

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 95

Christian Dietzfelbinger

Der Abschied
des
Kommenden



Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

95

Der Abschied des Kommenden

Eine Auslegung
der johanneischen Abschiedsreden

von

Christian Dietzfelbinger



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Dietzfelbinger, Christian:

Der Abschied des Kommenden : eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden / von Christian Dietzfelbinger. - Tübingen : Mohr, 1997

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 95)

ISBN 3-16-146687-X 978-3-16-157346-0 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
NE: GT

© 1997 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Microverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times-Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Im Gedenken an
Ulrich Dietzfelbinger
* 31.12.1953
† 19.7.1995

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XIII
---------------	------

Einleitung

1. Die johanneischen Abschiedsreden – ihr Wesen und ihre Besonderheiten	1
2. Die Unbekanntheit der johanneischen Abschiedsreden	4
3. Andere Abschiedsreden	5
a) Abschiedsreden im Neuen Testament	5
b) Abschiedsreden in alttestamentlich-jüdischer Tradition	7
4. Inhalte der Abschiedsreden	9
5. Das Gewicht der Abschiedsreden	11
6. Das Problem der Zahl und der Gliederung	12

A. Die erste Rede 13,31–14,31 Abschied und Kommen des Offenbarers

<i>I. Exegetischer Teil</i>	16
1. Einleitung der Rede 13,31–38	16
a) Einführung	16
b) Exegese	17
c) Der Vergleich mit Mk 14,26–31	24
d) Das Ganze und seine Teile	25
2. Das Thema 14,1–3	27
a) Einführung	27
b) Exegese	29
c) Das traditionsgeschichtliche Problem von v. 2f	31
3. Hauptteil der Rede: Jesu Fortgehen, sein weitergehendes Wirken, sein erneutes Kommen 14,4–26	33
a) Erste Entfaltung: Jesus als der Weg zum Vater 14,4–11	33
α) Einführung	33
β) Exegese	35
b) Zweite Entfaltung: Die weiterzuführenden Werke Jesu 14,12–17 ..	44
α) Einführung	44
β) Exegese	46

c) Dritte Entfaltung: Das erneute Kommen Jesu 14,18–26	53
α) Einführung	53
β) Exegese	55
4. Der Schluß der Rede 14,27–31	66
<i>II. Interpretation und Geschichte</i>	70
1. Der Aufbau der Rede	70
2. Der Wille zur Interpretation	71
3. Osterglaube	75
a) Wer ist Osterzeuge?	76
b) Wie wird Ostern vergegenwärtigt?	78
c) Ostern, Pfingsten und Parusie	81
4. Die Gemeinde als nachösterliche Gemeinde	83
a) Das Problem	83
b) Frühchristliche Antworten und die Gegenwärtigkeit des Problems	86
c) Die johanneische Antwort	89
d) Verfehlte Nachfolge	92
e) Der geschichtliche Anlaß	94
5. Umformung der Eschatologie	97
a) Die Streitfrage	97
b) Der Beitrag von 13,31–14,31	98
c) Der geschichtliche Kontext	100
d) Zukunft und Welt	102

*B. Die zweite Rede 15,1–16,15
Die Gemeinde in der Welt*

<i>I. Das Wesen der Gemeinde 15,1–17</i>	106
1. Einführung	106
a) Wörter und Begriffe	106
b) Gedankengang und Gliederung	107
c) Die Gattungsfrage	108
2. Die Rede vom Weinstock	111
a) Exegese	111
b) Theologische Themen	117
α) Polemik im Weinstockbild	117
β) Das Problem von v. 5c	118
γ) Der Jünger	120
<i>Exkurs 1: Die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums</i>	121
1. Zur Form	121
2. Zur Traditionsgeschichte der Ich-bin-Worte	124
3. Der Inhalt der Ich-bin-Worte	126

3. Die Liebe als der Grund der Gemeinde 15,9–11	129
a) Überblick	129
b) Exegese	130
c) Dimensionen der Liebe	132
4. Die Freunde Jesu 15,12–17	138
a) Einführung	138
b) Exegese	139
c) Die Begründung der Freundschaft	143
d) Der Titel »Freunde Jesu«	144
5. Geschwisterliebe und Feindesliebe	148
6. Zum Charakter von 15,1–17	151
<i>II. Gemeinde und Welt 15,18–16,4a</i>	154
1. Einführung	154
a) Wörter und Begriffe	154
b) Gedankengang und Gliederung	155
c) Tradition und Bearbeitung	156
2. Exegese	158
a) 15,18–16,4a Der Haß der Welt	158
b) 15,26f Der Beistand der Gemeinde	163
c) 16,1–4a Verfolgung	166
3. Das zeitgeschichtliche Umfeld	167
a) Die Birkat ha-minim	167
b) Die Folgen der Birkat ha-minim	171
c) Inhalte des Streits mit der Synagoge	174
4. Welt	177
a) Die sich gegen Gott verschließende Welt	177
b) Gemeinde und Welt	179
c) Dualismus im Johannesevangelium	182
<i>III. Der Beistand der Gemeinde 16,4b–15</i>	186
1. Einführung	186
a) Wörter und Begriffe	186
b) Inhalt und Gliederung	187
2. Exegese	188
a) 16,4b–7 Das Fortgehen Jesu und das Kommen des Parakleten	188
b) 16,8–11 Der Prozeß des Parakleten gegen die Welt	189
c) 16,12–15 Der Geist der Wahrheit und die Gemeinde	192
3. Die bedrängte Gemeinde	195
a) 16,8–11 Die redende Gemeinde	196
b) 16,12–15 Die hörende Gemeinde	198
<i>Exkurs 2: Der Paraklet</i>	202
<i>I. Die Grundlagen</i>	202

1. Das Wort Paraklet	202
2. Die Herkunft der Parakletvorstellung	204
a) Ableitungsversuche	204
b) Die Frage nach der Kontinuität der Offenbarung	206
3. Das Eindringen des Titels Paraklet in die Abschiedsreden	208
II. Die Besonderheit der johanneischen Geist-Erfahrung	210
1. Die frühchristliche Geist-Erfahrung	210
2. Korrekturen	212
3. Die johanneische Konzentration	214
a) Grunddaten	214
b) Der Vergleich	215
III. Gemeinde – Tradition – Verkündigung	217
1. Die Gemeinde in der Welt	217
2. Tradition und Verkündigung	220
a) Der Umgang mit der Tradition	220
b) Das gegenwärtige Christuswort	222
3. Kontinuität	224
4. Zur Geschichte der Parakletlogien	225

C. Die dritte Rede 16,16–33

Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt

I. Die Rede von 16,16–33	227
1. Wörter und Begriffe	227
2. Der Text	229
a) 16,16–24 Trauer und Freude	229
b) 16,25–33 Verfehltes und echtes Bekenntnis	235
II. Die Gemeinde in der Welt	241
1. Züge der konkreten Gemeinde	241
2. Eschatologische Existenz	244
Exkurs 3: Literarkritische Überlegungen	247
1. Der Aufbau von 16,16–33	247
2. Die Eigenständigkeit von 16,16–33 und das Problem von 15,1–16,15	248
3. Die Beziehung von 16,16–33 zu den anderen Abschiedsreden (ohne c. 17)	250
a) 16,16–33 und 13,31–14,31	250
b) 16,16–33 und 15,1–16,15	251
4. Konsequenzen	251

D. Die vierte Rede 17,1–26
Das Gebet Jesu für die Gemeinde

<i>I. Einleitung</i>	254
1. Erster Zugang	254
2. Joh 17 als Gebet	255
3. Die zeitlichen Ebenen von c. 17	258
4. Zur Struktur von c. 17	261
a) Gliederungssignale	262
b) Gliederungsvorschläge	262
c) Gattungen in c. 17	264
5. Schwerpunkte	266
<i>II. Der Text</i>	269
1. Der Sohn bittet den Vater um Verherrlichung 17,1–5	269
a) Einführung	269
b) Exegese	271
c) Theologische Themen	276
α) Die Präexistenz Christi im Johannesevangelium	276
β) Die Stunde	280
γ) Die Verherrlichung	283
d) Verherrlichung Jesu als Antwort im Streit	290
2. Der Sohn bittet um die Bewahrung der Gemeinde 17,6–13	292
a) Einführung	292
b) Exegese	295
c) Theologische Themen	301
α) Glauben und Erkennen	301
β) Der Name Gottes	302
γ) Prädestination	304
3. Der Sohn bittet um die Heiligung und Sendung der Gemeinde 17,14–19	308
a) Einführung	308
b) Exegese	310
c) Theologische Themen	314
α) Der Tod Jesu in c. 17	314
β) Die Sendung der Gemeinde in die Welt	316
4. Der Sohn bittet um die Einheit und Vollendung der Gemeinde 17,20–26	320
a) Einführung	320
b) Exegese	322
c) Theologische Themen	330
α) Die Immanenzformeln im Johannesevangelium	330
β) Zukunftserwartung	332
γ) Die Einheit der Kirche	335

<i>III. Joh 17 in seinem geschichtlichen Kontext</i>	341
1. Die Stellung von c. 17 innerhalb des Johannesevangeliums	341
2. Der theologische Wille von c. 17	344
a) Der Vater	345
b) Der Sohn	346
c) Die Gemeinde	348
3. Der geschichtliche Ort von c. 17	349
a) Zur Lage der Gemeinde	350
b) Zum Selbstverständnis der Gemeinde	352
c) Zum Ort von c. 17 innerhalb der Gemeinde	355
d) Der Autor	357
4. Schlußbesinnung zu c. 17	358
 <i>Die vier Abschiedsreden als eine Rede</i>	 359
 Literatur	 363
Sachregister	367
Register wichtiger Bibelstellen	369

Vorwort

Die vorliegende Auslegung der johanneischen Abschiedsreden mutet dem Leser zu, daß er sich mit seinem Denken und Empfinden in die Welt hineinbegibt, aus der diese Reden hervorgewachsen sind, und daß er lernt, sich in dieser Welt zurechtzufinden, sich in ihr zu bewegen und mit eigenen Augen zu sehen, was zu sehen ist. Mit allen Möglichkeiten seines Verstehens soll er auf das achten lernen, was hier gesagt wird und wie es gesagt wird und von wem es zu wem gesagt wird. Der Leser soll instandgesetzt werden zu fragen, welcher Geschichte die Abschiedsreden entwachsen sind und welche Geschichte sie erzeugt haben. Ihm soll dabei nichts von den Schwierigkeiten erspart bleiben, die diese Texte dem in sie Eindringenden bereiten. Er soll sich mit den Widerständen auseinandersetzen, die diese sich vielfach verschließenden Reden auch dem willigen Leser entgegensetzen. Er soll gegen die Resignation ankämpfen, die ihn angesichts unbeantwortbarer Fragen nicht selten anfallen will, und er darf, will er wirklich verstehen, in seinem Fragen nicht nachlassen. Er wird schließlich nicht ohne Antwort bleiben.

Denn wenn er genügend Mühe aufgewendet hat, wird er erkennen, daß die Mühe sich lohnt. Wer gewissenhaft liest und fragt, wird einen Zugang finden zu diesen Reden, und wenigstens stellenweise wird sich ihm der geschichtliche Raum öffnen, aus dem sie hervorgegangen sind und in dem sie gelebt und gewirkt haben. Er wird dann Menschen begegnen, die in den Abschiedsreden zu Wort kommen – nicht daß er ihre Namen und ihr Gesicht zu sehen bekäme. Aber er begegnet ihnen in ihren Ängsten und ihren Hoffnungen; er nimmt die Denkanstrengung wahr, die hier geleistet worden ist, das Aussprechen und das Angehen der eigenen Problematik von der einst empfangenen und jeweils sich erneuernden Christuserfahrung her. Wer die johanneischen Abschiedsreden liest, trifft fragende und manchmal sehr bedrängte Menschen an, die nach Antwort suchen und die, so behaupten sie, nicht ohne Antwort bleiben. Sie fragen, wie sie in der sie umgebenden feindlichen Welt bestehen können, und sie lassen sich von dieser Frage ins Zentrum des christologischen Problems führen. Damit begegnet dem Leser der Abschiedsreden die johanneische Christologie, in der das neutestamentliche Nachdenken über Christus einen Höhepunkt eigener Art erreicht hat. Er begegnet aber auch der Welt, gegen die die Gemeinde der Abschiedsreden sich zur Wehr setzt. »Welt« ist die Synagoge, dazu wohl auch die hellenistische Welt jenseits der Synagoge. In diese Welt ist die Ge-

meinde hineinverflochten, mit ihr liegt sie im Streit. Die Frage bleibt nicht aus, ob die Gemeinde, indem sie gegen diese Welt kämpft, auch für sie kämpft, und diese Frage ist von unverbrauchter Aktualität. Auch bestätigt sich dem in die Abschiedsreden eindringenden Leser die alte Erfahrung, daß es Auseinandersetzung nach außen nicht ohne Auseinandersetzung nach innen gibt, und sie nimmt in den Abschiedsreden einen breiten Raum ein. Man hat ja in der Gemeinde, in der die Abschiedsreden entstanden und lebten, keine uniforme Gruppierung vor sich. Sehr unterschiedliche Meinungen stoßen aufeinander, und alsbald erhebt sich die Frage, woher der innere Meinungsstreit entsteht, wie und mit welchen Mitteln er ausgetragen wird und wie die Gemeinde aus ihm hervorgegangen ist.

Die Abschiedsreden des Johannesevangeliums, die auf den Leser zuerst wie eine einförmige, kaum sich bewegende Masse wirken, sind also mit geschichtlicher Lebendigkeit bis an den Rand gefüllt. Aus ihnen tritt etwas vom Leben der johanneischen Gemeinde hervor, in ihnen zeigt dieses Leben seine Problematik. Daß der Leser die Lebendigkeit spüre, die sich in den Abschiedsreden äußert, das ist das Ziel meiner Bemühung. Ich habe versucht, aus dem vor langer Zeit niedergeschriebenen Wort die dahinterstehende Geschichte hervortreten zu lassen, also die literarische Fläche in geschichtliches Leben zu überführen. Wie weit ist dieser Versuch gelungen? Er wurde von dem Wissen her unternommen, daß vergangene Geschichte, wenn sie wach und kritisch mit- und nacherlebt wird, die Möglichkeiten der eigenen Geschichte ins Bewußtsein hebt, ihre Gefährdungen und ihre Chancen erfassen lehrt. Dabei war mein Blick immer auch auf die heutige Kirche gerichtet. Wenn sie wahrnimmt, was die damalige johanneische Kirche an Gefährdung erlebt hat und wie sie ihrer Gefährdung begegnete, dann kann ihr das helfen, ihre eigene Gefährdung wahrzunehmen, und müßte sie dann nicht auch ihre heutige Problematik und ihre Möglichkeiten klarer erfassen? Im Hintergrund stand bei dieser Bemühung die Zustimmung zu dem Satz, daß »die Zukunft der Theologie in der Exegese des Neuen Testaments« liegt (Ulrich Körtner, *Theologie in dürftiger Zeit*, München 1990, S. 52)

Das Buch geht auf verschiedene Seminare und Vorlesungen zurück, die ich seit 1978 an der Evang. theol. Fakultät der Tübinger Universität gehalten habe. Der gesamte Inhalt ist mehrfach mit Studenten bedacht worden, ist durch den Filter ihrer Kritik gegangen, mußte sich vor ihren Fragen bewähren. Studenten standen mir auch bei der vorliegenden Ausarbeitung meiner Überlegungen vor Augen, ebenso die Pfarrer, die sich um diese schwierigen Texte bemühen. Sollte das Buch dem einen oder anderen eine Hilfe zum eigenen Verstehen und zum Ausarbeiten von Predigten über Stellen aus den johanneischen Abschiedsreden werden, dann ist damit eine der Absichten erreicht, die mich bei der Arbeit leiteten. Von dieser Absicht her erklärt sich der in den einzelnen Teilen jeweils begangene Weg. Er führt von den Fragen der Übersetzung über einen ersten

Überblick zur fortlaufenden Texterklärung, aus der dann die einzelnen historischen und theologischen Besinnungen erwachsen. Dabei bin ich auf den Vorwurf gefaßt, daß Aufgabe und Grenze der Exegese teilweise mißachtet worden seien. Aber ist es nicht das Ziel jeder, der biblischen wie der nichtbiblischen Exegese, den alten Text so zum Sprechen zu bringen, daß er den heutigen Leser in möglichst gleicher Weise anspricht, wie er den antiken Leser angesprochen hat? Die johanneischen Abschiedsreden wollten damals als theologische Meditationen verstanden werden. Dann kann es nicht falsch sein, wenn sie heute so bedacht werden, daß sie den Leser zu erneuter theologischer Meditation führen.

Es handelt sich bei diesem Buch um eine Bemühung, die sich ihrer Unabgeschlossenheit bewußt ist. Ein Gedicht, falls es sich um ein gelungenes Gedicht handelt, ist in sich vollendet; nichts ist hinzuzufügen; es ruht und wirkt im Vollendeten seiner Form. Eine Exegese, zumal die Exegese eines biblischen Buches versteht sich als Glied einer Kette. Sie wird zwar alles ihr Mögliche aufbieten, aber nie wird sie Abgeschlossenheit anstreben. Sie soll im Gegenteil andere zu eigenem und tieferen Eindringen und zu besserem Verstehen des Textes führen, so wie sie ihrerseits das aufgenommen und verarbeitet hat, was andere vor ihr gesehen und gefunden haben. Es sei die Hoffnung ausgesprochen, daß das Unabgeschlossene, das Unvollkommene dieses Buches andere zu weiteren Versuchen an den Abschiedsreden und zur Auseinandersetzung mit ihnen anregt.

Beim Erstellen des Manuskripts habe ich die mir nötige Hilfe erfahren. Es war Frau Gerlinde Feine, die mich in die Geheimnisse der heute unerläßlichen Computerbenützung eingeführt hat und die immer dann zur Stelle war, wenn meine bescheidenen Kenntnisse mit der Vielfalt der Computermöglichkeiten nicht zurechtkamen. Was ich dann niederschrieb, hat mein Vetter, Studiendirektor i. R. Helmut Nicol, mit der ihm eigenen Sorgfalt und Kritik gelesen. Ihm ist es zu danken, wenn das Problem der Leserlichkeit den Leser bei der Lektüre nicht zu sehr belastet. Den genannten Helfern gilt mein Dank. Ich habe mich um eine Sprache bemüht, die dem Thema angemessen ist. Das Johannesevangelium geht in einer sehr einfachen Sprache einher; es bietet das einfachste Griechisch des Neuen Testaments. Wie kommt es, daß in dieser Sprache sich eine christologische Besinnung von besonderer Tiefe auszudrücken vermag? Sollte der heutige Leser und Autor dadurch zu der Einsicht gebracht werden, daß inhaltlich Schweres so lange bedacht werden muß, bis es zu einer einfachen Sprache gefunden hat und daß es erst dann zu einem gewissen Ziel gekommen ist? – Den Herren Martin Hengel und Otfried Hofius danke ich für Ihr großzügiges Entgegenkommen, mit dem sie die Aufnahme meines Skriptums in die Reihe »Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament« besorgt haben.

Ein Hinweis für den Umgang mit der genannten Literatur sei noch angefügt. In den Anmerkungen werden die Kommentare nur mit dem Namen der Autoren

angegeben. Für andere Literatur wurde ein Kurztitel gewählt. In beiden Fällen gibt das Literaturverzeichnis Auskunft über die genauen Titel. Nur selten herangezogene Bücher wurden nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen. In der Anmerkung, in der sie genannt sind, finden sich alle nötigen Angaben. – Register und Inhaltsverzeichnis zusammen sollen dem Leser helfen, wenn er sich über bestimmte Einzelheiten kundig machen möchte. Bei der Schreibweise der Abkürzungen habe ich mich nach den üblichen Regeln gerichtet.

Tübingen, im Herbst 1996

Christian Dietzfelbinger

Einleitung

1. Die johanneischen Abschiedsreden – ihr Wesen und ihre Besonderheiten

Abschiedsreden – das sind die Worte, die man einander in der Gewißheit oder der Erwartung sagt, daß dies die letzte Gelegenheit ist, sich etwas zu sagen. Wo diese Gelegenheit als Anlaß verstanden wird, einander das Beste zu geben, was man sich geben kann, wird in der Stunde des Abschieds die Liebe in das gesprochene oder geschriebene Wort einströmen: »Scheidende lieben sich am heißesten, und alles Schöne und Gute, was sie sich in langem Zusammenleben getan, preßt sich in den letzten Augenblick«¹. Abschied, das Ende langer Vertrautheit, kann zu der Gelegenheit werden, bei der gefaßte Beherrschtheit Worte und Gesten bestimmt: »Sehn wir uns wieder, nun, so lächeln wird, wo nicht, so war dies Scheiden wohlgetan«. Und der Angeredete erwidert: »Sehn wir uns wieder, lächeln wir gewiß; wo nicht, ist wahrlich wohlgetan dies Scheiden«². Man mag aus neuerer Zeit zu den Abschiedsreden, deren sich zu erinnern einem Menschen zur Wachheit und besonnener Verantwortung hilft, die Moabiter Sonette von Albrecht Haushofer zählen³, und in dem Sammelband »Du hast mich heimgesucht bei Nacht« finden sich genug Zeugnisse eines Abschieds, in dem Tapferkeit der Seele, Verantwortung der Vernunft und die Tragkraft der Liebe sich äußern⁴.

Aber die Stunde des Abschieds kann auch ganz anders besetzt sein. Lang angestaute Abneigung kann zu Wort kommen; die Gleichgültigkeit eines abgestorbenen Herzens kann sich dokumentieren; die Unfähigkeit zu vertrauendem Loslassen kann stummen oder schrillen Ausdruck finden. Dann und wann ist der Abschiednehmende so von Groll und Enttäuschung besetzt, daß er die anderen, die noch Bleibenden, mitnehmen möchte in das Nichts, das er vor sich sieht. Die Abschiedsrede wird dann zu dem Ort, an dem die Verkehrtheit und Leere eines Menschen an den Tag kommt, und die bisher gelebte Nichtigkeit eines Menschen äußert sich noch einmal in seiner letzten Rede. Der Satz

¹ ADALBERT STIFTER, Feldblumen, in: ders., Studien, München 1950, S. 109.

² SHAKESPEARE, Julius Caesar V 2.

³ ALBRECHT HAUSHOFER, Moabiter Sonette, 3. Aufl., München 1987 (dtv 10099).

⁴ H. GOLLWITZER/R. SCHNEIDER/K. KUHN, Du hast mich heimgesucht bei Nacht, 2. Aufl., München 1955.

»fromme Männer haben im Tode gute Eingebungen«⁵ trägt seine Einschränkung in sich selbst: Nicht jedem Abschied entspringen gute Eingebungen. Der Mensch bleibt bis zu seiner letzten Stunde ein seinem Irrtum, seiner Eitelkeit und seiner Verfehltheit ausgesetzter Mensch, und nicht jedem ist es gegeben, in dieser letzten Stunde der Wahrheit, der Gelassenheit, der Liebe das Wort zu lassen. Man tut also gut daran, auch sog. letzte Worte eines Menschen in dem distanzierten Wissen zu hören, daß seine Fehlsamkeit den Menschen bis zuletzt begleitet und daß sie auch der letzten Stunde ihr Siegel aufprägen kann. Andererseits hält sich solche Distanz für die Möglichkeit offen, daß in der letzten Stunde eines Menschen Wahrheit sich Raum verschafft, daß Verkehrtes seine Gewalt verliert und daß Blick und Wort des Abschiednehmenden zur Echtheit des Ursprünglichen befreit werden.

Das Thema dieses Buches sind die Abschiedsreden Jesu im Evangelium des Johannes, und wir fragen, ob wir uns ihnen von der eben beschriebenen Voraussetzung her nähern können. Man kann das Problem so formulieren: Begegnet nach dem Willen des Evangelisten in den Abschiedsreden Joh 13,31–17,26 die Wahrheit, die Jesus zu verkündigen und darzustellen hatte, in letztgültiger Weise? Wird der Abschied Jesu als die Gelegenheit verstanden, bei der das Wesen Jesu, seine Sendung zu den Menschen und sein Sein für sie zu einem letztverbindlichen Ausdruck kommen? Man hat diese Fragen zunächst ohne Rückhalt zu bejahen. Denn Johannes stellt sehr bewußt Jesus dar, wie er als Abschiednehmender seine Jünger klärend in die letzten Fragen einführt. In den Abschiedsreden bringt der Christus des Johannesevangeliums sich und seine Botschaft abschließend und damit Zukunft eröffnend zum Ausdruck. Indem er an das Ende seiner Sendung kommt, läßt er diese Sendung, ihre Geltung für die Gemeinde und für die Welt zu ihrem Ziel kommen.

Auf der anderen Seite sollten wir uns darüber Rechenschaft geben, daß der Christus des Johannesevangeliums nicht als eine historische Persönlichkeit zu uns spricht, die in der Stunde des Abschieds den Blick in ihr Inneres freigibt und dem Hörenden den Reichtum ihres Wesens vermittelt. Geht man von dieser Voraussetzung her an die johanneischen Abschiedsreden heran, wird man an ihnen vorbeigehen. Denn in ihnen begegnet uns nicht der historische, der vorösterliche Jesus in seinen letzten Äußerungen an seine historischen Jünger. Vielmehr läßt in Joh 13,31–17,26 der Evangelist, wohl zusammen mit seinen Schülern, Christus so vor seine Leser hintreten, wie er ihn in langem Nachdenken und in heftigen Auseinandersetzungen nach außen und nach innen sehen gelernt hat (S. 222f). Der Christus des Johannesevangeliums ist der von Gott Gesendete, dessen Existenz in seinem Gesendetsein aufgeht, der darum von nichts anderem als davon lebt, daß er den Willen des Vaters tut und sein Werk vollendet (4,34), und das Werk des Vaters besteht in nichts anderem als in der

⁵ SHAKESPEARE, *Der Kaufmann von Venedig* I 2.

Sendung Jesu. Jetzt aber nimmt der Gesendete, seinen Tod vor sich sehend, Abschied, und es stellt sich die Frage, was nun mit der Sendung geschieht. Bricht sie ab und bleibt sie Fragment, ein großer, aber nicht zum Ziel gelangter Entwurf? Oder vollzieht sich in diesem Abschied die Vollendung des Weges, auf den Jesus gesandt wurde? Wenn das zweite gemeint ist, hat man weiter zu fragen: Inwiefern vollendet sich die Sendung Jesu gerade in seinem Abschied? Ist sie in dem Sinn vollendet, daß sie als abgeschlossenes Ganzes vorliegt, das nun der Vergangenheit angehört, als ein zu Ende gegangener Akt der Geschichte, den man betrachten, auf sich wirken lassen, dessen Wirken auf Welt und Geschichte man erwägen kann? Oder vollendet sich in diesem Abschied die Sendung Jesu in der Weise, daß sie sich fortsetzt in die Zukunft der Welt und der Gemeinde? Der Text läßt keinen Zweifel daran, daß er dies meint: Mit dem Abschied Jesu öffnet sich die Zukunft, erhält die Sendung Jesu eine neue Gestalt – in der Sendung der Jünger.

Damit ist gesagt, daß der Abschied Jesu nicht nur ihn als den Abschiednehmenden betrifft, sondern auch die Zurückbleibenden, die Jünger, die Gemeinde. Wie erleben und verarbeiten sie den Abschied Jesu? Wie werden sie als die von Jesus in der Welt Zurückgelassenen und von der Welt Bedrängten ihre Existenz in der Welt bewältigen? Oder ist das Alleingelassenwerden der Jünger die Voraussetzung für ihr Selbständigwerden und die von daher mögliche Weltbewältigung? Dann wäre das Weggehen Jesu aus der Welt und von der Gemeinde nicht ein zu fürchtendes, sondern ein zu begrüßendes Geschehen. Es nützt euch, daß ich fortgehe, heißt es in 16,7.

Solche Überlegungen skizzieren die Voraussetzung, von der her wir uns den johanneischen Abschiedsreden nähern. Wir lesen sie also nicht als Enthüllung einer hochgespannten Seele, nicht als letztes Zeugnis eines großen Menschen, und wir erwarten von ihnen nicht Offenbarung apokalyptischer Geheimnisse durch einen überirdischen Himmelsboten. Wir lesen sie vielmehr als theologische Reflexionen eines urchristlichen Autors, die mit dem Anspruch einhergehen, daß hier die Christusbotschaft bis zu ihren letztmöglichen Äußerungen vorangetrieben wurde, daß also in diesen Reflexionen ein letztverbindliches Wort Christi zu hören ist. Dann stellt sich uns die Aufgabe, die in Joh 13,31–17,26 vorliegenden Besinnungen inhaltlich zu erhellen, ihren Anspruch zu analysieren und ihn auf seinen Grund hin abzufragen. Gelingt die Lektüre der Abschiedsreden in der angedeuteten Perspektive, dann werden wir beim Hineingehen in die Welt johanneischen Denkens diese Welt – unbeschadet ihrer unaufhebbaren Eigenheit – als eine uns nahe Welt erfahren, und der Anspruch, der in den Abschiedsreden enthalten ist, könnte sich als ein sehr gegenwärtiger Anspruch erweisen.

2. Die Unbekanntheit der johanneischen Abschiedsreden

Der Abschnitt Joh 13,31–17,26 gehört zu den unbekanntesten und besonders schwer zugänglichen Teilen des Neues Testaments und des Johannevangeliums. Solche Behauptung wird nicht dadurch widerlegt, daß einzelne Sätze aus den Abschiedsreden sehr wohl bekannt sind und in der Sprache christlicher Frömmigkeit ihre Heimat gefunden haben (vgl. 14,2.6.9.19.27; 15,5.13.16; 16,2.12.21 f.33; 17,3.15.17.21). Weitgehend unbekannt sind die Abschiedsreden als größere gedankliche Zusammenhänge. Ihr Charakter als Anrede an eine bestimmte Gemeinde, die geschichtliche Situation, der sie entstammen, ihre ursprünglichen Absichten sind kaum ins christliche Bewußtsein eingedrungen. Das ist der Grund, weshalb von ihnen so wenig Wirkung ausgegangen ist, daß man fast von ihrer Wirkungslosigkeit sprechen muß, hätte nicht die Rede vom Parakleten wenigstens an einigen Stellen der Kirchengeschichte tiefe Spuren hinterlassen.

Es war der kalabresische Abt Joachim von Fiore (gest. 1202), der durch die johanneische Rede vom Parakleten zu seiner Lehre von den drei Reichen, dem des Vaters, des Sohnes und schließlich des Geistes inspiriert wurde. Die Rede vom dritten Reich geht auf diesen Erleuchteten zurück, dessen Lessing in seinem Essay über die Erziehung des Menschengeschlechts gedenkt⁶, und seine, Joachims Schuld ist es nicht, daß man in unserem Jahrhundert so schmachlichen Mißbrauch mit dieser Rede getrieben hat. Der Paraklet, der heilige Geist ist es, der nach dem Reich des Vaters (von Abraham bis Zacharias), nach dem Reich des Sohnes (von Christus bis etwa zum Jahr 1260 n. Chr.) das Reich des Geistes herbeiführt, das bis zum Jüngsten Gericht dauern und in dem echte Spiritualität zur Herrschaft kommen wird⁷. Wir kennen die machtvolle Wirkung dieser Zukunftsschau Joachims, und hier bekommt man etwas von der Wirkungsgeschichte der johanneischen Abschiedsreden, genauer: eines Elements dieser Reden, zu spüren.

Aber welche Wirkung geht heute von den Paraklettexten, von den Abschiedsreden insgesamt aus? Wir denken an den Einfluß, den etwa die Bergpredigt in der Kirche auszuüben vermag, ein Einfluß, der sogar von Zeit zu Zeit die Grenzen der Kirche überschreitet. Wir nennen die Gleichnisse Jesu, die ihre Kraft bewahren, indem aus ihnen heute wie immer die Anrede Jesu in unverbrauchter Unmittelbarkeit hervortreten kann. Wir erinnern uns an die großen Bewegungen, die die paulinische Theologie im Lauf der Kirchengeschichte auszulösen vermochte, und schließlich übersehen wir nicht die großen, wenn auch manchmal wunderlichen Anstöße, die von der Apokalypse des Johannes ausgegangen sind. Vergleichbares ist den johanneischen Abschiedsreden verwehrt geblieben. Ihre Einwirkung auf das Selbstverständnis der Kirche, von der sie vom Anfang bis zum Ende sprechen, ist verschwindend gering, und daß sie das Handeln der

⁶ G. E. LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts § 87.

⁷ A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954 (1. Aufl. 1929), S. 269–284; R. E. LERNER, *TRE* 17, 84–88; K. LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1961 (Urban-Bücher 2), S. 136–147; zur Wirkung Joachims auf neuere europäische Denker s. LÖWITZ 190–195; MOLTSMANN, *Kommen* 163f.

Kirche in der Gegenwart in irgendeiner Weise inspirieren oder ihm eine bestimmte Richtung geben, wird auch der Gutwilligste nicht behaupten. Bedenkt man, daß die Abschiedsreden des Johannesevangeliums von ihrem eigenen Wollen her Reden über die Kirche und an die Kirche sind, Reden über ihr Wesen und ihren Auftrag, gerät man, fragt man nach der Verwirklichung dieses Wollens, in fatale Beklemmung. Die Abschiedsreden haben in ihrer eigentlichen Absicht so gut wie keinen Platz im Gedächtnis und im Handeln der Kirche gefunden. Man hat sich damit begnügt, sog. Kernsätze herauszugreifen. Aber die Ziele, auf die sie gerichtet waren, die Möglichkeiten christlichen Selbstverständnisses und der Weltbewältigung, die sie erschließen, die großen theologischen Anstöße, die in ihnen enthalten sind, blieben und bleiben unbeachtet.

Das gilt, selbst wenn man die gegenwärtigen kirchlichen Einheitsbestrebungen mit dem »ut omnes unum sint« von 17,21 in Verbindung bringt. Mehr als die Funktion einer äußeren Anregung wird man diesem Wort kaum zuschreiben können, und davon, daß das besondere johanneische Verständnis von Einheit im Zusammenhang von c. 17 sich bei jenen Bestrebungen geltend mache, kann keine Rede sein.

Nun sind die Inhalte der Abschiedsreden tatsächlich schwer zugänglich. Aber sie sind nicht unzugänglich; gewissenhafter Bemühung öffnen sie sich. Sie können zum Sprechen gebracht werden, und dann geben sie sich zu erkennen in der Eindringlichkeit ihres Wollens. Sie lassen sich, selbst wenn sie zunächst verschlossen erscheinen, aufschließen, und dann zeigt sich ihre eigenartige Mächtigkeit, das Besondere, das innerhalb des Neuen Testaments nur ihnen eigen ist, das aber als Teil des Ganzen sein Recht innerhalb der Kirche hat, und es bekommt der Kirche nicht gut, wenn sie diesen Teil vergißt.

3. Andere Abschiedsreden

a) Abschiedsreden im Neuen Testament

In Abschiedsreden sammeln sich die Gedanken über das Abbrechen bisheriger Verbindung, über das Schicksal des Fortgehenden und das der Zurückbleibenden, über das Vergehen oder Bleiben des Werkes, das der Fortgehende hinterläßt. Weil Abschied als bewußt erlebter, als gefürchteter oder erwünschter Vorgang dem Erleben und damit der Reflexion des Menschen zugehört, verwundert es nicht, daß Abschiedsreden in allen Bereichen der Menschheit zu finden sind. Wir beschränken uns hier fast ausschließlich auf Abschiedsreden in der Welt der Bibel und bedenken jetzt die entsprechenden Reden, die das Neue Testament neben Joh 13,31–17,26 noch aufzuweisen hat.

Dabei blicken wir zuerst auf andere Abschiedsworte Jesu. Hier ist zunächst an die apokalyptische Rede in Mk 13 (vgl. Mt 24; Lk 21) zu denken, die Matthäus durch die antipharisäische Rede c. 23 und die Gleichnissammlung c. 25 zu einem in ihrem Umfang an Joh 13–17 gemahnenden Abschiedsmonolog

Jesu erweitert hat. Inhaltlich freilich haben diese synoptischen Abschiedsreden mit ihren johanneischen Verwandten nichts zu tun. Man könnte versuchen, das mit dem verschiedenen Ort der jeweiligen Texte erklären: Die großen synoptischen Abschiedsreden haben ihren Platz *vor* den Passionseignissen, auch vor dem letzten Mahl Jesu und der Seinen, dem das Johannesevangelium seine Abschiedsreden zuordnet, und Jesus hat vor jenem Mahl eine andere Rede gehalten als nachher. Aber bei der dem Lukas eigenen Abschiedsrede in Lk 22,21–38 hilft diese Erklärung nichts: Sie schließt ebenfalls an das letzte Mahl Jesu an und hat doch mit Joh 13–17 nichts gemein. Derselbe Sprecher sagt zur selben Zeit am selben Ort bei Lukas etwas völlig anderes als bei Johannes, Beweis genug dafür, daß die Evangelisten nicht historisch gehaltene und historisch fixierbare Reden referieren wollen.

Man muß in diesem Zusammenhang auch einzelne Abschiedsworte Jesu nennen wie Mk 14,41. Die sog. sieben Worte Jesu am Kreuz tragen den Charakter von Abschiedsworten. Auch kann man fragen, ob nicht im Johannesevangelium die Stellen 7,34; 12,30–36; 13,12–20 als Abschiedsworte anzusehen sind.

Zahl und Mannigfaltigkeit der Abschiedsreden Jesu nehmen zu, wenn man die *nachösterlichen* Abschiedsworte heranzieht. Im Zusammenhang österlicher Christophanien spricht der Auferstandene die Empfänger der Ostererscheinungen an, gibt Weisung für die Zukunft, um sich dann den ihn Schauenden zu entziehen. Hierher gehören Mt 28,18–20 und vor allem Lk 24,44–49, aber auch Apg 1,3–8 und Mk 16,14–19. Aus dem Johannesevangelium sind die Stellen 20,17.22f.29, wohl auch 21,19 zu erwähnen.

Man kann bezweifeln, ob jeder der hier angeführten Texte auch gattungsgeschichtlich als Abschiedsrede zu beurteilen ist (dazu s. S. 9). Nicht zu bezweifeln aber ist die Vielzahl von Abschiedsreden und Abschiedsworten Jesu im Neuen Testament, und dies sollte nicht verwundern. In einem Buch, das so sehr auf den Weg Jesu und besonders auf das Ende dieses Weges, auf Tod und Abschied Jesu also konzentriert ist, kann es nicht ausbleiben, daß man jenen Abschied oft und dann auch verschieden deutet. In der Vielfalt der Abschiedsreden, die nach inhaltlicher Gleichheit nicht fragt, dokumentiert sich die Vielfalt, in der das früheste Christentum sich mit dem Tod Jesu auseinandergesetzt hat.

Neben den Abschiedsreden Jesu bietet das Neue Testament auch Abschiedsreden anderer, des Paulus etwa, als er sich in Milet von den Ältesten der ephesinischen Gemeinde verabschiedete (Apg 20,17–35)⁸. Der zweite Timotheusbrief gibt sich in Teilen als Abschiedsbrief des Paulus an Timotheus; der zweite Petrusbrief will eine Art Testament des Petrus sein (1,12–15), und neuerdings hat man den Kolosserbrief als stilisiertes Testament des Paulus verstehen wollen⁹, eine freilich fragwürdige Theorie. Abschiedsworte

⁸ Vgl. H. J. MICHEL, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38 (StANT 33) München 1973.

⁹ W. SCHENK, Christus, das Geheimnis der Welt, als dogmatisches und ethisches Grundprinzip des Kolosserbriefes, in: EvTheol 43 (1983), S. 139.154f.

hört man von Stephanus (Apg 7,56.59 f), und nicht vergessen sei das *Nunc dimittis* des Simeon in Lk 2,29–32. Damit sind wir schon ziemlich am Ende mit den Abschiedsreden des Neuen Testaments, die nicht Jesus zugeschrieben werden. Das Verhältnis zu der Vielzahl der Abschiedsreden und -worte Jesu sagt genug: Im Neuen Testament haben neben den Abschiedsreden Jesu die letzten Worte anderer nur geringes Gewicht.

b) Abschiedsreden in alttestamentlich-jüdischer Tradition

Die neutestamentlichen Abschiedsreden haben ihre Vorläufer in der Tradition Israels¹⁰. Im Alten Testament und im Judentum finden wir eine nicht geringe Anzahl von Abschiedsreden, deren Form und Inhalt zum Verstehen neutestamentlicher Abschiedsreden helfen kann. Einiges sei aufgezählt.

Jakob hält, bevor er stirbt, eine ausführliche Abschiedsrede in Gen 49¹¹. Joseph begnügt sich in seiner Sterbestunde mit wenigen Worten (Gen 50,24 f), während die Abschiedsrede des Mose Dtn 31–34 umfaßt, und dies ist nicht genug; denn das gesamte Deuteronomium versteht sich als Testament, als Abschiedsrede des Mose an sein Volk. Als Josua das Ende seiner Lebenszeit spürte, versammelte er alle Stämme Israels und verabschiedete sich von ihnen mit zwei ausführlichen Reden (Jos 23 f). Samuel, da er von der Leitung des Volkes zurücktrat und man das Königtum Sauls errichtete, nahm mit einer inhaltsschweren Rede Abschied von Israel (1Sam 12). David verabschiedet sich von Salomo und gibt ihm Weisung für die demnächst zu treffenden Maßnahmen (1Kön 2,1–9). Von Davids letzten Worten spricht ausdrücklich 2Sam 23,1–7; sie sind in die Form eines Psalms gekleidet, während in 1Chr 28 f Davids letzte Worte in ausführlichen Anordnungen über Tempelbau und Thronnachfolge ergehen. Ein inhaltlicher Zusammenhang mit 2Sam 23,1–7 besteht nicht (s.o. zum Verhältnis von Lk 22,21–38 zu Joh 13–17).

Indem wir hier, nicht anders als bei den neutestamentlichen Abschiedsreden, gewisse Widersprüche wahrnehmen – von einem und demselben Menschen werden zwei ganz unterschiedliche Reden mitgeteilt; das Deuteronomium, diese große Rechtssammlung aus Israels Königszeit, stellt sich als Testament des Mose dar –, zeigt sich uns etwas vom Charakter dieser Reden. Sie sind literarische Gebilde und sie wollen es sein, sekundär angefertigt, Zeugnisse für die Hoffnungen und Befürchtungen derer, die sie verfaßten. Also dürfen und sollen sie ihrer Absicht gemäß gelesen werden, nicht oder nur sehr bedingt als Äußerungen derer, denen sie in den Mund gelegt werden, sondern als Überlegungen derer, die sie den Großen der Vergangenheit in den Mund gelegt haben und die für ihre Sorgen und Erwartungen die Autorität jener Großen in Anspruch nahmen. Natürlich ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß das letzte Wort eines antiken Menschen auch historisch getreu überliefert werden konnte. Aber darauf war, anders als heute, die Absicht der Tradenten nicht ge-

¹⁰ BECKER 525 f.

¹¹ Sie hat ein Echo eigener Art in den Chagall-Fenstern des Hadassa-Hospitals in Jerusalem gefunden, auch und wieder ganz anders in THOMAS MANN'S Roman *Joseph und seine Brüder*, Fischer-Verlag 1975, S. 1330–1344.

richtet. Das Typische des abschiednehmenden Menschen oder was man für sein Typisches hielt und wünschte – das ist Gegenstand der Abschiedsrede.

Das eben Gesagte gilt auch von der Fülle der Abschiedsreden, die sich in der frühjüdischen, der sog. zwischentestamentlichen Literatur finden. Wir zählen sie nicht alle auf¹², erwähnen nur, daß ein ganzes Buch, die sog. Testamente der zwölf Patriarchen, sich als Sammlung von Abschiedsreden der Jakobssöhne an ihre Nachkommen darstellt¹³. Man setzt die Niederschrift dieses Werkes in der Zeit zwischen 200 und 174 v. Chr. an und lokalisiert es im hellenistischen Judentum Ägyptens. Die Söhne Jakobs von Ruben bis Benjamin, die uns in den Geschichten der Genesis entgegentreten, ergreifen in den Zwölfertestamenten das Wort, um die Lehren vorzutragen, die um das Jahr 180 v. Chr. bei den Juden Ägyptens verhandelt wurden, und sie tragen diese Lehre mit der Autorität der Jakobssöhne vor, denen als Sterbenden Offenbarung der letzten Wahrheiten gewährt wird. – Damit öffnet sich uns ein weiterer Einblick in jene Abschiedsliteratur. Theologische, politische, ethische Anliegen der jeweiligen Gegenwart werden in das Wort großer Gestalten gefaßt, deren unbezweifelbare Autorität in der vergangenen Geschichte wurzelt. Die Absicht dieses Verfahrens liegt auf der Hand: Gegenwärtige Probleme werden von der Autorität jener Gestalten her bedacht und einer Lösung zugeführt.

Man fragt sich, ob die Zeitgenossen dieses Verfahren in seiner Absicht und seiner Durchführung nicht durchschaut und es so seiner Wirkung beraubt haben. Nun ist es wahrscheinlich, daß wenigstens den Gebildeten der literarisch-fiktive Charakter dieser Abschiedsreden bekannt war. Nirgendwo aber hört man, daß man an dieser Art von Schriftstellerei Anstoß genommen hat. Also hat man die Gattung Abschiedsrede als eine Weise akzeptiert, in der Lehre sich in ihrer Gewichtigkeit und ihrem Anspruch darstellte.

Entsprechendes gilt von der apokalyptischen Literatur des Judentums, die grundsätzlich pseudonym in die Öffentlichkeit gebracht wurde und dabei bedeutenden Männern der Vergangenheit zugeschrieben wurde, Henoah, Abraham, Mose, Elia, Esra, Baruch. Zwar nahm vermutlich ein Teil der zeitgenössischen Leser die literarische Fiktion, damit auch die fiktive Verfasserangabe, für bare Münze. Es ist aber nicht vorstellbar, daß die Gebildeten die Vorgänge nicht durchschauten. Von einem Protest hören wir indessen nichts. Also war man mit dem Verfahren einverstanden.

Ein Beispiel für den skizzierten Tatbestand – verbindliche Belehrung durch gegenwärtige Lehrer, die eine längst vergangene Gestalt aus der Geschichte Israels das gegenwärtige Anliegen vertreten lassen – sei hier referiert. In den *Antiquitates Biblicae Pseudo-Philos* (auch *Liber Antiquitatum Biblicarum* genannt) hält Debora vor ihrem Tod eine Rede an das Volk, in der sie zu bestimmten Problemen Stellung nimmt. Ist nach dem Tod noch Buße möglich? Hat der böse

¹² Vgl. den Überblick bei BECKER 525f; dazu E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1941, S. 327–330. Ausführlich jetzt WINTER, *Vermächtnis* 125–204.

¹³ J. BECKER, in: *JSHRZ* III 1–163; zur Datierung und Lokalisierung s. S. 23–27.

Trieb Macht auch noch über den toten Menschen? Können die Verstorbenen für die Lebenden Fürbitte leisten? Hat es also Sinn, auf die Verdienste und die Fürbitte der Väter zu hoffen (AntBibl 32,1–5)? Das waren Fragen, von denen fromme Kreise des palästinischen Judentums um 100 n. Chr. bewegt wurden¹⁴.

Der Autor beantwortet sie durch den Mund der Prophetin Debora aus Ri 4,4. Jeder Denkende unter den zeitgenössischen Lesern konnte sich über dieses literarische Verfahren orientieren, und er hat es als legitime Weise der Belehrung hingenommen. – Man wird sich der Frage stellen, ob das hier Beobachtete nicht auch für das Verstehen der johanneischen Abschiedsreden von Belang ist.

4. Inhalte der Abschiedsreden

Abschiedsreden üben bestimmte Funktionen aus. Wenn sie das in einem einigermaßen geschlossenen Kulturkreis über längere Zeit hin tun, kann es nicht ausbleiben, daß sich allmählich eine Gleichheit des Themenkreises herausbildet, auf der die Gattung »Abschiedsrede« beruht. Die geforderten Funktionen schaffen sich ein bestimmtes Themenrepertoire. Zwar wird man nicht die Vielfalt der alttestamentlich-jüdischen Abschiedsreden leugnen; jede hat ihr eigenes Gesicht. Ebenso wenig aber ist eine gewisse Gemeinsamkeit der Themen zu übersehen, wobei natürlich nicht alle Themen in jeder Abschiedsrede anklingen müssen. Dafür hat J. Becker eine eindruckliche Übersicht erstellt und neuerdings hat M. Winter in einem forschungsgeschichtlichen Rückblick das Problem ausführlich behandelt¹⁵. Wir nennen die wichtigsten Themen.

- Der Abschiednehmende spricht von der Nähe seines Sterbens, von der bevorstehenden Reise zu Gott. Ausdrücklich wird also die Abschiedssituation dem Hörer und Leser vor Augen gestellt, damit er das Folgende als *Abschiedsrede* höre (AntBibl 33,2; Apg 20,25). Der johanneische Christus gibt die Situation in 13,31–33 an.
- Die Adressaten der Rede werden genannt, ein kleinerer oder größerer Kreis. So sammelt der Familienvater seine Kinder um sich (Gen 49,1; TestRub 1,2), der Volksführer die Stämme seines Volkes (1Sam 12,1). Der abschiednehmende Jesus weilt im Kreis seiner Jünger, um ihnen die Füße zu waschen (Joh 13,1–11).
- Manchmal wird eine letzte Mahlzeit veranstaltet als Ausdruck noch einmal zu erlebender und zu praktizierender Gemeinschaft (Jub 22; 35,27; 36,17f).

¹⁴ Die AntBibl sind um 100 n. Chr. verfaßt worden, vgl. CHR. DIETZFELBINGER, in: JSHRZ II 95f.198–200.

¹⁵ WINTER, Vermächtnis 9–35; auf S. 205–213 bietet WINTER einen Einblick in die Geschichte der Gattung Abschieds- oder Vermächtnisrede; ihren Ursprung habe sie im Sterbetsegen gehabt; vgl. Gen 27,1–40 (WINTER 41–50). Dazu auch BECKER 526–529 und die Angabe zu STAUFFER in Anm. 12. Zur Nähe und zum Unterschied zwischen johanneischen Abschiedsreden und der alttestamentlich-jüdischen Abschiedsrede vgl. WINTER 311–317.

- Wir denken daran, daß die johanneischen Abschiedsreden im Zusammenhang mit dem letzten gemeinsamen Mahl Jesu mit den Jüngern (13,2 δειπνου γινόμενου) stehen (vgl. auch Lk 22,21–38).
- Der Abschiednehmende kann seine Selbstentlastung zum Thema machen. Habe ich euch übervorteilt? fragt Samuel in 1Sam 12,3, und das Volk muß beteuern: Du hast uns nicht bedrückt. Ähnlich versichert Paulus, daß er der Gemeinde von Ephesus nichts vorenthalten habe und daß er darum rein sei vom Blut aller (Apg 20,20f.26f). Zwar wirkt diese Bemerkung etwas isoliert im Zusammenhang dieser Abschiedsrede¹⁶; aber grundsätzlich paßt sie in eine solche Rede. Vermutlich erklärt sich Lk 22,35 von diesem Hintergrund her: Jesus läßt in seiner Abschiedsrede die Jünger bestätigen, daß er sie nie dem Mangel preisgegeben hat.
 - Im gegebenen Fall kann der Abschiednehmende auch sich selber anklagen und Reue zeigen – ein erbauliches Exempel für die lesenden Zeitgenossen; so vielfach in den Testamenten der zwölf Patriarchen, etwa TestRub 1,3ff; TestSim 2,1 ff.
 - Der Scheidende bedenkt die Lage der Zurückbleibenden – ein häufiges und variables Thema der Abschiedsreden. Die Verlassenen brauchen Trost, brauchen vor allem Mahnungen für die Zukunft. Darum sind so gut wie alle Abschiedsreden voll von Paränesen. Versprechungen werden den Zurückbleibenden abgenommen, Segen und Fluch wird ihnen vorgelegt (Dtn 28–30). Man denkt an Joh 13,34f; 14,1–3.27.
 - Einen sehr schmalen Platz im Themenrepertoire der alttestamentlich-jüdischen Abschiedsreden nimmt die Fürbitte des Scheidenden für die Seinen ein (AntBibl 19,8f; 21,2–6; Jub 22,27–30; vita Adae 50). Hier setzt Joh 17 einen eigenen Akzent.
 - Ein zentrales Element der Abschiedsreden ist das Problem der Traditionsbewahrung: Wie wird das, was der Scheidende geschaffen hat, für die Zukunft erhalten? Wir werden dieser Frage im Zusammenhang der Parakletsprüche begegnen.
 - Das nächste Element ist Teil des eben genannten. Wenn ein herausragender Mensch die Gemeinschaft verläßt, die er bisher geleitet hat, wird man nach dem Nachfolger fragen: Wer ist es, der in Zukunft die Funktionen des Scheidenden ausüben wird? Mose ist tot – wer soll künftig das Volk führen (AntBibl 20,2f)? Die Antwort wird von Gott gegeben, indem er dem Josua gebietet, die Gewänder der Weisheit des Mose anzuziehen und sich mit dem Gürtel seines Wissens zu gürteln. Als Josua dieser Weisung folgte, wurde er fähig, an die Stelle des Mose zu treten. Freilich wird das im Fall von AntBibl 20 nicht in die Abschiedsrede des Mose hineinverlegt, sondern in die jener

¹⁶ ROLOFF, Apostelgeschichte 304 deutet sie auf »Schuld am ewigen Tod eines Menschen«.

Rede folgende Erzählung (vgl. noch Dtn 31,3.23; etwas anders AssMos 1,6–9; 10,15). Die Frage der Nachfolge, damit die Frage nach dem Schicksal der Zurückbleibenden ist ein Hauptthema der johanneischen Abschiedsreden: Wer wird die von Jesus verlassene Gemeinde als Gemeinde erhalten?

- Mit der Nachfolge- und Traditionsfrage ist wie von selbst das Problem der Zukunft insgesamt angesprochen: Wenn eine machtvolle Führergestalt die Gefährten verläßt, muß sich das Problem der Zukunftsbewältigung stellen (Apg 20,29f). Die Apokalypsen widmen sich diesem Thema bevorzugt. So ist es nicht verwunderlich, daß in jüdischen Abschiedsreden sich gern apokalyptisches Gut ansiedelt (AntBibl 19,6f.14–16), auch wenn die Gattung der Abschiedsreden von der der Apokalypsen zu unterscheiden ist. Wie steht es damit in Joh 13–17? Daran, daß die Frage nach der Zukunft der Gemeinde im Zentrum der johanneisch Abschiedsreden steht, besteht kein Zweifel; aber apokalyptisches Gedankengut bleibt fern.
- Schließlich wird der Vorgang des Abschieds geschildert, Tod und Begräbnis des Scheidenden (AntBibl 19,16; Test Seb 10). Das leistet bei Johannes die Passionsgeschichte.

5. Das Gewicht der Abschiedsreden

Es gäbe die besondere Gattung Abschiedsrede nicht, wenn man ihr nicht ein besonderes Gewicht zugemessen hätte. Das haben zu einem Teil schon die vorhergehenden Überlegungen gezeigt. Was dort nebenher bedacht wurde, soll jetzt ins Zentrum treten. Wir beschränken uns auf das Wesentliche.

Nicht nur die jüdische Antike kennt die Abschiedsrede. In der gesamten Antike ist das *genus* dieser Rede da, und die neben den neutestamentlichen Abschiedsreden berühmtesten und wirkkräftigsten Beispiele der Gattung sind Platons Apologie des Sokrates und, intensiver und intimer, der Dialog Phaidon, der stilgemäß mit dem Bericht vom Tod des Sokrates endet, ein Tod, der dem Inhalt der Abschiedsrede in tiefer Würde entspricht. Auch die nichtjüdische Antike kennt und begründet die besondere Dignität der Abschiedsrede: »Itaque adpropinquante morte multo est divinior« (sc. homo; Cicero, De div 1,63). Es war »gemeinantike Anschauung, daß in specie mortis der Mensch für besondere göttliche Offenbarung geöffnet sei«¹⁷. Steht der Mensch im Angesicht des Todes schon im Wirkungskreis der Gottheit, dann kann ihm diese überirdisches, göttliches Wissen verleihen, und das gibt er in der Abschiedsrede an die Seinen weiter. Diese haben dann nicht nur eine pietätvoll zu bewahrende Äußerung des Sterbenden gehört, sondern – hat nicht die Gottheit aus dem Sterbenden gesprochen? – eine letztgültige Offenbarung¹⁸.

¹⁷ M. HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus, in: ZThK 72 (1975), 194 Anm. 143.

¹⁸ In den Herakliden des Euripides eröffnet Eurystheus vor seinem Tod den Zuhörern einen alten *χορημὸς* des Apollon: Als Toter noch werde er, Eurystheus, seiner Vaterstadt

Der heutige Mensch, durch seine Rationalität der Empfindung für das Zukunftsträchtige eines Abschieds weitgehend beraubt, begegnet solchen Gelegenheiten wie rudimentären Hinterlassenschaften einer fremden und vergangenen Welt. Es ist schon viel, wenn er für die Erwägung offen ist, daß man letzte Worte und Briefe eines bedeutenden oder geliebten Menschen mit einer gewissen Ehrfurcht aufzunehmen und zu bewahren hat. Denn im Letzten, das ein Mensch von sich gibt, könnte sein Reifstes enthalten sein. Man kann Beispiele dafür aufzählen, Bachs Kunst der Fuge, Mozarts Requiem, die Phantasie in f-moll (op. 103) von Schubert oder seine letzte Klaviersonate (op. 960). Man wird fragen, ob nicht von bestimmten Briefen Bonhoeffers in dem Band »Widerstand und Ergebung« darum solche Wirkung ausgeht, weil man ihnen abspürt, daß sie in der sehr bewußten Bereitschaft des Todes und des Abschieds geschrieben wurden.

Eine schmale Brücke des Verstehens also, nicht sehr tragfähig, aber immerhin vorhanden und begehbar, verbindet das Empfinden, das wir einer Abschiedsrede gegenüber aufbringen können, mit der religiösen Ehrfurcht, in der der antike Mensch die letzte Rede großer und inspirierter Menschen achtete. Daraus erwächst die Aufgabe: Wir sollten unsere Verstehensmöglichkeiten gegenüber den johanneischen Abschiedsreden so erweitern, daß wir ihrer ursprünglichen Absicht, auch der Weise, in der sie ursprünglich gehört wurden, gewahr werden.

6. Das Problem der Zahl und der Gliederung

Im jetzigen Text bilden die verschiedenen Teile der johanneischen Abschiedsreden *eine* große Rede, beginnend mit der Ansage der Verherrlichung Jesu und des Vaters, die sich in der Passion ereignet (13,31 f), und endend mit dem Gebet, daß die zu Jesus Gehörenden seine Herrlichkeit sehen möchten, die darin ihren Grund und Inhalt hat, daß der Vater den Sohn liebt (17,24–26). Dazwischen liegt das weite Feld jener Reden, z.T. Dialoge Jesu mit den Jüngern (13,36–14,31; 16,16–33), z.T. Monologe Jesu, und beide Arten der Rede kreisen vor allem um das künftige Geschick der Jünger (13,31–14,31; 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b–15). Ganz entschieden gilt diese Ausrichtung auf die Zukunft für das Gebet in c. 17. So scheint ein von *einem* Thema beherrschter Zusammenhang vorzuliegen, der von 13,31 bis 17,26 reicht, und tatsächlich wollen in der Jetztgestalt des Johannesevangeliums die verschiedenen Abschnitte der Abschiedsreden als *eine* große Rede Jesu verstanden werden (s. S. 359 ff).

bestehen (EURIPIDES, Die Kinder des Herakles 1026–1037). – Die Andersartigkeit der griechisch-römischen Abschiedsreden gegenüber den alttestamentlich-jüdischen skizziert WINTER, Vermächtnis 39–41.

Ein untergeordnetes Problem ist mit der Erwägung gegeben, ob 13,1–30 (Fußwaschung, Verratsansage und Identifizierung des Verräters) zu den Abschiedsreden zu rechnen ist. Man kann das tun. Wir beschränken uns aber auf die eigentlichen Abschiedsreden.

Als bald stellt sich die Frage, ob die Jetztgestalt der johanneischen Abschiedsreden auch ihre Erstgestalt war oder ob diese Reden, wie vermutlich das ganze Johannesevangelium, einem Entstehungsprozeß ausgesetzt waren, in dem sie allmählich zu ihrem jetzigen Umfang herangewachsen sind¹⁹. Man kann dieser Frage nicht entgehen und man sollte ihr nicht entgehen wollen. Denn schon ein erstes aufmerksames Lesen der Abschiedsreden läßt erkennen, daß wir hier nicht einen bei aller Mannigfaltigkeit der Themen in sich stimmigen Gesamtzusammenhang vor uns haben, in dem ein Element aus dem anderen hervorsticht, ein Gedanken zwingend den anderen aus sich heraussetzt, wie man das innerhalb einzelner Abschnitte beobachten kann. Wie soll man sich, um das Auffallendste zu nennen, erklären, daß nach 14,31, der Aufforderung zum Aufbruch, noch eine Reihe von Reden folgt, die den Aufbruch (18,1) unmotiviert hinausschieben? Dazu werden neben dem Thema des Abschieds auch Themen verhandelt, die mit Abschied nichts zu tun haben (15,1–17; 15,18–25), und Anliegen kommen zur Sprache, die unabhängig vom Fortgehen Jesu ihr Gewicht haben. Wir nehmen also wahr, daß die johanneischen Abschiedsreden, die in ihrer Jetztgestalt zwar *eine* zusammenhängende Rede sein wollen und als solche zu würdigen sind, auch als eine Mehrzahl verschiedener Reden angesehen werden können, und man wird beide Gesichtspunkte zu bedenken haben.

Wir nennen zuerst die Abschnitte, die sich ohne Mühe als einheitliche Zusammenhänge erkennen lassen. So bildet 13,31–14,31 ein in sich geschlossenes und abgeschlossenes Stück. Ebenso ist man sich darin einig, daß 17,1–26, das sog. hohepriesterliche Gebet, ein in sich abgerundetes Ganzes ist. Uneinigkeit besteht im Blick auf c. 15 und 16. Bultmanns allzu verwegene Neueinteilung dieses Kapitel hat mit Recht keine Nachfolge gefunden²⁰. Brown läßt die überlieferte Textfolge gelten und sieht in c. 15 und 16 die zweite Abschiedsrede nach 13,31–14,31, die er dreifach untergliedert²¹:

1. 15,1–17 Der Weinstock und die Reben
2. 15,18–16,4a Der Haß der Welt gegen Jesus und seine Jünger
3. 16,4b–33 Dublette zu 13,31–14,31
 - a) 16,4b–15 Jesu Fortgehen und das Kommen des Parakleten
 - b) 16,16–33 Jesu Rückkehr: Freude und Verstehen der Jünger

¹⁹ Zur Einführung in dieses Problem vgl. etwa BROWN XXIV–XL. Überblick über das Problem bei HOEGEN-ROHLS, Johannes 82–92.

²⁰ BULTMANN 7*.

²¹ BROWN 546.

Brown erkennt also in den Abschiedsreden drei große Teile: 13,31–14,31; 15,1–16,33; 17,1–26. Im zweiten, in sich uneinheitlichen Teil meint er, drei einigermaßen geschlossene Themenbereiche finden zu können. Diesen Vorschlag mag man als Modell benützen mit dem Vorbehalt, daß im Umgang mit dem Text sich die Korrekturbedürftigkeit des Modells erweisen könnte, wie denn andere Autoren mit etwas anderen Gliederungen von c. 15 und 16 arbeiten.

Wir variieren Browns Einteilung von c. 15 und 16 nur wenig, wenn wir 16,16–33 als eigene Reflexion verstehen, die zahlreiche Motive aus der ersten Rede aufnimmt und sich damit als deren Weiterführung darstellt. Den Abschnitt 15,1–16,15 verstehen wir als in sich differenzierte Einheit, die als dreigeteilte Rede über das Thema »Die Gemeinde in der Welt« einhergeht.

15,1–17 Das Bleiben der Gemeinde an Jesus

15,18–16,4a Das Gegeneinander von Gemeinde und Welt

16,4b–15 Der Paraklet als Beistand der Gemeinde gegenüber der Welt

Die Exegese von c. 15 und 16 muß die vorgelegte Gliederung als eine plausible Lösung des Problems erweisen.

A. Die erste Rede 13,31–14,31 Abschied und Kommen des Offenbarers

13,31–14,31 ist, sagten wir oben, ein geschlossenes Stück. Die Rede setzt nach dem Weggehen des Judas ein (13,30); jetzt erst kann Jesus den Jüngern, die wirklich Jünger sind, das sagen, was er als Abschiednehmender zu sagen hat. Ebenso deutlich ist der Schluß der Rede erkennbar. Durch 14,30f wird das Vorhergehende gegen jede Redefortsetzung abgegrenzt; auf 14,30f kann eigentlich nur die Passionsgeschichte folgen. Wir lassen das damit angezeigte Problem – 13,31–14,31 als Teil einer von 13,31 bis 17,26 reichenden Rede – jetzt beiseite und bedenken im Folgenden den Abschnitt als einen sich selbst genügenden Zusammenhang, als – um ein späteres Ergebnis vorwegzunehmen – die ursprünglich einzige und vom Evangelisten selbst verantwortete Abschiedsrede. Ihr Inhalt bezeugt diesen Charakter.

(a) Die Einleitung 13,31–38 kündigt den Jüngern den Weggang Jesu an (v. 31–33), nennt die wechselseitige Liebe als das die Jünger kennzeichnende und sie vor der Welt ausweisende Verhalten (v. 34f) und spricht in Auseinandersetzung mit Petrus vom Charakter des angekündigten Weggangs (v. 36–38).

(b) In 14,1–3 wird das Thema der Rede angeschlagen: Das Fortgehen und das erneute Kommen Jesu. Dieses Thema wird in 14,4–26 nach seinen drei Seiten hin ausgeführt.

(c) 14,4–11 spricht vom Fortgehen Jesu, wobei Jesus sich als den Weg zum Vater und darin als Vergegenwärtigung des Vaters darstellt. – v. 12–17 spricht von den durch die Jünger weiterzuführenden Werken Jesu, wobei in v. 16f der Paraklet als die Größe genannt wird, unter deren Leitung jene Werke getan werden können. – In 14,18–26 wird das erneute Kommen Jesu bedacht (v. 18–24) und die Gemeinde wird als die kraft des Parakleten Jesus verstehende Gemeinde beschrieben (v. 25f).

(d) Der Schluß der Rede, in dem ihre einzelnen Elemente noch einmal anklingen (v. 27–31), findet jetzt seine Fortsetzung in 15,1–17, einer Besinnung über das Wesen der Gemeinde. In einem früheren Traditionsstadium folgte auf 14,31 vermutlich die Passionsgeschichte c. 18f.

In der Rede 13,31–14,31 bietet sich johanneische Christologie sub specie des Fortgehens Jesu, seines Todes also in strenger Konzentration dar. Wir falten den überaus verdichteten Inhalt auf, indem wir zuerst jeweils einen exege-

tischen Durchgang absolvieren, dem sich die interpretierende Erfassung des Textes anschließt.

I. Exegetischer Teil

1. Einleitung der Rede 13,31–38

a) Einführung

Der Abschnitt ist dreigeteilt (s.o.), und es stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang der drei Teile. Denn längst hat man erkannt, daß v. 36–38 unmittelbar an v. 31–33 anschließt, daß also v. 34f etwas Zusammengehörendes unterbricht.

(1) Die Benennung Jesu als Menschensohn, dreizehnmal im Johannesevangelium, begegnet in den Abschiedsreden nur hier. Da wir hier nicht den Komplex »Menschensohn im Johannesevangelium« zu bedenken haben¹, begnügen wir uns mit der Beobachtung, daß in 12,23 wie in 13,31 vom Verherrlichtwerden des Menschensohns gesprochen wird und daß das Verb »erhöhen (ὕψω), mehrfach für die Erhöhung, damit für die Verherrlichung Jesu gebraucht (3,14; 8,28; 12,32.34), immer den Titel Menschensohn verlangt. Im Unterschied dazu verlangen die eigentlichen Verherrlichungsaussagen (mit dem Verb δοξάζω) diesen Titel nicht unbedingt; er kann sich aber mit ihnen verbinden, und er tut es in 12,23; 13,31. Damit wird eine gewisse Nähe zu dem himmlischen Menschensohnsgestalt von Dan 7,13 sichtbar, auch zu den synoptischen Menschensohn-Worten, die vom erhöhten (und wiederkommenden) Menschensohn sprechen (Mk 8,38; 13,26f; 14,62; Mt 10,23; 13,41; 19,28; 25,31; Lk 12,8f; 17,24.26.30; 18,8). Das Johannesevangelium kennt offenbar die Grundzüge der jüdischen und synoptischen Menschensohntradition und baut sie in seinen christologischen Entwurf ein.

Textkritisch umstritten ist v. 32a. Die Auslassung des Satzes, der nur das vorher Gesagte in die Form eines Bedingungssatzes bringt, ist leichter erklärbar als eine spätere Hinzufügung; also wird man ihm Ursprünglichkeit zuerkennen². Dann ergibt sich eine Folge von fünf Zeilen.

νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ·
εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ,
καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ
καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.

Jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht
und Gott wurde durch ihn verherrlicht;
Wenn aber Gott durch ihn verherrlicht wurde,
wird Gott auch ihn durch sich verherrlichen
und er wird ihn alsbald verherrlichen.

¹ SCHNACKENBURG I 411–423.

² BROWN 606.

Die umstrittene mittlere Zeile fungiert als Scharnier, das den Übergang von den passiven zu den aktiven Sätzen markiert. Indem sie die zweite Zeile wiederholt, wird sie auch zur Basis der zwei letzten Zeilen, die mit ihrem Futur den Blick auf die Passion lenken. So ergibt die Zeilenfolge einen »geschlossenen, fast poetischen Spruch«³.

(2) v. 34f ist durch eine doppelte Idee konstituiert. Zunächst wird vom Gebot der wechselseitigen Liebe gesprochen, die auf der Liebe Jesu zu den Jüngern gründet (v. 34; vgl. 15,12; 1Joh 3,16; etwas abgewandelt 1Joh 4,11.19). Während aber sonst das Gebot der geschwisterlichen Liebe in sich selbst ruht, wird ihm in 13,35 eine zusätzliche Aufgabe zugesprochen: Alle Menschen sollen an der bei den Jüngern geübten geschwisterlichen Liebe die Zugehörigkeit der Jünger zu Christus erkennen.

Der erste ἵνα-Satz in v. 34. gibt den Inhalt des neuen Gebots an. Der zweite ἵνα-Satz wiederholt den ersten, verstärkt ihn aber durch das »auch ihr«, das auf das »wie ich euch geliebt habe« zurückgreift und die wechselseitige Liebe der Jünger in einer hier offen bleibenden Weise in der Liebe Jesu zu den Jüngern gründen läßt (s. zu 15,12ff)⁴.

(3) v. 36–38 knüpft mit dem Verb ὑπάγω (ich gehe fort) an v. 33 an und setzt sich mit der Behauptung Jesu auseinander, daß die Jünger ihm nicht jetzt, sondern erst später nachfolgen können (die Zusage an Petrus v. 36 Ende ist als Zusage an jeden Jünger zu verstehen). Dabei wird jetzt behauptete und getätigte Nachfolge als vorzeitig usurpierte Nachfolge disqualifiziert und in eigenartige Beziehung zur Verleugnung des Petrus gebracht. Die Idee der Verherrlichung, die v. 31f beherrscht hat, wird zwar in der Rede vom Weggehen Jesu, das ein Gehen zum Vater ist, sachlich weitergeführt, kommt aber nicht mehr eigens zu Wort.

b) Exegese

(1) v. 31–33. Mit v. 31 wird die folgende Rede an die Szene von der Verratsansage angeschlossen (13,21–30). Jesus hatte nicht nur von seinem Auslieferer, dem παραδιδούς gesprochen (v. 21), ihn identifiziert und damit dem Satan die Inbesitznahme des Judas ermöglicht (v. 26f). Er hatte ihn auch mit dem Befehl, »was du tust, das tue bald« an sein Werk geschickt – Ausdruck der Souveränität, mit der der johanneische Christus in die Passion hineingeht. Judas war daraufhin in die Nacht hinausgegangen, in der sich an ihm das Gericht vollzieht. Mit dem Begriff »Nacht« wird dieses Gericht geschildert; einer Einzelbeschreibung in der Weise von Mt 27,3–10; Apg 1,16–20 bedarf es nicht. Da-

³ SCHNACKENBURG III 55; SCHULZ 178 spricht von einem Hymnus, HEITMÜLLER 832 von einem Triumphlied.

⁴ Zum Aufbau von v. 34 vgl. BULTMANN 403 Anm. 6; SCHNACKENBURG III 60f.

mit, daß Judas sich als den Jesus Ausliefernden betätigt (18,2.5), stürzt er in die Nacht der Heillosigkeit (17,12b), und so ist er der Gerichtete⁵.

Jesus hingegen gewährt diese Nacht, in der nach Lk 22,53 die Finsternis Gewalt gewinnt, den Schritt in die Endgültigkeit der Verherrlichung, der Doxa. Eben dies erklärt er in v. 31. Damit kommt eine zentrale Idee des Johannes-evangeliums zu Wort: Daß in der Passion Jesu sich seine Verherrlichung vollzieht. Und da, wie v. 31 Ende sagt, in der Verherrlichung Jesu auch Gott verherrlicht wird, ist es die Passion Jesu, in der zusammen mit Jesus auch Gott verherrlicht wird.

Versucht man, v. 31 f mit den Ohren der zeitgenössischen Synagoge zu hören, die in enger und sehr problematischer Nachbarschaft zur johanneischen Gemeinde lebte⁶, dann gibt der Abschnitt ein besonderes Element seines Inhalts preis. Für die Synagoge war die Passion Jesu – man wußte natürlich, daß sie im Tod Jesu am Kreuz zu ihrem traurigen oder, je nach dem Standort des Urteilenden, erwünschten Ziel kam – nicht nur das Scheitern eines Menschen, der sich in seinem Recht und in seinen Möglichkeiten vermessen hatte. Die Passion war für sie auch der Beweis für Jesu Nicht-Messianität, war der eindeutige Beleg dafür, daß es nichts war mit dem Anspruch Jesu. Er war am Kreuz gestorben, und seinen Tod am Kreuz konnte man von Dtn 21,22f her deuten: Dieser Gekreuzigte war am Fluch der Tora gestorben. Gründlicher konnte, von jüdischer Tradition her gesehen, der in der nachösterlichen Verkündigung erneuerte Anspruch Jesu nicht entkräftet werden.

Es spricht viel dafür, daß mit der Berufung auf Dtn 21,22f die Synagoge unmittelbar nach der Passion der Jesus-Verkündigung der Gemeinde entgegentrat, konnte man doch kaum eine wirksamere Waffe gegen diese Verkündigung finden als jene Schriftstelle, die es erlaubte, von dem gekreuzigten Jesus als von einem von der Tora Gottes Verfluchten zu sprechen. Paulus hat als Verfolger der Gemeinde vermutlich mit Dtn 21,22f argumentiert, und durch weniges wird das Zentrum seines Damaskuserlebnisses in so helles Licht gerückt wie durch die Beobachtung, daß er, Christ geworden, eben diese Schriftstelle dazu benützt, um die durch Christus geschehene Wende der Welt zu charakterisieren⁷.

Daß das Johannesevangelium von dieser auf Dtn 21,22f sich gründenden Polemik der Synagoge gegen die Jesus-Verkündigung wußte, geht aus 19,31 hervor, wo die jüdische Meinung referiert wird: Der am Holz hängende Jesus wäre, bliebe er über Nacht hängen, ein Fluch für das Land. Die johanneische

⁵ Eine fatale Umdeutung des johanneischen Judasgeschehens findet sich bei K. BECKMANN, Funktion und Gestalt des Judas Iskarioth im Johannesevangelium, in: BThZ 11 (1994) 181–200: »Judas, der für Johannes ... der seine ewige Erwählung treu erfüllende jüdische Mensch ist, ist das Ja Gottes zu seinem Bund mit Israel zum Wohl der ganzen Schöpfung« (S. 200). Zu 13,30: »Nachdem Judas Jesu Brot angenommen hat, geht er als Träger verborgener Herrlichkeit in die Finsternis, um deren Erhellung zu betreiben« (S. 192).

⁶ WENGST, Gemeinde 152.

⁷ Vgl. DIETZFELBINGER, Berufung 33–42.

Rede von der Erhöhung Jesu durch die Kreuzigung ist eine Antwort auf das synagogale Argumentieren mit Dtn 21,22f, und damit fügt sich die Rede von der Verherrlichung Jesu durch die Passion in die Aktualität der zeitgenössischen Gegebenheiten. Mit dieser Rede wendet sich der Evangelist an die Synagoge: Der Jesus, von dem ihr behauptet, er habe mit seiner Passion den Beweis seines Scheiterns bei Gott und seiner Verwerfung durch ihn geliefert, hat gerade in diesem Geschehen seine Verherrlichung, seine Erhöhung zu Gott erfahren. Nun enthält zwar unser Text keine direkte Anrede an die Synagoge. Er reflektiert aber innergemeindlich die synagogale Polemik und die johanneische Antwort darauf (ausführlich dazu S. 290ff).

Dreimal ist in v. 31 f von »verherrlichen« in der Form des Aorists die Rede (ἐδοξάσθη), zweimal in der Form des Futurs (δοξάσει). Welche Beziehung besteht hier zwischen Aorist und Futur⁸? Mit dem Beginn der Passion ist das Ziel des Weges erreicht, auf den Jesus von seinem Vater gesandt wurde⁹. Insofern ist die Vergangenheitsform »jetzt wurde der Menschensohn verherrlicht« am Platz. Andererseits ist die Verherrlichung im Augenblick der Abschiedsrede kein schon abgeschlossener Vorgang. So sehr sie mit dem Beginn der Passion in Kraft getreten ist, so sehr bedarf sie des abschließenden Aktes, und der ereignet sich an der Stelle, an der der Sterbende sein »es ist vollbracht« ruft (19,30). Insofern muß von Verherrlichung auch in der Form der Zukunft gesprochen werden (S. 286–288).

v. 33. Mit der Deutung der Passion als der Verherrlichung Jesu, in der sich auch die Verherrlichung Gottes vollzieht, setzt die Abschiedsrede ein. Als *Abschiedsrede* ist sie damit noch nicht kenntlich gemacht. Das besorgt v. 33, in dem Jesus in bemerkenswerter Härte den Jüngern den bevorstehenden Abschied ankündigt, und nur der wissende Leser versteht, daß dieser Abschied die Verherrlichung einschließt. – Mit der vertraulichen Anrede »Kinder« beginnend – sie begegnet nur im johanneischen Schrifttum¹⁰ – führt Jesus die Jünger in die Unerbittlichkeit des bevorstehenden Abschieds ein.

Dabei meint ἐτι μικρόν (noch kurze Zeit) die Frist vom gegenwärtigen Augenblick bis zur Stunde des Todes, ohne daß auf die Abwesenheit der Jünger während des Hannasverhörs (18,19–23), des Pilatusprozesses (18,28–19,16a) und der Kreuzigung (19,16b–30) geachtet würde. Zeitlich genau betrachtet setzt das Nicht-mehr-Sehen mit der Verhaftung Jesu ein (18,8). – Bei den Jüngern wird ein völliges Nichtverstehen der Passion vorausgesetzt, nicht ganz passend zu der Äußerung von 12,32, wo man mit der Anwesenheit der Jünger zu rechnen hat (vgl. 12,21f: Wenn Philippus und Andreas da sind, sind auch die anderen Jünger da). Darüber hinaus waren die Jünger auch Zeugen jenes an die Juden gerichteten Wortes 7,33f, wie von 13,33 her anzunehmen ist. Aber diese Zeugenschaft vermittelte, so setzt v. 33 voraus, kein Verstehen.

⁸ THÜSING, Erhöhung 234–239.

⁹ Zur Sendung bei Johannes s. BULTMANN, Theologie 385–392; J. A. BÜHNER, EWNT I 342; H. RITT, EWNT III 161 f.

¹⁰ Vgl. A. OEPKE, ThWNT V 637 f.

In 7,33f (auch 8,21f) spricht Jesus ebenso offen wie in 13,33 von seinem Weggehen (immer mit dem Verb ὑπάγειν) und davon, daß die Juden¹¹ ihn zwar suchen, aber nicht finden werden, weil sie dorthin, wohin Jesus geht – zum Vater –, nicht gelangen können. Auf diese Absage reagieren die Gesprächspartner mit dem grotesken Mißverständnis von 7,35f, das hier auf sich beruhen kann. Indem Jesus die Jünger in v. 33 an diese Szene erinnert, stellt er sie für einen Augenblick mit den Juden auf eine Stufe: Sie können so wenig wie jene dorthin gehen, wohin er geht. Abgemildert wird die Härte dieser Ansage durch die in v. 36 vorgenommene Differenzierung: Was von Petrus gilt, daß er Jesus jetzt nicht folgen kann, daß er ihm aber später folgen wird, gilt, wie das Gesamte der Rede zeigt, von den Jüngern überhaupt.

v. 33 spricht aber nicht nur von der Unmöglichkeit, daß die Jünger Jesus auf seinem Weg zum Vater jetzt begleiten können. Ebenso und mit gleicher Entschiedenheit spricht der Satz von der Endgültigkeit des Abschieds. Die bisherige Beziehung der Jünger zu Jesus gerät an ihr unwiderrufliches Ende, so wie auch die Beziehung Jesu zu den Juden laut 7,33f abbricht. Indes wird diese Gleichstellung zwischen den Jüngern und den Juden, auch abgesehen von v. 36, sofort eingegrenzt. Die Juden bleiben angesichts des angekündigten Fortgehens Jesu die Nichtverstehenden, und sie beweisen das durch die verfehlte Erörterung von 7,35f. Die Jünger dagegen, obwohl ihrerseits Nichtverstehende, empfangen im folgenden die eingehende Belehrung Jesu über seinen Abschied und über die Zeit danach, damit sie ihr Nichtverstehen hinter sich lassen können. Hier endet die Gleichstellung der Jünger mit den Juden.

(2) v. 34f. In v. 36 protestiert Petrus gegen die Behauptung von v. 33, daß der Abschied Jesu die unwiderrufliche Trennung der Jünger von ihm zur Folge hat, die Aufhebung der bisher mit ihm gelebten Beziehung. Aber v. 34f schiebt zwischen diese eng zusammengehörenden Sätze das Gebot der wechselseitigen Liebe der Jünger untereinander, das als neues Gebot benannt wird und das seine Begründung darin hat, daß Jesus die Jünger geliebt hat. Wird dieses Gebot von den Jüngern befolgt, dann wird es zum Erkennungsmerkmal der Jünger nach außen. Ihre Liebe untereinander, ihre tätige Verantwortung füreinander zeichnet sie so aus, daß sie darin von allen – πάντες meint alle, die nicht zur Gemeinde gehören – als Jesusjünger erkannt werden. Die in der Gemeinde praktizierte Liebe verleiht dieser Gemeinde eine Qualität, durch die sie sich unübersehbar von der Außenwelt abhebt und kraft deren sie von dieser Außenwelt als eine von Liebe bestimmte Gemeinschaft erkannt und, so wird man hinzufügen müssen, bestaunt wird.

Das Liebesgebot in v. 34f spricht von der wechselseitigen liebenden Verantwortung innerhalb der Gemeinde und schaut über den Bereich der Gemeinde

¹¹ Wir gebrauchen den Begriff »Juden«, der in den Abschiedsreden sonst nicht mehr begegnet, hier ohne weitere Klärung. Sie erfolgt im Zusammenhang von 15,18ff.

nur insofern hinaus, als die Menschen außerhalb der Gemeinde aus der in der Gemeinde praktizierten Liebe die eben genannte Folgerung ziehen sollen. Die Idee, daß man Liebe auch dem Draußenstehenden, dem Feind gar zu gewähren habe, liegt außerhalb des Texthorizonts. Darüber ist im Zusammenhang von 15,12–17 zu sprechen (S. 148 ff). Jetzt ist ein anderer Aspekt des johanneischen Liebesgebots zu bedenken: Wieso wird es als *neues* Gebot bezeichnet? Wir bedenken das Problem unter drei Aspekten.

(a) Das Alte Testament kennt das Liebesgebot sehr wohl und dies in nicht geringer Breite und Tiefe (vgl. Ex 23,4f; Dtn 22,1–4; Lev 19,17f). Der Nächste, der Volksgenosse ist zu lieben, aber auch der Fremdling hat ein Recht auf schützende Zuwendung (Ex 22,20–23; Lev 19,33) ebenso wie der Schwache und Arme (Ex 22,25 ff). Begründet wird solche Ausweitung des Liebesgebots mit dem Verweis auf Israels frühere Fremdlingschaft in Ägypten (Ex 23,9; Lev 19,34). Dazu tritt als letzte und autoritative Begründung der Satz: Ich bin Jahwe, euer Gott¹². Auch das Gebot in Lev 19,18 »du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« wurzelt in dem Sein und Verhalten Jahwes gegenüber Israel und für Israel. Das nachalttestamentliche Judentum hält an dieser Grundeinstellung und der ihr entwachsenden ethischen Verpflichtung in vielfältigen Variationen fest¹³.

Also haben wir im Liebesgebot mit einem alten und der johanneischen Gemeinde längst bekannten Gebot zu tun. Weshalb wird es hier ein neues Gebot (καινή ἐντολή) genannt¹⁴? Bultmanns theologische Interpretation bleibt beispielhaft: Neu ist das Liebesgebot nicht, weil es mit Jesus in besonderer Eindringlichkeit in die Menschheitsgeschichte eingetreten wäre, sondern weil es »das Gesetz der eschatologischen Gemeinde ist«¹⁵, die als solche der neuen Welt angehört und also, paulinisch gesprochen, neue Schöpfung (2Kor 5,17), καινή κτίσις ist und deren interne Beziehungen durch Christus eröffnet und bestimmt sind, durch den Christus, der die neue Welt heraufgeführt und das neue Gebot zur Lebensweise der neuen Schöpfung gemacht hat¹⁶.

(b) Mit dieser nicht aufgebaren Einsicht ist der Begriff »neu« in unserem Zusammenhang freilich erst nach *einer* Seite hin interpretiert. Er ist auch Ausdruck der Auseinandersetzung mit der Synagoge. Jeder jüdische Zeitgenosse mußte aufhorchen, wenn das altbekannte Liebesgebot von einer mit Jesus verbundenen Gruppe, die überwiegend aus Juden bestand, als *neues* Gebot be-

¹² Vgl. W. ZIMMERLI, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), 2. Aufl., Stuttgart 1975, S. 118f.

¹³ A. NISSEN, Gott und der Nächste im antiken Judentum (WUNT 15), Tübingen 1974, S. 219–329.

¹⁴ Zur Literatur über das Problem vgl. SCHNACKENBURG III 59 Anm. 15.

¹⁵ BULTMANN 405; vgl. auch J. BAUMGARTEN, EWNT II 570.

¹⁶ Zu καινός im Neuen Testament s. J. BEHM, ThWNT III 450–453; BAUMGARTEN, EWNT II 563–571.

hauptet wurde, begründet in der Liebe Jesu zu den Seinen¹⁷. Gilt das Liebesgebot nicht darum, weil Jahwe der Herr Israels ist und weil er das Gebot, daß innerhalb Israels Liebe zu walten habe, im Alten Testament niedergelegt hat? Nein, erwidert der johanneische Text, nicht im Alten Testament ist die wahre Begründung des Liebesgebots zu finden, sondern in der Liebe Jesu zu den Seinen und darin, daß in der Liebe Jesu die Liebe Gottes in die Geschichte eintrat (15,9f). – Wir geben uns Rechenschaft über die hier zutage tretende Distanz zur alttestamentlich-jüdischen Tradition. Sie ist in der synoptischen Perikope über das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28–34) abwesend, und mit großer Entschiedenheit unterstreicht Mt 22,40, daß im Liebesgebot die gesamte alttestamentliche Tradition sich zusammenfasse. Demgegenüber behauptet das Johannesevangelium in gewollter Polemik, es anders und besser zu wissen: Das zentrale Merkmal der Gemeinde, die wechselseitige Liebe, entspringt der Geschichte und dem Gebot Jesu, und die einst gültige alttestamentliche Begründung des Gebots wird zur Seite geschoben. Welche Haltung gegenüber dem Alte Testament tut sich hier kund? Wir lassen die Frage offen, müssen aber wenigstens dies notieren, daß auf johanneischer Seite die anderswo gemeinsam von Juden und Judenchristen vertretene Herkunft des Liebesgebots aus dem Alten Testament nicht vertreten wird¹⁸.

(c) Eigens zu bedenken ist die Idee von v. 35, die sich so im Neuen Testament nicht mehr findet, die sich aber in der Geschichte des christlichen Selbstverständnisses kräftig ausgewirkt hat (vgl. aus dem Herrnhuter Lied »Herz und Herz vereint zusammen« die Zeilen »und allein von deinem Brennen nehme unser Licht den Schein/, also wird die Welt erkennen, daß wir deine Jünger sein«).

Sie wird von Brown aufgenommen: »Thus, as long Christian love is in the world, the world is still encountering Jesus«¹⁹. Aber auch ein selbstkritisches Moment kann dem Satz entommen werden: »Die Jünger existieren nicht ..., wenn sie einander nicht lieben«²⁰.

Die Idee von v. 35 ist zu uns zu vertraut, als daß unsere Ohren ohne weiteres die darin enthaltene, das Selbstverständnis der Gemeinde berührende Differenzierung hören könnten. Hier wird erklärt: Jünger erweisen sich darin als Jünger, daß sie ihr Verhältnis zueinander in der von Jesus empfangenen Liebe gestalten. Wir begegnen darin einer grundlegenden Entschränkung des Jüngerbegriffs, seiner Loslösung von historischen Vorgaben (Ähnliches begegnet in

¹⁷ Zu καθώς in kausaler Bedeutung vgl. BDR 453,2; Br. s.v. 3.

¹⁸ 1Joh 2,7f gibt die von Joh 13,34f vertretene Position nicht auf. παλαιά heißt das Liebesgebot dort nicht, weil es aus dem Alten Testament abgeleitet würde, sondern weil es zur alten Gemeindefradition gehört (vgl. KLAUCK, 1Joh 121f; G. KLEIN, »Das wahre Licht scheint schon«, in: ZThK 68 (1971), 261–326, hier S. 304–307).

¹⁹ BROWN 614.

²⁰ BARRETT 443.

15,8,26; s.d.) Alle Bedingungen des Jüngerseins, wie man sie sonst in frühchristlicher Tradition findet – Verbindung mit dem Zwölferkreis; besondere von Jesus empfangene Belehrung (Mk 4,11); ein den Jüngerkreis kennzeichnendes Gebet (Lk 11,1); soziologische Daseinsnormen wie Aufgeben des Berufs (Lk 5,11), Verlassen des Besitzes und der Familie (Lk 9,61 f; 14,33) – all das entfällt gegenüber dem einen Kriterium: Daß man untereinander sich von der aus Gott kommenden Liebe Jesu bestimmen läßt. – Ähnliches findet sich, ohne die polemische Abgrenzung des Johannesevangelium, noch in Mk 3,35; 8,34, allerdings ohne die Verwendung des Jüngerbegriffs.

(3) v. 36–38 befaßt sich mit der den Jüngern jetzt auferlegten Unmöglichkeit, Jesus bei seinem Weggang zu folgen. Dem Petrus, der als Exempel der anderen Jünger beteuert, er könne Nachfolge jetzt leisten, führte sie auch in den Tod, wird seine Verleugnung angekündigt, sein faktisches Nein zur Nachfolge.

v. 36f. Die Frage des Petrus an Jesus »wohin gehst du?« entspringt, wie v. 37 erkennen läßt, dem entschlossenen Willen des Petrus, Jesus auf dem von ihm in v. 33 verschlüsselt angegebenen Weg auch um den Preis des Lebens zu folgen: Wenn Petrus den Weg Jesu kennt, wird er ihn auch gehen. Die Antwort Jesu ist differenziert: Jetzt kann Petrus nicht folgen; er wird es später tun. Damit wird wie in 21,18 f auf den Märtyrertod des Petrus angespielt. Das ὕστερον (später) meint also eine Zukunft weit jenseits des »noch kurze Zeit« von v. 33²¹. – Des Petrus Nachfolge ist zwar *jetzt* nicht möglich. Aber das in der Gegenwart Unmögliche wird in einer nicht weiter bestimmten Zukunft möglich werden. Als bald fragt man, weshalb Nachfolge, noch dazu mit der Qualität der von Petrus behaupteten Todesbereitschaft, nicht schon in der Gegenwart als echte Nachfolge anerkannt werden kann. Petrus jedenfalls will nicht erst in einer unbestimmten Zukunft, sondern in der konkreten Gegenwart (ἄρτι) seine todesmutige Nachfolge leben. Ist daran gedacht, daß Petrus bereit ist, sein Leben einzusetzen, um Jesus vor dem Tod zu bewahren?²²

v. 38. Fragend nimmt Jesus die Behauptung des Petrus auf und beantwortet sie mit einem Nein von äußerster Schärfe. Mag Petrus seine Todesbereitschaft beweisen, wie er will – die von ihm gewollte Weise von Nachfolge wird ihn in die Verleugnung führen, vielmehr: Sie ist selbst schon Akt der Verleugnung. Dabei bezweifelt Jesus nicht den Willen und die Fähigkeit des Petrus zum Martyrium. Aber er erklärt das von Petrus ins Auge gefaßte Martyrium zu einem Element der Verleugnung.

²¹ Die wichtigste außerneutestamentliche Quelle für das Martyrium des Petrus ist ICI 5,1–7. Auch IgnRöm 4 ist zu nennen: Rom ist für Ignatius »die Märtyrermetropole« (R. STAATS, Die martyrologische Begründung des Romprimats, in: ZThK 73 [1976], 469); vgl. noch ascJes 4,3.

²² So DODD, Tradition 56.