Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 29 (1973)
Heft: 3

Artikel: Jesus und die Kirche nach Johannes
Autor: Haacker, Klaus
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878774

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Jesus und die Kirche nach Johannes

Wenn in unserer Zeit verstärkt nach der Ekklesiologie des vierten Evangeliums gefragt wird[1], so ist das kein Wunder. Die Lehre von der Kirche ist in den ersten zwei Dritteln unseres Jahrhunderts ein zentrales Thema der theologischen Besinnung gewesen. Es versteht sich, daß diese theologiegeschichtliche Situation sich auch in exegetischen Bemühungen niederschlagen muß. Dennoch ist die Frage nach der johanneischen Ekklesiologie keineswegs selbstverständlich. Es ist nicht ausgemacht, ob die johanneischen Texte zu diesem Thema überhaupt etwas hergeben. Johannes redet nicht von der ἐκκλησία. Und es fehlen bei ihm noch weitere Begriffe, die vor und neben ihm von anderen neutestamentlichen Autoren als Synonyme für ἐκκλησία gebraucht werden: «die Heiligen», «die Auserwählten», «die Berufenen», «der Leib Christi»[2], «das Volk Gottes»[3]. Es ist also in ge-

[1] Vgl. E. Schweizer, Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes: Studia Evangelica, 1 (1959), S. 363–381; ders., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (1959), S. 105–124 («Die Konzeption des Johannes und ihre Nachwirkungen»); R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (1961), S. 93–106 («Die Kirche im johanneischen Schrifttum»); H. van den Bussche, L'Eglise dans le quatrième Evangile: Aux Origines de l'Eglise (1965), S. 65–85, deutsche Übersetzung: Die Kirche im vierten Evangelium: Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum (1966), S. 79–107; G. Baumbach, Die Funktion der Gemeinde in der Welt in johanneischer Sicht: Die Zeichen der Zeit 21 (1967), S. 161–167; U. Luck, Die kirchliche Einheit als Problem des Johannesevangeliums: Wort und Dienst N.F. 10 (1969), S. 51–67; S. Pancaro, «People of God» in St. John's Gospel: New Test. Stud. 16 (1969/70), S. 114–129.

[2] Der ekklesiologische Begriff des Christusleibes ist auch in Joh. 2, 19. 21 nicht intendiert; vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 1 (1967), S. 371, gegen O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (1962), S. 75; vgl. ders., L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant: New Test. Stud. 5 (1958/59), 157–173, S. 171, und W. de Boor, Das Evangelium des Johannes, 1 (1968), S. 99f.

[3] Pancaro (A. 1) sieht in Joh. 11, 50–52; 18, 14 einen wohlüberlegten Wechsel zwischen λαός und ἔθνος, der darauf schließen lasse, daß λαός für Johannes ein ekklesiologischer Begriff sei. Doch auffälligerweise greift der Evangelist in seinem Deutewort 11, 52 nicht auf λαός zurück, wo es um eine Charakteristik der Kirche als einer über Israel hinausgehenden Größe geht. Man kann zwar aus der Vorstellung der Versammlung der «Kinder Gottes» zum Begriff des Gottesvolkes kommen, doch Johannes tut diesen Schritt offensichtlich nicht.

wisser Weise eine Verfremdung, nach der Ekklesiologie des vierten Evangeliums zu fragen. Das Recht dazu ergibt sich jedoch aus der Erwägung, daß bei Johannes mit anderen, unkonventionellen Begriffen doch von der gleichen Sache die Rede sein könnte[4]. Der erste Schritt zur Erhebung der johanneischen Ekklesiologie muß darum die Suche nach solchen Ausdrücken sein, die das bezeichnen, was wir Kirche nennen[5]. Das johanneische Verständnis der Kirche ergibt sich dann einerseits aus diesen Ausdrücken selbst, zum andern aus dem Ort der so umschriebenen Größe im Gesamtzusammenhang des johanneischen Denkens.

1. Johanneische Ausdrücke für «Kirche»

Τέκνα θεοῦ *als traditioneller, bei Johannes polemisch zugespitzter Kirchenbegriff.* – Den ersten und vielleicht auch wichtigsten ekklesiologischen Begriff des vierten Evangeliums liefert uns schon der Prolog in Joh. 1, 12: «Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden – denen nämlich, die an seinen Namen glauben.» Der Satz markiert den zentralen Wendepunkt der in Joh. 1, 1–18 gegebenen Einleitung in die Jesusgeschichte. Nachdem in V. 4–11 dreimal die Ablehnung des Logos berichtet wurde[6],

[4] Auf diese Möglichkeit verweist mit Recht K. L. Schmidt, ἐκκλησία: Theol. Wörterbuch, 3 (1938), 502–539, S. 505, 23–28, im Blick auf das Fehlen dieser Vokabel nicht nur bei Johannes, sondern auch bei Markus, Lukas und in den Petrusbriefen.

[5] Man könnte fragen, was denn für das Verständnis des vierten Evangeliums gewonnen ist, wenn wir gewisse johanneische Ausdrücke unter unseren recht diffusen Begriff «Kirche» subsumieren. Ist das überhaupt Auslegung der Texte – und nicht bloß Auslegung dieses unseres Begriffs? Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn Exegese nur die Aufgabe hätte, Äquivalente für Vokabeln zu finden. Exegese muß jedoch neben der präzisen Bestimmung von Einzelheiten auch Zusammenhänge herausarbeiten. Dazu müssen auch übergeordnete Begriffe eingeführt werden, die nicht den Texten selber entnommen sind. Mit «Kirche» bezeichnen wir in diesem Sinne die geschichtliche Bewegung, die das vierte Evangelium hervorgebracht und überliefert hat. Es ist also gefragt nach der Deutung dieser Bewegung in diesem Teil ihrer Literatur. Die Antwort, die sich ergibt, kann für uns richtungweisend sein, sofern wir uns heute noch zu dieser Bewegung rechnen und ihre Stoßrichtung weiterführen wollen.

[6] M. E. ist der Prolog ab V. 4 Vorausdeutung auf die im Evangelium erzählte Jesusgeschichte. Diese Geschichte wird zunächst in V. 4f. 9–11 in

wird in V. 12 mit ὅσοι δέ[7] eine Gruppe eingeführt, die den Logos «aufnahm». Dieser bildhafte Ausdruck[8] wird durch die nachklappende Apposition mit dem Begriff «glauben» in die gemeinchristliche Terminologie übersetzt. Damit ist gesichert, daß τέκνα θεοῦ in Joh. 1, 12 eine umfassende Bezeichnung der Christenheit ist[9].

Mit dieser Benennung der Kirche steht Johannes in einer *Tradition* und in einer *Kontroverse*. In einer Tradition dadurch, daß dieser Ausdruck im Alten Testament auf Israel angewandt wird[10]. Und in einer Kontroverse, weil dieser Würdename in neutestamentlicher Zeit zwischen der Kirche und Israel umstritten ist[11]. Die schon von Paulus (Röm. 9, 4. 8; Gal. 3, 26–4, 7) geführte Auseinandersetzung wird im vierten Evangelium auf die Spitze getrieben, indem die Juden, die sich Gotteskinder nennen, zu Söhnen des Teufels erklärt werden (Joh. 8, 41–44)[12]. Auch im Prolog steht die Gruppe der

---

einem dreimaligen Anlauf unter das Vorzeichen der Vergeblichkeit gestellt, wobei mit steigender Deutlichkeit das Widersinnige und Anstößige des Vorgangs herausgestellt wird: die Finsternis war für das Licht nicht empfänglich – die Welt hat ihren Schöpfer nicht erkannt – der Hausherr wird von den Seinen abgewiesen. Dann aber folgt in V. 12–18 die Vorausdeutung auf den dennoch glorreichen Ausgang des Ganzen. V. 6–8 und 15 verzahnen diesen Ausblick auf das Erzählungsganze mit dem Anfang der Handlung in V. 19ff. Vgl. zum Einzelnen das bei der Drucklegung ausgelassene Kapitel A I meiner Dissertation «Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie», Mainz 1970 (maschinenschriftlich vervielfältigt).

[7] Das δέ in V. 12 ist die einzige trennende Partikel im Prolog (von den Antithesen innerhalb V. 8 und V. 13 abgesehen). Sogar V. 17 und 18 sind asyndetisch formuliert, obwohl sie Antithesen enthalten.

[8] Die Vorstellung ist wohl die einer gastlichen Aufnahme ins Haus auf Grund der Gleichsetzung von τὰ ἴδια mit ἡ οἰκία, entsprechend 1. Esra 6, 31/ 2. Esra 6, 11 (W. Bauer, Wörterbuch, Sp. 732 oben). Vgl. E. C. Hoskyns, The Fourth Gospel, ed. F. N. Davey (1947), S. 146. Annehmen und glauben stehen auch in Joh. 5, 43f. nebeneinander.

[9] Das spezifisch johanneische πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα (Schnackenburg [A. 2], S. 238) ist dem sonst üblichen πιστεύειν εἰς gleichwertig; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1941), S. 37 Anm. 4. Es gehört wie dieses zur Sprache der Mission und bezeichnet also die Bekehrung und Zugehörigkeit zur christlichen Religion; vgl. R. Bultmann, πιστεύω κτλ. Die Begriffsgruppe πίστις im N.T.: Theol. Wörterbuch, 6 (1959), 203–230, S. 209.

[10] Vgl. Deut. 14, 1; Hos. 2, 1.

[11] Zur Nachwirkung der beiden alttestamentlichen Stellen im Judentum vgl. P. Billerbeck, Kommentar, 3 (1926), S. 16 u. 17f.

[12] Die «Söhne des Teufels» von Joh. 8 sind gleichzusetzen mit den Kaini-

«Kinder Gottes» im Gegensatz zum Judentum, das in V. 11 mit οἱ ἴδιοι gemeint ist[13]. Diese Antithese dürfte auch hinter dem ἐξουσίαν διδόναι von V. 12 stehen. Johannes will sagen, daß nach dem Versagen Israels als Gemeinde Gottes aus dem Akt der gläubigen Annahme Jesu eine neue Gemeinde entsteht, auf die das Recht, sich Kinder Gottes zu nennen, übergeht[14].

Zum *Inhalt* des johanneischen Begriffs der Gotteskindschaft ist zu beobachten, daß die Übernahme der Tradition mit einer inhaltlichen Radikalisierung verbunden ist. Was im Selbstverständnis Israels einen Rang bezeichnete, also sozusagen juristisch gemeint war, wird bei Johannes zu einer ontischen Bestimmung. Das zeigt sich daran, daß neben das Substantiv τέκνα die Rede von der Geburt oder Zeugung tritt[15]. Die ökumenische Dimension der Kirche spiegelt sich in Joh. 11, 52, wo mit den «zerstreuten Kindern Gottes» die Heidenchristen gemeint sind[16].

Ὁ κόσμος *als negativer ekklesiologischer Begriff bei Johannes.* – Wie schon Israel seine Existenz in der Spannung zu den übrigen Völkern erlebte, so steht auch die Kirche in einer spannungsvollen Bezogenheit auf die Menschheit im Ganzen. Der Begriff ὁ κόσμος ist der geprägte Ausdruck für diese Umwelt, aus der die Gemeinde ausgegrenzt ist[17]. Begriffsgeschichtlich erklärt sich diese Prägung der Vokabel κόσμος genauso wie die Entwicklung von גוֹי bzw. ἔθνος zum negativen Korrelat des Gottesvolkes[18]: Die Absonderung einer

ten von 1. Hen. 22, 5–7, da nach 1. Joh. 3, 12 Kain ein Sohn des Teufels ist. Die gleiche antijüdische Polemik liegt in Luk. 11, 49–51 Par. (Q) vor, wo gesagt wird, daß von «diesem Geschlecht» das Blut aller Propheten von *Abel* an gefordert werden wird; das ist nur unter der Voraussetzung sinnvoll, daß die Juden als Kainiten angesprochen sind.

[13] Zu Israel als Eigentum Gottes vgl. Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 14, 2; Mal. 3, 17; Ps. 135, 4; 100, 2 Q; rabbinische Belege bei P. Billerbeck, Kommentar, 2 (1924), S. 359f. Auch dieses Prädikat wird im N.T. auf die Kirche übertragen: Tit. 2, 14; 1. Petr. 2, 9; zu Johannes s. u.

[14] Die Reflexion über die Berechtigung dieses Titels steht auch hinter dem καὶ ἐσμέν in 1. Joh. 3, 1. Ein spätes Zeugnis der Kontroverse enthält der Koran in Sure 5, 21: «Es sprechen die Juden und die Nazarener: 'Wir sind Allahs Kinder und seine Geliebten'» (M. Hennig, Der Koran, S. 128).

[15] Vgl. Joh. 1, 12f.; 3, 3. 5; ferner 1. Joh. 3, 9f.

[16] Vgl. Joh. 10, 16; 12, 20–32.

[17] In diesem qualifizierten Sinne gebraucht Johannes κόσμος in 14, 17. 19. 22. 27; 15, 18f.; 16, 20; 17, 9. 14; vgl. 1. Joh. 3, 1. 13; 4, 5. Dieser Sprachgebrauch begegnet sonst im Neuen Testament v. a. bei Paulus.

[18] Vgl. das Nebeneinander von κόσμος und ἔθνη in Luk. 12, 30; Röm. 11, 12.

Gruppe aus einer größeren Gemeinschaft (hier: der Menschheit) führt in der Sondersprache dieser Gruppe zu einer Abwertung des Begriffs, der die umfassende Gemeinschaft bezeichnet[19]. Neben diesem Sondersprachgebrauch kann die wertfreie allgemeinsprachliche Bedeutung des betreffenden Wortes weiterbestehen, so auch bei גּוֹי, ἔθνος und κόσμος. Im negativ qualifizierten Begriff des κόσμος bei Johannes wirkt also der Erwählungsgedanke nach, den die Kirche von Israel übernommen hat. Konkret zeigt sich das in den Texten daran, daß an den genannten Stellen außer in 14, 27 dem Begriff ὁ κόσμος ein Pronomen im Plural gegenübersteht, das die Jünger oder Glaubenden zu einem Kollektiv zusammenfaßt. Selbst wenn es bei Johannes keine positiven ekklesiologischen Begriffe gäbe, so wäre dieser qualifizierte Weltbegriff Beweis genug dafür, daß das vierte Evangelium auch ohne die Vokabel ἐκκλησία ein ungemein starkes Kirchenbewußtsein voraussetzt.

Johanneische Bildworte mit ekklesiologischem Bezug. – Die Begriffe der Gotteskindschaft und der Welt im negativen Sinne sind im Neuen Testament nicht auf Johannes beschränkt, wenngleich von ihm besonders ausgeprägt und für ihn besonders wichtig[20]. Andere ekklesiologische Ausdrücke begegnen *nur bei ihm* und können zur Abhebung der Besonderheit der johanneischen Auffassung beitragen. Nicht zufällig finden sich solche Eigentümlichkeiten gerade in den bildhaften Texten des vierten Evangeliums.

Daß das Bildwort vom *Weinstock* in Joh. 15, 1ff. eine ekklesiologische Bedeutung hat, wird vielfach bemerkt[21]. Man kann das Bild vom Weinstock als das johanneische Gegenstück zum paulinischen Begriff des Leibes Christi ansprechen. Beide Ausdrücke betonen die

[19] So der Begriff «Volk» im aristokratischen und hierarchischen Sprachgebrauch, wie schon in Esra 9, 1, woraus sich der Begriff des «Laien» entwickelt hat.

[20] Vgl. A. Oepke, παῖς: Theol. Wörterbuch, 5 (1954), 636–653, S. 653, 4–6: «Johannes bringt die knappste und gehaltvollste Ausprägung des christlichen Gedankens der Gotteskindschaft im ganzen NT.» – Für den Begriff der «Welt» bei Johannes ist wichtig, daß der negativ qualifizierte Gebrauch äußerst eng mit dem neutralen, in unserem heutigen Sinn «kosmologischen» Gebrauch verbunden wird; vgl. 1, 10.

[21] Vgl. Schweizer (A. 1), Gemeinde, S. 106 (§ 11b); Studia Evangelica, 1, S. 369; O. Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums (1965), S. 130; W. Grundmann, Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums. Eine Studie zur denkerischen und gestalterischen Leistung des vierten Evangelisten (1961), S. 72.

organische Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde. Beide können in mystischem Sinne mißverstanden werden, während sie vor allem paränetische Bedeutung haben. Wie E. Schweizer treffend beobachtet, liegt der Unterschied zwischen Johannes und Paulus dabei darin, daß Paulus mit dem Bild des Leibes besonders auf das Verhältnis der Glieder untereinander abzielt, während Johannes die notwendige Verbindung jedes einzelnen mit Jesus herausstellt[22]. Paulus will zur Gestaltung des Zusammenlebens unter Christen anleiten, während Johannes die Gefährdung der christlichen Existenz als solcher im Blick hat[23].

Was den traditionsgeschichtlichen Hintergrund betrifft, so ist jetzt weithin anerkannt, daß die Metaphorik von Joh. 15, 1ff. auf ein alttestamentliches Bild für Israel zurückgeht, das jedoch stark umgeformt wird[24].

Bei dem Bildwort vom *Weizenkorn* (Joh. 12, 24) steht der christologische Bezug durch das vorangehende Wort von der Verherrlichung des Menschensohnes (V. 23) im Vordergrund. Das kann leicht darüber hinwegtäuschen, daß das Bildwort in seinem jetzigen Zusammenhang[25] eine ekklesiologische Frage beantwortet, die durch die Situation gestellt ist. Der Wunsch griechischer Proselyten, Jesus zu sehen (V. 20f.), stellt vor die Frage, ob Jesu Mission die Grenze des Volkes Israel überschreitet in Richtung auf die Bildung einer weltweiten Gemeinde. Im Wort von der Erhöhung in V. 32 nimmt Jesus das universalistische Anliegen auf. Das Bildwort in V. 24 stellt jedoch klar, welcher Weg zur Verwirklichung der Universalität führt.

Das Wort vom Weizenkorn ist darin mit Joh. 15, 1ff. verwandt, daß beide Male ein Naturvorgang die «organische» Verbundenheit zwischen Christus und der Gemeinde veranschaulicht. Der Unterschied liegt darin, daß Joh. 15, 1ff. die *ständige*, präsentische Gemeinschaft mit Jesus als Aufgabe der Christen beschreibt, während

---

[22] Vgl. Gemeinde etc. (s. o. Anm. 1) 111 (§ 11 g).

[23] Vgl. V. 6.

[24] Vgl. C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (1953), S. 411f.; Schweizer (A. 1), Gemeinde, S. 106 (§ 11b); Studia Evangelica, 1, S. 369, sowie die umfassende Untersuchung von R. Borig, Der wahre Weinstock (1967).

[25] Zur traditionsgeschichtlichen Frage vgl. H.-T. Wrege, Jesusgeschichte und Jüngerschaft nach Joh. 12, 20–33 und Hebr. 5, 7–10: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift J. Jeremias (1970), S. 259–288.

in Joh. 12, 24 die *geschichtliche* Verbindung mit Jesus zeigt, auf der die Existenz der Kirche beruht: die Kirche ist durch die Passion Jesu entstanden[26].

Das Bild der *Schafherde* ist für Johannes eine überlieferte Bezeichnung des Gottesvolkes[27]. Meistens denkt man jedoch auch bei diesem Text vorwiegend an die christologische Aussage, die wiederum in einem Passionswort ihren Schwerpunkt hat (Joh. 10, 12. 15–17). Das liegt wohl am polemischen Akzent dieser christologischen Aussage in der einprägsamen Gegenüberstellung des rechten Hirten und des Mietlings in V. 12f. Auch mag Luk. 15, 3–7 auf die Auslegung dieses Johannestextes einwirken. Das Kapitel ist jedoch für die Ekklesiologie mindestens ebenso relevant wie für die Christologie. Es geht Johannes nämlich um die Beschreibung des «rechten Hirten» und der wahren Gemeinde in ihrer *Relation* zueinander. Auch der ekklesiologische Aspekt wird – in der zweiten Hälfte des Kapitels – polemisch zugespitzt in der Auseinandersetzung mit den Gegnern Jesu: «Ihr glaubt nicht, denn ihr seid nicht von meinen Schafen...» (V. 26f.)[28].

Beachtlich ist, daß auch in dieser Rede[29] die ökumenische Dimension der Kirche zutage tritt: das Wort von den «anderen Schafen» und der «einen Herde», die entstehen soll, ist ein verhüllter, aber für christliche Leser durchsichtiger Hinweis auf das Hinzukommen der Heiden.

Es ist umstritten, ob in Joh. 3, 29 *Braut und Bräutigam* in allegorischer Weise für die Kirche und Jesus stehen[30]. Diese Metaphorik

---

[26] Vgl. unten, S. 190.

[27] Vgl. H. Preisker & S. Schulz, πρόβατον, προβάτιον: Theol. Wörterbuch, 6 (1959), 688–692, S. 689, 28–39.

[28] Wie in Joh. 1, 12 wird der Gehalt des Bildes mit dem Wort «glauben» in eigentliche Rede übersetzt.

[29] Wie in Kap. 12 und in 11, 52.

[30] Die ältere Exegese ging unbedenklich davon aus, daß in Joh. 3, 29 die Braut für die Kirche und der Bräutigam für Jesus stehen; vgl. die Kommentare von H. A. W. Meyer (1869), B. Weiß (1886), H. J. Holtzmann (1891), F. Godet (1892), Th. Zahn (1908) und A. Schlatter (1930) jeweils zur Stelle. Demgegenüber sieht Bultmann (A. 9), S. 126 Anm. 12, in Anknüpfung an Lagrange in Joh. 3, 29 ein «echtes Bildwort», das nur *einen* Gedanken ausdrückt, nämlich die Stellung des Täufers zu Jesus. Ihm folgen Schnackenburg (A. 2), S. 453 mit Anm. 5, und J. Jeremias, νύμφη, νυμφίος: Theol. Wörterbuch, 4 (1942), 1092–1099, S. 1094, 11–13 («ein Vorgang aus dem Leben als Bild für selbstlose Freude»). An der ekklesiologischen Bedeutung

wird in der alttestamentlich-jüdischen Tradition auf das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk bezogen; aber eine messianische Anwendung des Bildes ist nicht bezeugt[31]. Von daher erstaunt es, daß im Neuen Testament die Belege für diese Allegorie recht weit gestreut sind: 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 22–33; Apk. 19, 7. 9; 21, 2. 9; 22, 17[32]. Ohne eine vorgegebene Tradition ist das plötzliche Auftauchen dieses Gedankens in verschiedenen Kreisen des Urchristentums kaum vorstellbar. J. Jeremias vermutet darum, «daß die im Hellenismus (insbesondere in der Gnosis) verbreitete, dem Mythus entstammende Anwendung des νυμφίος- Bildes auf den Soter von Einfluß auf die neutestamentliche Christus-νυμφίος-Allegorie war»[33]. Aber ist die Johannesoffenbarung direkt oder über Paulus von der Gnosis abhängig?

Eine einfachere Erklärung ist möglich. Es gibt eine alttestamentliche Stelle, an der das gleiche Bild auf das Verhältnis zwischen König und Volk angewandt wird. In 2. Sam. 17, 3 verspricht Ahitophel dem Absalom für den Fall, daß sein Rat befolgt wird: ἐπιστρέψω πάντα τὸν λαὸν πρὸς σέ, ὃν τρόπον ἐπιστρέφει ἡ νύμφη πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς[34]. Der Messias ist der eschatologische König Israels, wie Joh. 1, 49 bestätigt, und jeder König Israels ist als Gesalbter sein Vorläufer. Die Stelle zeigt somit, daß es keines gnostischen Einflusses bedurfte, um das Bild der Hochzeit in messianischen Zusammenhängen aufkommen zu lassen. Die Verwandtschaft der beiden Texte ist sogar noch enger: die Rolle Ahitophels entspricht genau der Rolle, die Johannes der Täufer in Joh. 3, 29 übernimmt. Dieser V. 29 gibt ja eine Erklärung zu der Nachricht von V. 26, daß «alle» zu Jesus kommen. V. 28 sieht darin einen Zug der Messianität, die Johannes für sich abgelehnt hat und für Jesus bezeugt. Es ist also gänzlich unbegründet, in V. 29 nur ein Bild für selbstlose Freude zu finden. Bräutigam und Braut stehen vielmehr auch hier bei Johannes für den Messias und seine Gemeinde.

---

der Braut-Metapher halten fest H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes (1963), S. 78; C. K. Barrett, The Gospel according to St. John (1967), S. 186; S. Schulz, Das Evangelium nach Johannes (1972), S. 65.

[31] Vgl. Jeremias (A. 30), S. 1094, 27–1095, 36.

[32] Die synoptischen Bräutigam-Worte Mark. 2, 19f. Parr. und Matth. 25, 1–13 enthalten das Braut-Motiv nicht: gegen Schulz (A. 30).

[33] Jeremias (A. 30), S. 1098, 37–1099, 2.

[34] Der masoretische Text an dieser Stelle ist wohl nach LXX zu ergänzen; vgl. R. Kittel, Biblia Hebraica, Apparat zur Stelle.

«Die Seinen» als Umschreibung für die Kirche. – In Joh. 1, 11 steht οἱ ἴδιοι für Israel als das zunächst berufene Gottesvolk[35]. Anders als beim Begriff der Gotteskindschaft hat Johannes dem Judentum diesen Titel nicht streitig gemacht[36]. Er hat ihn aber stillschweigend in seine Ekklesiologie übernommen, indem er an entscheidender Stelle die Jünger οἱ ἴδιοι nennt: in 13, 1, der Einleitung zur Passionsgeschichte. Ferner bezeichnet in Joh. 10, 3f. und 12 ἴδιος die Zugehörigkeit der Schafe zum rechten Hirten. In der Jesusrede, die das Bild dann auslegt, tritt an die Stelle von ἴδιος ein adjektivisches oder substantivisches ἐμός (V. 14. 26f.). Diese Belege erlauben den Schluß, daß Johannes die Vokabel ἴδιος bewußt als ekklesiologischen Begriff gebraucht.

Wegen der engen Sinnverwandtschaft[37] kann hier auch der Hinweis auf φίλος in Joh. 15, 13–15 angeschlossen werden. Das Wort bezeichnet nicht etwa die besondere Nähe der ersten Jünger zu Jesus, sondern ist so expliziert, daß auch die spätere Kirche an diesem Verhältnis zu Jesus teilhat[38].

An einigen Stellen im vierten Evangelium wird die ekklesiologische Zugehörigkeit zu Jesus durch einen Relativsatz ausgelegt, der wegen seiner Formelhaftigkeit zu den johanneischen Begriffen für «Kirche» gerechnet werden kann: In Joh. 6, 37. 39; 17, 2. 6. 9. 12vl. 24; 18, 9 spricht Jesus von den Menschen, die Gott *ihm gegeben* hat (bildhaft auch in 10, 29). Die Formel stellt heraus, daß die Jüngerschaft durch Gottes Handeln zustande kommt und nicht etwa durch eine willkürliche Entscheidung von Menschen[39].

Jüngerschaft als ekklesiologischer Begriff bei Johannes. – Daß in einem Evangelium von den Jüngern Jesu die Rede ist, braucht nicht zu verwundern; sie gehören zu den unumstrittenen Tatsachen der Jesusüberlieferung. In Joh. 8, 31; 15, 8 und 13, 35 erscheint jedoch die Jüngerschaft als eine Aufgabe der Zukunft über Jesu Weggang hinaus[40]. Hier ist mit Jüngerschaft nicht mehr die

---

[35] S. o. Anm. 13.

[36] Vgl. zur Sache noch Joh. 4, 22.

[37] Vgl. G. Stählin, φιλέω κτλ.: Theol. Wörterbuch, 9, 2–3 (1970), 113–144, S. 113, 14–17 mit Anm. 12.

[38] Auch ihr gilt die Lebenshingabe und Verkündigung Jesu, und auch sie ist zum Gehorsam gegen Jesu Gebote verpflichtet.

[39] Vielleicht ist Nathanael, dessen Name «Gott hat gegeben» bedeutet, darum als Typ des Jüngers schlechthin in Joh. 1, 45ff. herausgehoben.

Weggemeinschaft mit dem irdischen Lehrer gemeint, sondern das Durchhalten des von ihm gewiesenen Weges. Der Sprachgebrauch des Johannes erinnert hier an den der Apostelgeschichte und an Matth. 28, 19f. Die ekklesiologische Färbung des Jüngerbegriffs zeigt sich am deutlichsten dort, wo er in die Kontroverse zwischen Kirche und Judentum hineingezogen wird. In Joh. 9, 28 bekennen sich die Juden gegen Jesus und seine Jünger als Moses Jünger. Der Begriff des Jüngers dient also dazu, eine Gemeinde als die Gemeinde eines bestimmten Stifters zu identifizieren und von anderen abzugrenzen[41].

Zusammenfassung. – Damit dürften alle Ausdrücke genannt sein, die als nominale Entsprechungen zu unserem Wort «Kirche» bei Johannes angesehen werden können. Im Rückblick zeigt sich, daß alle diese Ausdrücke mehr oder weniger direkt eine Beziehung zu Jesus beinhalten. Ganz offenkundig ist das bei den vier Bildworten von Joh. 3. 29; 10, 1ff.; 12, 24 und 15, 1ff. der Fall. Die Vokabeln ἴδιος bzw. ἐμός, φίλος und μαθητής sind Relationsbegriffe, deren Korrelat bei Johannes Jesus ist. Daß der negative Begriff der Welt nicht die positive Bestimmung der Kirche beinhalten kann, liegt auf der Hand. Aber Texte wie Joh. 1, 10; 15, 18f. und 17, 14. 16 zeigen, daß die Welt hier darum der Kirche feindlich gegenübersteht, weil sie selbst durch die Christusfeindschaft qualifiziert ist. Auch der an sich unchristologische Begriff τέκνα θεοῦ bekommt durch seinen Kontext christologische Bezüge. Schließlich verbindet die Wendung von den Menschen, die Gott dem Christus gegeben hat, den theologischen mit dem christologischen Bezug. Aufs ganze gesehen dominieren die christologischen Bestimmungen der Kirche[42]. Man kann darum das ekklesiologische Grundanliegen des Johannes mit den Worten Zinzendorfs die «Konnexion mit dem Heiland» nennen. Wie diese «Konnexion» konkret gedacht ist, muß erst eine Interpretation des Gesamtzusammenhangs der johanneischen Theologie zeigen.

---

[40] Zu diesen Stellen vgl. A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (1962), S. 139–141.

[41] Zu diesem Zusammenhang zwischen Jüngerbegriff und Stiftergedanke vgl. K. H. Rengstorf, μαθητής: Theol. Wörterbuch, 4 (1942), 417–465, S. 432, 8–23.

[42] Vgl. Schnackenburg (A. 2), S. 145f.

2. *Die Existenz der Kirche in johanneischer Sicht*

Der geschichtliche Jesus als Stifter der Kirche. – Wenn wir das christologische Bekenntnis und Kerygma für das entscheidende Merkmal der Kirche halten, so ergibt sich, daß die Kirche nachösterlichen Ursprungs ist. Es gab vor Ostern keine von diesem Bekenntnis geprägte Gruppe. Worin besteht der Zusammenhang zwischen Jesus von Nazareth und dem Ursprung der Kirche? Das Neue Testament stellt in dieser Hinsicht zwei Phänomene heraus: die Institution des Apostolates und die Geistverleihung, nach Lukas konzentriert auf das Pfingstereignis.

Johannes hat in dieser Frage eine eigene Konzeption. Er kennt weder den Apostolat noch die Pfingsttradition, und nach seiner Darstellung hat Jesus sich selbst schon im christologischen Sinne verkündigt[43]. An der Stelle der Pfingstgeschichte steht bei ihm der Bericht in Joh. 20, 19–23, wo der Auferstandene selbst den Jüngern den Geist spendet – was weder auf ein Amtscharisma der ersten Jünger (etwa gar im Sinne der apostolischen Sukzession) eingeschränkt werden kann[44], noch zu einer bloßen Zeichenhandlung als Bekräftigung der Parakletverheißung abzuwerten ist[45]. Und gleichsam als Kompensation für das Fehlen des Apostolats wird die Terminologie der Botensendung (freilich ohne ein entsprechendes Nomen) massiert in der Christologie eingesetzt[46]. Jesus selbst ist der Gründungsmissionar und Urtradent der Kirche, er übt damit die Funktionen aus, die im Begriff des Apostels zusammengefaßt sind. Wenn in dieser Weise eine einzelne historische Gestalt eine Gemeinde gründet, dann sprechen wir in der Religionswissenschaft von

---

[43] Vgl. H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (1967), S. 381: «Johannes legt die Verkündigung des Glaubens an Jesus, der auf das ganze Heilsgeschehen – einschließlich Kreuz und Auferstehung – bezogen ist, dem historischen Jesus in den Mund.»

[44] So A. Feuillet, Etudes Johanniques (1962), S. 160: «Ce don est manifestement réservé à la hierarchie», und D. E. Holwerda, The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John (1959), S. 24, sowie die Kommentare von Meyer und B. Weiß zur Stelle.

[45] So Zahn z. St.

[46] Vgl. P. Borgen, God's Agent in the Fourth Gospel: Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough (1968), S. 137–148; E. Haenchen, «Der Vater, der mich gesandt hat»: New Test. Stud. 9 (1962/63), S. 208–216.

einem «Stifter»[47]. Einige Texte lassen diese Struktur bei Johannes besonders deutlich erkennen:

Nach Joh. 3, 22. 26; 4, 1[48] setzt Jesus (wenngleich durch seine Jünger: 4, 2) die Taufpraxis Johannes des Täufers fort. Dabei ist der Satz μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει in 4, 1 eng verwandt mit der Formulierung des Missionsbefehls in Matth. 28, 19. Die Taufe, die Jesus nach Johannes in Anknüpfung an Johannes den Täufer übt, ist also ein ekklesiologischer Aufnahmeritus. Johannes verankert damit die Entstehung der Kirche noch direkter als Matthäus[49] im irdischen Wirken Jesu. Eben das ist auch gemeint, wenn in der gleichen Perikope vom Kommen der Menschen zu Jesus (3, 26) als von der «Hochzeit» des Messias und der Gemeinde gesprochen wird (3, 29[50]).

Auf der gleichen Linie liegt es, wenn Jesus nach Joh. 4 selbst schon die Grenze des Judentums überschreitet und dabei, wenn auch noch im Rahmen Israels bleibend, die Arbeit der Mission initiiert[51]. Aber auch der volle Durchbruch zur universalen Mission und zur Ökumenizität der Kirche gilt für Johannes als Tat Jesu. Dieses Thema wird vor allem im Zusammenhang mit der Passion reflektiert. Hier ist an die drei Aussagen von Joh. 10, 16; 12, 24 und 11, 52 zu erinnern. Die Begründung der Ökumenizität vom Kreuz her wird auch in anderen, nichtjohanneischen Schriften des Neuen Testaments entwickelt[52]. Der besondere Akzent bei Johannes besteht darin, daß er die rückblickend erkannte Konsequenz des Kreuzes-

---

[47] Vgl. G. Mensching, Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze (1959), S. 109; G. van der Leeuw, Einführung in die Phänomenologie der Religion (1961), S. 214. Ich habe in meiner Dissertation vorgeschlagen, diesen Begriff des Stifters als Ausdruck für die Anlehnung an Strukturen der Mosetradition bei Johannes einzuführen. Vgl. K. Haacker, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie (1972).

[48] Die Verse gehören ursprünglich zu derselben Einheit; vgl. Schnackenburg (A. 2), S. 374–377; abweichend von ihm schlage ich vor, V. 13 noch zu V. 1–12 zu ziehen; vgl. Haacker (A. 47), S. 112 Anm. 579.

[49] Vgl. O. Michel, Das Gebet des scheidenden Erlösers: Zeits. system. Theol. 18 (1941), 521–534, S. 530: «Das vierte Evangelium (setzt) eine Kirchlichkeit voraus wie etwa das Matthäusevangelium, das ausdrücklich auf Jesus die Gründung der Gemeinde zurückführt.»

[50] Vgl. oben.

[51] V. 35–38 weitet den Blick über die konkrete Situation hinaus in Richtung auf die Mission der Kirche.

[52] Vgl. Eph. 2, 13–16; Gal. 3, 13; ferner Röm. 3, 23–30; 1. Kor. 1, 22f.

geschehens zur ausgesprochenen Absicht Jesu erklärt: der irdische Jesus selbst hat die Kirche aus Juden und Heiden gewollt und durch sein Lebensopfer bewußt gestiftet[53].

Schließlich ist noch einmal auf Joh. 20, 19–23 hinzuweisen. Daß Jesus seine Jünger in die Welt sendet, ist nicht spezifisch johanneisch, wohl aber die Begründung dieser Sendung als Entsprechung und Fortsetzung der Mission Jesu (V. 21; vgl. 17, 18). Auch dies entspricht der Struktur des Stiftergedankens: in der Existenz der Kirche setzt sich das Geschehen fort, das sich in der Geschichte des Stifters zuerst ereignet hat[54].

Der Abstand von Jesus als Problem der Kirche – Der Weggang Jesu ist im vierten Evangelium besonders ausführlich dargestellt. Nach E. Käsemann ist ein Fünftel des ganzen Werkes Abschiedsrede[55]. Aber auch außerhalb der Kapitel 13–17 finden wir zahlreiche Vorausdeutungen auf Jesu Weggang, wobei die Vokabeln ὑπάγειν, πορεύεσθαι und ἀπέρχεσθαι wiederholt das Thema anzeigen[56]. Dieser Komplex bei Johannes ist von G. Bornkamm in seiner Auseinandersetzung mit E. Käsemann treffend interpretiert worden: «Jesu Ab-

---

[53] Zur «aktiven» Deutung der Passion vgl. Joh. 10, 18 mit 2, 19.

[54] H. Conzelmann, «Was von Anfang war»: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (1954), 194–201, S. 196, hält es für eine Besonderheit des 1. Joh. im Unterschied vom Joh., daß der Anfang der Kirche mit dem historischen Auftreten Jesu zusammenfällt. Die besprochenen Texte zeigen, daß dies nicht zutrifft. 1. Joh. ist dann auch nicht als «johanneischer Pastoralbrief» anzusprechen und so einer späteren Stufe der frühchristlichen Theologiegeschichte zuzuweisen als das vierte Evangelium. – Die von Conzelmann behauptete Differenz im Geschichtsverständnis zwischen Evangelium und Briefen des Johannes ist die Grundlage des Aufsatzes von G. Klein, «Das wahre Licht scheint schon». Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule: Zeits. Theol. Ki. 68 (1971), S. 261–326. Aus dem Vergleich der Licht-Aussagen der beiden Schriften kommt Klein zu dem Ergebnis, daß erst in 1. Joh. das Problem der quantifizierbaren Zeit gesehen wird (S. 282f.) und das Eschaton Epochencharakter gewinnt (S. 302). Die Beschränkung auf die in wichtigen Einzelheiten (z. B. in Joh. 1,4f.) strittigen Licht-Aussagen erweist sich dabei als eine zu schmale Basis für die Erhebung des Geschichtsverständnisses. Vgl. dagegen Haacker (A. 47), Kap. B I, IV und VI.

[55] Vgl. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (1967), S. 14.

[56] Vgl. Joh. 3, 13; 6, 62; 7, 33–36; 8, 14. 21f.; 9, 4f.; 12, 8. 32. 34. 35. 36; 13, 1. 3. 33. 36; 14, 2f. 4. 5. 12. 18. 19. 27. 28. 30; 16, 5. 7f. 10. 16. 17. 19. 28b; 17, 11. 12. 13. Vgl. C. F. D. Moule, The Individualism of the Fourth Gospel: Nov. Test. 5 (1962), 171–190, S. 187–190.

schied ist nicht nur der äußere Anlaß; sein Weg zum Vater und das Zurückbleiben der Jünger auf Erden ist vielmehr schlechthin *das* Thema dieser Reden. Und zwar so, daß am Bilde der Jünger ... die Situation der Glaubenden in der Welt, Wesen und Weg der Gemeinde bis zum Ende aller Zeiten sichtbar wird.»[57] – «Das unwiderrufliche Ende der Geschichte des irdischen Jesus und die Anfechtung des von Erschütterung, Drangsal und Trauer bedrohten Glaubens ... wird hier in einer im Neuen Testament einzigartigen Tiefe durchreflektiert. Jesus geht dahin, die Welt bleibt. Nicht ihre, sondern seine Zeit endet.»[58] Auch E. Fuchs und H. Köster haben früher schon festgestellt, daß Johannes von diesem Problem bewegt ist[59]. Von daher erübrigt sich die These, daß Johannes in seinem Denken von der Parusieverzögerung und dem Aussterben der ersten Generation angeregt worden sei[60]. Johannes bringt vielmehr die Schwierigkeit zum Bewußtsein, die von Anfang an für die Kirche gegeben war. Das Problem verschärft sich für ihn jedoch, weil er die Existenz der Kirche so radikal an den geschichtlichen Jesus bindet. Das Problem des Weggangs ist die Kehrseite des Stiftergedankens, wie sich im religionsgeschichtlichen Umkreis des Johannes vor allem an der Überlieferung vom Tod des Mose zeigen läßt[61].

Das Bleiben bei Jesus als Aufgabe der Kirche. – Mehr als die Hälfte der neutestamentlichen Belege für die Vokabel μένειν entfällt auf die johanneische Literatur. Die über 60 Stellen verteilen sich auf verschiedene Zusammenhänge. Grundsätzlich kann man aus diesem Befund schließen, daß der Gedanke der *Kontinuität* für Johannes wichtig sein muß. Für die Ekklesiologie ist vor allem das paränetische μένειν ἐν bedeutsam. Es begegnet außerhalb der Johannes-

---

[57] G. Bornkamm, Zur Interpretation des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift «Jesu letzter Wille nach Johannes 17»: Geschichte und Glaube, 1 (1968), 104–121, S. 112.

[58] Vgl. ebenda.

[59] Vgl. H. Köster, Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien: Zeits. Theol. u. Ki. 54 (1957), 56–69, S. 67. 69.

[60] So C. K. Barrett, The Place of Eschatology in the Fourth Gospel: Expository Times 59 (1947/48), 302–305, S. 304.

[61] Vgl. Deut.; Ass. Mos.; Ps-Philo, Ant. Bibl. 19; Memar Marqah V; Peṭirat Moscheh; Asatir etc. Zu den vergleichbaren Traditionen aus anderen Religionen vgl. H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft (1928), S. 70–72; H.-J. Schoeps, Die großen Religionsstifter und ihre Lehren (Darmstadt/Genf o. J.), S. 22–24; Haacker (A. 47), B VI, S. 135ff.

schriften im Neuen Testament nur in 1. Tim. 2, 15 und 2. Tim. 3, 14[62]. Erstere Stelle spricht von der Perseveranz im christlichen Dasein, letztere vom Durchhalten der übernommenen Tradition. Welchen Sinn hat das μένειν ἐν bei Johannes? In Joh. 8, 31 wird die echte Jüngerschaft als ein Bleiben im (am) Wort Jesu definiert[63]. In Joh. 15, 4–7 ist zunächst vom Bleiben «in Christus» die Rede; das wird jedoch in V. 7 ebenfalls worthaft interpretiert durch die Ergänzung «wenn meine Worte in euch bleiben». Diese Konkretisierung wird von E. Schweizer übersehen[64], wenn er im Anschluß an H. Conzelmann[65] das «In ihm Bleiben» des vierten Evangeliums gegen das «Bleiben in der Lehre» aus den Johannesbriefen ausspielt. Joh. 15, 1–7 und 2. Joh. 9 stimmen darin überein, daß im Durchhalten der Lehrtradition die persönliche Verbundenheit mit Jesus auf dem Spiel steht.

Noch deutlicher zeigt sich der johanneische Traditionsgedanke an der Wortstatistik und am johanneischen Gebrauch von τηρεῖν. Wieder entfällt die Hälfte aller neutestamentlichen Belege auf die Johannesschriften[66], und von den 14 Stellen im Neuen Testament, wo Jesu Wort das Objekt zu τηρεῖν ist, sind 11 johanneisch[67]. Die

---

[62] Vgl. ferner noch ἐμμένειν in Act. 14, 22 und Gal. 3, 10, letzteres im Zitat aus Deut. 27, 26.

[63] J. Heise, Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften (1967), S. 73, behauptet ohne jede Begründung, mit dem Wort Jesu seien hier «nicht die einzelnen Worte des irdischen Jesus gemeint, auch keine Lehre Jesu oder der Kirche». Vielmehr handle es sich um «ein Wort, das ein Geschehen ansagt». Nun ist gewiß «Wort Jesu» mehr als «einzelne Worte», nämlich ein umfassender Begriff wie in Joh. 5, 24; 8, 37. 43. 51f. 55; 12, 48; 14, 23. 24; 15, 3. 20; und eine Gleichsetzung des Wortes Jesu mit der Lehre der Kirche ist durch nichts angedeutet. Auf der anderen Seite ist aber festzuhalten, daß in diesem Kontext ὁ λόγος ὁ ἐμός nur das Wort des irdischen Jesus meinen kann und die Vokabel «Lehre» zwar λόγος nicht genau wiedergibt, aber sachlich angemessen ist als Bezeichnung für ein Wort, an das ein μαθητής gewiesen ist. Die Einengung auf «ein Wort, das ein Geschehen ansagt», ist weder von diesem Text noch vom sonstigen johanneischen Sprachgebrauch von λόγος her gerechtfertigt. Vielmehr zeigt sich hier wie an anderen Stellen des Buches von Heise der Einfluß einer theologischen Tradition, unter dem die philologische Arbeit leidet.

[64] Schweizer (A. 1), Studia Evangelica, 1, S. 376f.

[65] Conzelmann (A. 54), ebd.

[66] 19 von 39 Stellen.

[67] Joh. 8, 51. 52.; 14, 15. 21. 23. 24; 15, 10. 20; 1. Joh. 2, 3. 4. 5.

übrigen drei sind Matth. 28, 20[68] und Off. 3, 8. 10. H. Riesenfeld hat diesen johanneischen Gebrauch von τηρεῖν mit 1. Tim. 6, 13f. auf eine Stufe gestellt, wo zum Bewahren des normativen Traditionsstoffes aufgefordert wird[69]. Vorausgesetzt ist der rabbinische Sprachgebrauch, in dem «Bewahren» und «Befolgen» der Gebote unterschieden wird[70]. Daß Johannes in ähnlicher Weise den Überlieferungsprozeß thematisiert, wird dadurch bestätigt, daß er wiederholt die Erinnerung an Jesu Worte herausstellt (vgl. 2, 22; 14, 26; 15, 20; 16, 4) und sogar innerhalb seines Werkes auf frühere Jesusworte verweist (18, 9. 32). Hinzu kommt, daß für Johannes Jesu eigene Verkündigung den Charakter der «Überlieferung» hat: nach Joh. 3, 32; 7, 17; 8, 26. 28. 40; 12, 49. 50b; 15, 15 sagt Jesus nur weiter, was er gehört hat, lehrt er nur, was Gott ihm aufgetragen hat. Es liegt also der gleiche Gedanke vor wie in Pirqe Abot 1, 1, wo Mose als Ausgangspunkt der Überlieferung selbst schon Empfänger, also Tradent ist. Dieser Gedanke wird in Joh. 9, 29 von den Juden gegen Jesus ausgespielt: «Wir wissen, daß Gott mit Mose geredet hat...» Nach Joh. 15, 10 ist Jesus als Bewahrer der ἐντολαί Gottes das Vorbild für die Jünger in ihrem Bewahren der ἐντολαί Jesu. Der im johanneischen Gebrauch von τηρεῖν ausgesprochene Traditionsgedanke wird so in der Christologie verankert.

Es versteht sich, daß die von diesem Gedanken beherrschte Paränese nicht nur die ersten Jünger meint. Sonst wäre es wenig sinnvoll, sie in einem Evangelium gegen Ende des 1. Jahrhunderts so breit zu entfalten. Vielmehr ist daran zu erinnern, daß der Jüngerbegriff bei Johannes wie in Matth. 28 und der Apg. ekklesiologischen Sinn hat. Diese Paränese ist geradezu die Konsequenz der Ausdehnung dieses Begriffs auf die Kirche in allen Generationen. Bleiben, Bewahren und Gedenken, das sind Implikationen der Jüngerschaft und als solche «Existentialien» der Kirche nach Johannes.

E. Käsemann hat das Bleiben bei Jesus und auch den Jüngerbegriff in seiner Johannesinterpretation stark herausgestellt[71]. Er findet

[68] Vgl. oben Anm. 49 und U. Luz, Die Jünger im Matthäusevangelium: Zeits. neut. Wiss. 62 (1971), 141–171, S. 163. 169f. zur Verwandtschaft zwischen Matth. und Joh. im Gebrauch von τηρέω, ἐντελλ. und μαθητής.

[69] H. Riesenfeld, τηρέω: Theol. Wörterbuch, 8 (1969), 139–151, S. 144, 3f.; vgl. o. Anm. 62.

[70] Ebd., S. 140f.

[71] Käsemann (A. 55), S. 81: «Alles kommt darauf an, bei Jesus und unter

dabei jedoch geradezu das Gegenteil eines Traditionsgedankens in den Texten. Zu diesem Ergebnis kommt er, weil er anscheinend übersieht, daß das einmalige geschichtliche Wort Jesu der Orientierungspunkt für dieses Bleiben ist[72]. Das Wortgeschehen, an das Käsemann denkt, ist vielmehr die prophetisch verstandene Predigt, deren Legitimität vor allem in der Aktualität besteht. «Die Worte Jesu sind nichts anderes als die immer neu, in anderer Weise und Situation erfolgende Bezeugung des einen Wortes, das er selber ist.»[73] – «Man kann nicht aus der Tradition der ipsissima verba leben wollen. Jesus muß immer neu präsent werden.»[74] – Bei Jesus bleiben «kann man, weil Zeit und Raum und Leben unaufhörlich wechseln, nur im Hören des immer neu prophetisch ergehenden Wortes.»[75] Diese Sätze entsprechen gewiß nicht nur einem theologischen Anliegen Käsemanns[76], sondern drücken das uns alle prägende Bewußtsein geschichtlicher Diskontinuität aus. Man kann sich für sie auch darauf berufen, wie man sich – seit Clemens von Alexandrien – die Arbeit des vierten Evangelisten vorstellt, nicht zuletzt unter dem Eindruck der Differenz gegenüber der synoptischen Überlieferung. Aber unser historisches Urteil über den Wert der johanneischen Jesusüberlieferung, und wäre es noch so negativ, darf die Wahrnehmung der johanneischen Aussagen und seine Betonung des Traditionsgedankens nicht verdecken. Es entsteht dann freilich das Problem, wie dieser doch wohl für Johannes selbst auch maßgebliche Traditionsgedanke mit der historischen Problematik seiner eigenen Tradition zu verbinden ist. Es wäre jedoch falsch, diesem Problem auszuweichen durch Verwischung der johanneischen Aussagen. Das Wort Jesu, an dem sich die Kirche orientieren muß, ist für Johannes offenkundig die Verkündigung des irdischen Jesus. In der Stellungnahme zu diesem Wort vollzieht sich – wie in der Geschichte Jesu, so auch in der Zeit der Kirche – die Entscheidung gegenüber Jesus.

---

seinem Wort zu bleiben»; S. 95: «Das Problem des Jüngers besteht nicht darin, daß er das Ziel erreicht, sondern darin, daß er bei Jesus bleibt.»

[72] Ähnlich Schweizer (A. 64), in der Auswertung von Joh. 15, 1ff.

[73] Käsemann (A. 55), S. 90.

[74] E. Käsemann, Geist und Geistesgaben im N.T.: Die Rel. in Gesch. u. Geg., 3. Aufl., 2 (1958), 1272–1279, Sp. 1278.

[75] Käsemann (A. 55), S. 85.

[76] Vgl. Käsemanns Bekenntnis zur «revelatio continua» in der Auseinandersetzung mit J. Jeremias, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 (1968), 31–68, S. 38.

Die Verheißung des Geistes als Trost der Kirche. – Die johanneische These von der Stiftung der Kirche durch Jesus hat zur Folge, daß sein Weggang zum Grundproblem der Kirche wird. Die paränetische Antwort auf dieses Problem wurde eben diskutiert. Diese Antwort wirft jedoch ein weiteres Problem auf. Wenn die für die Kirche existenznotwendige Verbindung mit Jesus durch den Traditionszusammenhang vermittelt ist und wenn diese Kontinuität in die Verantwortung der Kirche gestellt ist, dann kann die Kirche verzweifeln.

Die Abschiedsreden Jesu bei Johannes fassen diese Möglichkeit der Verzweiflung ins Auge (vgl. Joh. 16, 6. 20ff.). Dieser Anfechtung begegnet die Verheißung Jesu. Die eigentümlichste Ausprägung des Verheißungselementes in den Abschiedsreden ist die Gruppe der Parakletsprüche. Sie enthalten für Johannes die Lösung des Problems des Abstandes zu Jesus, freilich in einem Sinne, der meist verkannt wird.

Zum ersten: Der Geist ist der Nachfolger des geschichtlichen Jesus in seiner Bedeutung für die Jünger und für die Welt, nachdem Jesus zum Vater gegangen ist. Das geht bereits aus der ersten Einführung des Parakleten in Joh. 14, 16 hervor. Die ganze Rede steht im Zeichen des Weggangs Jesu (vgl. V. 1–5. 12). Dem Weggehen Jesu steht das Bleiben des Parakleten gegenüber, den Jesus verheißt. Vor allem die Rede vom «anderen» Parakleten setzt voraus, daß auch Jesus vorher in der Funktion eines Parakleten gesehen wird. Daß dieses ἄλλος wörtlich zu nehmen ist[77], ergibt sich daraus, daß die Rolle des Geistes, wie sie von Johannes beschrieben wird, in allen Einzelheiten sachlich oder sogar wörtlich dem Wirken Jesu auf Erden entspricht[78]. Am deutlichsten ist die Beziehung der Geistverheißung auf das Abschiedsproblem in 16, 6f. Dort stellt Jesus der Trauer der Jünger das Wort entgegen: «Es nützt euch, daß ich weggehe, denn wenn ich nicht weggehe, dann kommt der Paraklet nicht zu euch» (V. 7). Das Kommen des Geistes erweist sich hier als die eigentliche Antwort auf die Klage der Jünger. Durch den Geist erwächst aus der Aporie der Jüngerschaft die Zukunft der Kirche. Das ist darin begründet, daß der Weggang Jesu die Erhöhung zum Vater

---

[77] Gegen W. Michaelis, Zur Herkunft des johanneischen Paraklet-Titels: Coniectanea Neotestamentica 11 (1947), 147–162, S. 153.

[78] Haacker (A. 47), S. 153f.

ist (vgl. Joh. 7, 39; 14, 12; 15, 26; 16, 10), der Sieg über den Beherrscher dieser Welt (vgl. 16, 11; 12, 31).

Wie aber, und das ist die zweite, eigentlich kontroverse Frage, wie sieht dieses «Nützen» des Geistes (16, 7) aus? Inwiefern ist er die Lösung des Problems? Wie verhält sich die Verheißung zur Paränese? – Für diese Fragen ist entscheidend, daß das Werk des Geistes den gleichen Bezugspunkt hat wie die Paränese, nämlich das Wort des geschichtlichen Jesus. Das Lehren des Geistes ist untrennbar verbunden mit dem Erinnern an das Wort Jesu (14, 26; 16, 13), und soweit es eine Ergänzung der Verkündigung Jesu mit einschließt, so ist diese Ergänzung mit der Vollendung des Weges Jesu gegeben. Sie integriert sozusagen den Überhang der Geschichte Jesu über das Wort Jesu in die Verkündigung der Kirche[79]. Das bedeutet nun: der Geist wird nach diesen Verheißungen zum eigentlichen Subjekt des in der Kirche lebendigen Überlieferungsprozesses. Was Jesus in der Abschiedsparänese bei Johannes befiehlt, das schenkt er zugleich durch die Gabe des Geistes. Im Verhältnis von Mahnung und Verheißung ist hier das augustinische «da quod iubes» vorweggenommen.

Das ist nun *gegen zwei Fronten* hin abzugrenzen.

Die eine ist die von der *katholischen* Kirchenlehre beeinflußte Auslegung, nach der der Geist in dieser Weise nur den Aposteln und ihren legitimen Nachfolgern gegeben wäre. – Diese Auslegung wird heute vor allem von F. Mußner vertreten[80]. Mußner gelangt dahin, indem er das Institut des Apostolats in die Stelle von der Augenzeugenschaft der Jünger hineinliest (15, 27), sodann die Zeugenschaft des Geistes (15, 26) mit dieser Augenzeugenschaft gleichsetzt und schließlich aus dem εἰς τὸν αἰῶνα von Joh. 14, 16 folgert, daß es auch eine Sukzession in diesem Amt geben müsse[81]. In Wirklichkeit schließt das εἰς τὸν αἰῶνα eben eine Begrenzung der Verheißung auf die Augenzeugen aus, und von den Aposteln redet Johannes überhaupt nirgends[82]. Eine weitere Eintragung Mußners im Sinne der katholischen Dog-

---

[79] Das ergibt sich, wenn man die ergänzende Lehre des Geistes mit jenem Fortschritt in der Erkenntnis gleichsetzt, von dem an anderen Stellen des vierten Evangeliums die Rede ist, Joh. 2, 22; 12, 16; 13, 7; 16, 25 (vgl. 16, 26 mit 14, 12f.).

[80] F. Mußner, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition: Bibl. Zeits. 5 (1961), S. 56–70; Schrift und Tradition, 1 (1962), S. 91–104; Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes (1967), S. 146–158 (danach zitiert).

[81] Mußner (A. 80), S. 155f.

[82] Das einzige Vorkommen der Vokabel ἀπόστολος bei Johannes (13, 16) bestätigt dies: Das Verhältnis der Jünger zu Jesus wird lediglich *verglichen*

matik ist die Formulierung im Anschluß an Joh. 14, 16, daß der Geist «allmählich» in alle Wahrheit leiten werde[83]. Auch das läßt sich aus keinem johanneischen Text begründen. Vielmehr muß vor diesem kontroverstheologischen Hintergrund festgestellt werden: Johannes legitimiert keine Theologie, in der Geist und Tradition durch die Bindung beider an eine Institution zur Deckung gebracht werden.

Johannes widerspricht aber auch einer antithetischen Gegenüberstellung von Geist und Tradition, wie sie in der *protestantischen* Theologie verbreitet ist und in der heutigen Johannesauslegung gerade auf die Parakletsprüche angewandt wird. – In diesem Sinne bindet Käsemann zwar den Geist an das Wort, aber dieses Wort ist das je neu ergehende Wort des Christus praesens. «Johannes hat... den Geist mit der Stimme Jesu identifiziert, die in Gestalt des Parakleten vom Himmel her weiter zu den Jüngern spricht.»[84] Nicht nur erschöpft sich der Geist nicht in der Tradition[85]: er relativiert und revidiert sie auch[86]. Das «weiterwirkende Zeugnis des Geistes» wird gegen die «abgeschlossene Offenbarung» ausgespielt[87], die christliche Lehre ist «grundsätzlich unabgeschlossen»[88]. Der Unterschied zwischen dieser Auslegung und den johanneischen Texten zeigt sich am deutlichsten daran, daß sogar die Sendung des Geistes bei Käsemann in den Sog der präsentischen Aussagen hineingezogen wird[89], während sie für Johannes ein einmaliges Ereignis im Zusammenhang mit der Verherrlichung und Erhöhung Jesu ist[90]. – Die gleiche Tendenz wie bei Käsemann zeigt sich auch in den Ausführungen von E. Schweizer zu diesen johanneischen Texten. Auch er setzt ein aktualistisches Verständnis des Geistes wie selbstverständlich für Johannes voraus

---

mit dem eines Gesandten zum Auftraggeber. Auch Joh. 20, 19–23 bindet die Geistesgabe nicht an einen klar umrissenen, institutionellen Kreis; vgl. oben bei und in Anm. 44.

[83] Mußner (A. 80), S. 157.

[84] Käsemann (A. 55), S. 84.

[85] Ebd., S. 70.

[86] Ebd., S. 71: «Was nicht dem Zeugnis und allein ihm dient, versinkt im Wesenlosen, mag es historisch noch so gewichtig gewesen sein. Selbst das Anerkannte wird, wie das Evangelium beweist, rücksichtslos in neue Zusammenhänge gerückt, weil nicht die Vergangenheit es sanktioniert, sondern die mögliche Verwendung in der Gegenwart.»

[87] Ebd., S. 135; vgl. oben Anm. 76.

[88] Käsemann (A. 74), Sp. 1278.

[89] Käsemann (A. 55), S. 81: Jesus «sendet» den Geist, «wann, wo und wie es ihm gefällt». – Diese Anknüpfung an Confessio Augustana V enthält übrigens eine bezeichnende Verschiebung: dort steht nicht das «donatur spiritus» unter dem Vorbehalt «ubi et quando visum est Deo», sondern nur das «qui fidem efficit». Diese Verschiebung ist typisch für die existentiale Interpretation: Aus Bestimmungen der gläubigen Existenz werden Bestimmungen des Handelns Gottes schlechthin, weil von solchem Handeln nur innerhalb des Existenzverständnisses geredet werden soll.

[90] Vgl. Joh. 7, 39; 14, 16f. u. ö.

und kommt von daher zur gleichen Gegenüberstellung von Geist und Tradition: «Die Frage, wie denn die Tradition des Zeugnisses von den Erstzeugen zur heutigen Gemeinde zu verstehen sei, wird dadurch abgeschnitten, daß das Zeugnis des Geistes als das allein entscheidende angesehen wird.»[91] Nein, die johanneische Rede vom Zeugnis des Geistes beantwortet gerade die Frage, «wie denn die Tradition des Zeugnisses zu verstehen sei». Man kann auch nicht mit Schweizer sagen: «Das Problem der Überbrückung der zeitlichen und räumlichen Distanz zwischen den Heilsereignissen und der Lesergemeinde existiert nicht mehr. Denn im Ereignis des Geistes ist der Glaube unmittelbar mit Jesus Christus verbunden.»[92] Damit ist der spezifisch johanneische Geistbegriff gerade verfehlt[93]. Für Johannes ist der Geist nicht Ereignis der Unmittelbarkeit unter Überspringung der geschichtlichen Distanz, sondern als das Charisma der Tradition die Überbrückung dieser Distanz und eben darin das Medium der Praesentia Christi. Deshalb geht es im Glauben nach Johannes durchaus auch um «das Jasagen zu einer Lehre oder einem ethischen Vorbild oder dem historischen Ursprung der Gemeinde», was Schweizer von der johanneischen Pneumatologie her ausschließen möchte[94]. Die «Unmittelbarkeit» des Glaubenden zu Christus bzw. zu Gott, die in den sogenannten johanneischen Immanenzaussagen ausgesprochen wird, ist und bleibt geschichtlich vermittelt[95].

Johannes bringt das Wirken des Geistes und die überliefernde Arbeit der Kirche zur Deckung. Die Tradition ist konstitutiv für die Verbindung mit Jesus, weil sie der Verbindung mit Jesus ihre geschichtliche Konkretheit gibt – und damit letztlich die personale Struktur sichert. Der Geist ist der Garant der Verbindung mit Jesus – und darin der Trost der Kirche –, indem er der Garant der Tradition ist. Das ist nicht frühkatholisch, weil es nicht institutionell verdinglicht ist[96]. Das ist aber auch kein Spiritualismus, weil die

---

[91] Schweizer (A. 1), Gemeinde und Gemeindeordnung, S. 108.

[92] Ebd., S. 116. In Studia Evangelica, 1, S. 378, ergänzt Schweizer diese Ausführungen um den Satz: «Denn Kirche ist nicht ein Volk, das auf Grund einer geschichtlichen Tat Gottes einmal begründet worden ist wie Israel durch die Errettung am Roten Meer.» Vgl. dagegen oben, S. 189-191.

[93] Zugunsten eines ungeschichtlichen Spiritualismus nach Art von Sap. Sal. 9, 10. 17.

[94] Schweizer (A. 1), Gemeinde und Gemeindeordnung, S. 116.

[95] Vgl. Joh. 14, 23: Das Wohnungnehmen Gottes und Christi antwortet auf das Bewahren des Jüngers. Auch das Bleiben in der Liebe meint keine spirituelle Erfahrung, sondern die Weitergabe der von Christus empfangenen Liebe unter Nachahmung des Vorbildes Christi, vgl. Joh. 15, 10. 12; 13, 34; dazu Haacker (A. 47), S. 78f. Der Begriff der Unmittelbarkeit ist nicht aus den Texten gewonnen und wird ihnen nicht gerecht.

[96] Vgl. die Begriffsbestimmung bei Conzelmann (A. 43), S. 169.

Konkretion im Wort nicht der Jeweiligkeit des Augenblicks überlassen wird, sondern an den geschichtlichen Jesus gebunden ist. Es ist offensichtlich das Proprium der johanneischen Ekklesiologie, daß *Charisma und Geschichte* nicht auseinanderfallen, sondern zusammengehören. Sehen wir recht, so liegt hier die gleiche Verbindung von Wort und Geist vor, die später im reformatorischen Schriftprinzip über das Wort Jesu hinaus für die ganze Bibel behauptet worden ist.

3. Zur Aktualität der johanneischen Ekklesiologie

Wenn uns nicht alles täuscht, so setzt die johanneische Theologie einerseits die volle Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Judentum, anderseits aber bereits eine innere Identitätskrise voraus[97]. Die Theologie des Johannes entfaltet darum ihre Relevanz besonders in Situationen der Geschichte, in denen die Kirche ihr *Proprium* gegenüber anderen Gruppen oder Bewegungen zu verlieren droht. Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß dies in hohem Maße unsere heutige Situation ist, und zwar in aller Welt[98].

Zwei strukturelle Merkmale der Kirche nach Johannes verdienen in diesem Zusammenhang noch einmal genannt zu werden. Das eine ist die Antithese von Kirche und Welt. Das Wort κόσμος kann bekanntlich auch «Gesellschaft» und «Öffentlichkeit» bedeuten – zwei Begriffe, die in der Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg einen hohen, eher zu- als abnehmenden Stellenwert haben. Die Kirche muß sich von Johannes sagen lassen, daß aus «Gesellschaft» und «Öffentlichkeit» immer wieder «Welt» im qualifizierten Sinne werden muß, wenn die Kirche unmißverständlich Jüngerschaft Jesu praktiziert. Darauf muß sich die Kirche einstellen, wenn sie im johanneischen Sinn Kirche sein, d. h. bei Jesus bleiben will.

Das andere Merkmal ist der Überlieferungsprozeß, wie Johannes ihn versteht, als die Einheit von Wort, Geist und Geschichte. In einer Zeit der allgemeinen Traditionskrise, in der allenthalben die

---

[97] Die Frage erhebt sich, ob dies beides zusammenhängt. Wo die Kirche ihre Identität in der Emanzipation vom Judentum sucht, muß wohl früher oder später die Gefahr der Paganisierung der Kirche aufbrechen.

[98] Die Unsicherheit im Selbstverständnis der Mission und die Auseinandersetzung um die Theorie und Praxis der ökumenischen Bewegung sind nur jeweils besondere Aspekte einer Identitätskrise der Kirche im ganzen.

Verbindungen zur Vergangenheit abreißen, muß die Kirche ihre eigene von Jesus herkommende Tradition durchhalten. Es versteht sich, daß damit keine grundsätzlich konservative Haltung verbunden sein muß. Vielmehr geht es um einen für die Kirche sachgemäßen, weil christologisch begründeten Vorbehalt gegenüber dem Entwicklungs- oder Fortschrittsgedanken.

Es gibt Worte, die etwas bezeichnen, das man vorzeigen kann, und die durch das Vorzeigen ihren Inhalt bekommen. Daneben aber gibt es Worte, die Konzeptionen beinhalten, deren Verwirklichung in Frage steht. Ein solches Wort ist das Wort «Kirche». Es wird meist mißverstanden als Name für etwas, das man kennt. Es ist jedoch (mindestens zugleich) ein Begriff, der seinen jeweiligen Konkretionen voraus ist. Die Gemeinschaft, die sich Kirche nennt, muß sich fragen lassen, ob und inwieweit sie Kirche ist. Der Maßstab dafür ist nach Johannes der geschichtliche Ursprung der Kirche im Wort und Werk Jesu.

Klaus Haacker, Tübingen