Sendung Jesu ergangenen Offenbarung; es schafft außerdem eine Verbindung zum Prolog, wo zwar nicht vom Sohn, wohl aber absolut vom μονογενῆς die Rede ist (1,14) bzw. vom μονογενῆς θεός (1,18). Damit wird die im Ur-Anfang gründende Nähe des Sohnes zu Gott wachgerufen und so auch die Bedeutung der Sendung profiliert. Der Evangelist scheint darauf besonderen Wert gelegt zu haben, denn die Bewegung »in die Welt« (εἰς τὸν κόσμον) greift ebenfalls auf den Prolog zurück (1,9). Sie erscheint zweimal (VV.17.19), beim zweiten Mal ist der Bezug zum Prolog noch deutlicher, da wie in 1,9 davon die Rede ist, dass das Licht in die Welt kam (τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον).

Zur Sohn-Christologie und der damit verbundenen Rede von der Sendung s.o. A.2. – Das Motiv der Sendung des Sohnes wird in V.16 ausdrücklich benannt: Sie ist Ausdruck der Liebe Gottes zur Welt. Zwar finden wir hier nicht ausdrücklich die Sendungsterminologie, sondern ein Wort, das an das »Hingeben« (παραδιδόναι) erinnert, mit dem in der urchristlichen Verkündigung das Passionsgeschehen bezeichnet wird (z.B. 1Kor 11,23; Röm 4,25; Mk 9,31; 10,33). Dass Joh einen solchen Bezug zum Kreuz hier eingeschlossen sehen will, kann man aus dem vorangegangenen Vers folgern (Notwendigkeit der *Erhöhung* des Menschensohnes; s. zu V.15).

Allerdings dürfte auch kein Zufall sein, dass Joh die Passionsterminologie nicht wörtlich aufgreift, sondern das *Verbum simplex* verwendet: *geben* (διδόναι), nicht *hingeben* (παραδιδόναι). Er kann auch an anderer Stelle »geben« und »senden« bedeutungsgleich verwenden und von der Gabe wie von der Sendung des Geistes sprechen. Außerdem spannt Joh durch den nachfolgenden Satz den Bogen wesentlich weiter: in V.17 wird der Zweck der *Sendung* des Sohnes sachlich in Übereinstimmung mit V.16 angegeben (Rettung der Welt). »Die joh. Inkarnations- und ›Sendungs‹-Theologie begreift die Größe der Gottesstat schon in der Überbrückung der Kluft von Gott und ›Welt‹« (R. Schnackenburg).

VV.18–21

18 *Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. 19 Dies aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht, denn ihre Werke waren böse. 20 Denn jeder, der Arges tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht bloßgestellt werden; 21 wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott gewirkt sind.*

V.18 Dem göttlichen Heilwillen tritt die Rede vom Gericht gegenüber, das sich im Wirken des Sohnes an der Welt vollzieht. Das griechische Wort für »Gericht« (κρίσις), kann außerdem auch »Scheidung« bedeuten, und Joh verwendet es in diesem Doppelsinn. In der Stellung zu Jesus geschieht die Scheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die für die letzteren schon gegenwärtig das Gericht bedeutet. Nach V.18 ist dafür das Verhalten der Menschen entscheidend, *sie ziehen sich letztlich das Gericht selbst zu*. Wer die Heiloffenbarung ablehnt, stellt sich selbst auf die Seite des Unheils, ohne dass dies Ziel des Kommens Jesu wäre.

Allerdings finden sich auf der anderen Seite auch Aussagen, in denen das Nichtrichten und Richten Jesu spannungsreich nebeneinandersteht (8,15f.) oder sogar deutlich davon gesprochen wird, dass Jesus das Gericht vollzieht (5,22f.: das Gericht ist dem Sohn übergeben; s.a. 5,27.30). Und fast schon als Antithese zu 3,16f. ist das Gericht als Ziel der Sendung Jesu in 9,39 angeben: »Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden«. Der hier angegebene Zweck legt nahe, nicht allein das Gericht im Sinne des richterlichen Urteils ausgesprochen zu sehen, sondern auch den Gedanken der Scheidung, die sich zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden vollzieht. Dennoch: Gericht und Scheidung verdanken sich nach dieser Aussage nicht menschlicher Entscheidung für oder gegen Jesus, sondern *göttlicher Verfügung*. Beide Betrachtungsweisen müssen sich aber nicht ausschließen: »Das gleiche Geschehen kann gleichsam von unten, aus der Verfassung der Menschen, und von oben, aus der Festsetzung Gottes betrachtet werden. Beides ist für Joh unaufhebbar und unentwirrbar miteinander gegeben« (R. Schnackenburg). Es ist auch zu beachten, in welchem *Kontext* das fragliche Wort erscheint: Angesichts bereits geschehener *Ablehnung* im Zusammenhang der Heilung des Blindgeborenen ergeht das scharfe Gerichtswort. In nicht polemischen Kontext dagegen wird das grundlegende Ziel der Sendung Jesu allein positiv formuliert – und darauf liegt auch im Ganzen der Schwerpunkt im JohEv.

VV.19–21 Angekündigt wird in V.19 eine Erklärung, was das Gericht ist. Es ereignet sich darin, dass die Menschen das in die Welt gekommene Licht gehasst und die Finsternis vorgezogen haben. Hier findet sich ein klarer Rückgriff auf den Prolog, der in diesem Punkt weitergeführt wird (s.a. zu V.17). Zu Beginn blieb die negative Reaktion der Menschen als Rätsel stehen: Dass der Logos von den Eigenen nicht aufgenommen wurde, wird im Prolog nur konstatiert, aber nicht erläutert. Nun wird die Abwendung vom Licht dadurch erklärt, dass die Menschen aufgrund ihrer Bosheit das Licht scheut. Diese Erklärung ist als Rückschluss aus der erfahrenen Ablehnung der Christus-Botschaft zu verstehen. Wer sich zu Christus als »Licht der Welt« bekennt, gleichzeitig aber erfahren muss, dass die meisten dieses Bekenntnis ablehnen, kann diese Ablehnung nicht einem Mangel des »Lichtes« zuschreiben. Er macht sich seinen Reim auf das Geschehen, indem er an der Metaphorik von Licht und Finsternis ansetzend

die Ablehnung in der Furcht begründet sein lässt, dass im Licht die Bosheit aufgedeckt wird, »ans Licht kommt«. In den VV.19–21 wird also keine grundsätzliche anthropologische Aussage über die Schlechtigkeit des Menschen getroffen, sondern die Erfahrung des Scheiterns bewältigt. Die Schlechtigkeit besteht eigentlich nicht in moralisch verwerflichem Handeln, sondern im Unglauben.

Dass die Rede von »den Menschen« in V.19 nicht umfassend auf alle zielt, zeigt der Abschlussvers (V.21), der nun positiv von den Glaubenden spricht, umschrieben als diejenigen, »die die Wahrheit tun«. »Wahrheit« bezieht sich im JohEv nicht auf den Inhalt von satzhaften Aussagen, sondern umfassend auf die in der Person Jesu vermittelte göttliche Wirklichkeit, die auf das Heil der Menschen zielt. Da hier vom »Tun der Wahrheit« die Rede ist, geht es darum, dass diese Wirklichkeit in der Existenz der Menschen ankommt. Dies ist bei den Glaubenden der Fall. Sie erkennen an, dass in Jesus die Wirklichkeit Gottes erschlossen ist. Dabei geht der Gedankengang – wie auch im negativen Fall – nicht von einer Analyse dessen aus, der zum Glauben kommt. Vielmehr erweist die Tatsache, dass einer glaubt, bildlich »zum Licht kommt«, dass er die Wahrheit tut und seine Werke »in Gott gewirkt sind«.

Auch wenn sich die Verse auf der Oberfläche wie Aussagen über einen gegebenen Zustand lesen, als sei man auf der Seite des Lichts oder der Finsternis, sind sie pragmatisch doch als **Aufforderung zur Entscheidung** zu lesen. Es geht um die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube und darin zwischen Heil und Gericht. In dieser Alternative zeigt sich, auf welcher Seite der Mensch steht. Von diesem Aufruf her klärt sich auch die Aussage von V.18, der Nicht-Glaubende sei schon gerichtet. Damit wird nicht gesagt, eine einmal getroffene Entscheidung sei unumkehrbar; vielmehr wird die Dimension, um die es in Glaube und Unglaube geht, offengelegt. Das Wirken des joh Jesus ist durchzogen vom Aufruf zum Glauben – und darin auch vom Aufruf, den Unglauben zu überwinden.