

New Testament Studies

<http://journals.cambridge.org/NTS>

Additional services for *New Testament Studies*:

Email alerts: [Click here](#)

Subscriptions: [Click here](#)

Commercial reprints: [Click here](#)

Terms of use : [Click here](#)



‘... dass sie meine Herrlichkeit schauen’ (Joh 17.24) Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der $\delta[\omicron]\mu\iota\alpha$ Jesu

JÖRG FREY

New Testament Studies / Volume 54 / Issue 03 / July 2008, pp 375 - 397

DOI: 10.1017/S0028688508000192, Published online: 06 June 2008

Link to this article: http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688508000192

How to cite this article:

JÖRG FREY (2008). ‘... dass sie meine Herrlichkeit schauen’ (Joh 17.24) Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der $\delta[\omicron]\mu\iota\alpha$ Jesu. *New Testament Studies*, 54, pp 375-397 doi:10.1017/S0028688508000192

Request Permissions : [Click here](#)

‘... dass sie meine Herrlichkeit schauen’
(Joh 17.24)
Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der
johanneischen Rede von der δόξα Jesu*

JÖRG FREY

*Ludwig-Maximilians Universität, Evangelisch-theologische Fakultät,
Schellingstraße 3/V, D-80799 München, Deutschland*

The idea of δόξα is a crucial theme of the Fourth Gospel and a test case for scholarly approaches. Starting from two recent monographs, the article develops the central issues to be discussed. In debate with the approaches of Bultmann, Käsemann, and Bornkamm, it is shown that the Johannine narrative is focussed on the act of ‘glorification’ in Jesus’ hour, which the author considers foretold in Isaiah and in which the universal salvation is rooted. The Johannine image of Christ as revealing his glory during his earthly ministry is, therefore, a retrojection from the post-Easter perspective. Even more is the notion of his preexistent glory a final consequence rooted in the view of the glorification of the crucified one in his ‘hour’.

Keywords: Gospel of John, christology, glory, glorification, retrospective

Das Christusbild des Joh unterscheidet sich von dem der drei Synoptiker in eigentümlicher Weise. Von Anfang an ist der Weg des irdischen Jesus umglänzt von seiner Herrlichkeit. Er offenbart diese in seinen Wundertaten (Joh 2.11) und spricht in seiner Verkündigung, seinem ‘Ich bin’, seine Würde offen aus. Doch konzentriert sich die Rede von seiner ‘Herrlichkeit’ (δόξα) bzw. seiner ‘Verherrlichung’ (δοξάζεσθαι) auffällig dort, wo auch viele andere Linien der johanneischen Darstellung kulminieren: im Kontext der ‘Stunde’ Jesu (Joh 12.23, 28; 13.31–32; 17.1, 4, 5, 22, 24) und damit im Horizont seines bevorstehenden Todes. Programmatisch beginnen die Abschiedsreden mit einem Spruch über seine ‘Verherrlichung’ (Joh 13.31–32), und am Ende des hohepriesterlichen Gebets, in dem δόξα-Aussagen besonders dicht begegnen, findet sich als ‘letzter Wille Jesu’

* Main Paper beim General Meeting der SNTS in Sibiu am 2. August 2007. Für die Durchsicht des Manuskripts danke ich Dr. Anni Hentschel, Jakob Spaeth und Ann-Sophie Wich sehr herzlich.

die Aussage, dass die späteren Jünger seine 'Herrlichkeit schauen' sollen (Joh 17.24). Diese Zielaussage der letzten Bitte in Joh 17 formuliert nicht nur einen spezifischen Aspekt der johanneischen Eschatologie,¹ sie kann zugleich als Zielaussage der gesamten johanneischen Darstellung verstanden werden: Diejenigen, die durch das Wort der Zeugen an Jesus glauben (Joh 17.20), d.h. nicht zuletzt die Leserinnen und Leser des Evangeliums (Joh 19.35; 20.31), sollen Jesu δόξα wahrnehmen – die Herrlichkeit des Gekreuzigten.

Doch erheben sich hier zahlreiche Fragen: Ist die hier erwähnte δόξα nicht schon jene δόξα, die Jesus vor Grundlegung der Welt zu eigen war, die δόξα des Präexistenten (Joh 17.5)? Wie verhält sich also die δόξα des Erhöhten und Verherrlichten zu der des Präexistenten? Wie verhält sie sich zu der des Fleischgewordenen (Joh 1.14), des irdischen Jesus, dessen Wirken programmatisch als Offenbarung seiner δόξα bezeichnet wird (Joh 2.11)? Vor allem: wie kann der noch nicht verherrlichte Jesus (Joh 7.39) schon 'seine' δόξα offenbaren? Wie verhält sich also die δόξα des Wundertäters zu der erst in seiner 'Stunde' erfolgenden 'Verherrlichung' (δοξάζεσθαι: Joh 12.23; 13.31–32; 17.1, 5, 10) Und wie ist das Geschehen der 'Verherrlichung' Jesu zu verstehen? Wann erfolgt diese, und worin besteht sie? Und wie hängt sie mit dem umgekehrten Akt zusammen, dass Jesus den Vater (Joh 17.1, 4; vgl. 14.13) oder der Vater selbst seinen Namen (Joh 12.28) 'verherrlicht'? In welcher Beziehung steht also Jesu δόξα zur δόξα Gottes (Joh 11.4, 40)? Und wie verbinden sich damit die anderen Aussagen, dass Menschen Gott 'verherrlichen' (Joh 21.19), der Vater in den Glaubenden 'verherrlicht' (Joh 17.10; vgl. 15.8) und auch der Geist-Paraklet Jesus 'verherrlicht' (Joh 16.14)?

Mit der Frage nach dem johanneischen Verständnis von δόξα und dem Verhältnis von σάρξ und δόξα (Joh 1.14) ist zugleich eine der wesentlichen Grundfragen der Johannesinterpretation thematisiert. Sie ist zu klären, wenn das vierte Evangelium sachgerecht verstanden werden soll, zumal wenn eine Kommentierung dieses Werks zu konzipieren ist.² Es geht dabei um die Eigenart des johanneischen Christusbildes in seiner Differenz zur älteren Überlieferung, um die klassische Frage nach dem historischen Wert der johanneischen Darstellung³ und

1 Dazu J. Frey, *Die johanneische Eschatologie* (3 Bde.; WUNT 96/110/117; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997/1998/2000) 3.223–31; zuletzt R. Schwindt, *Gesichte der Herrlichkeit* (HBS 50; Freiburg: Herder 2007) 369–78.

2 Der Verfasser bereitet die Kommentierung des Johannesevangeliums im Evangelisch-katholischen Kommentar vor. Vorarbeiten dazu bilden Frey, *Eschatologie*, sowie zahlreiche Aufsätze, s. den in Vorbereitung befindlichen Sammelband J. Frey, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zum Johannesevangelium* (hg. v. J. Schlegel; WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

3 Die Tatsache, dass das Joh seit dem Durchbruch der kritischen Forschung um 1900 aus der Diskussion um den 'historischen Jesus' entlassen ist (s. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [Tübingen: Mohr, 9. Aufl. 1984] 240; dazu Frey, *Eschatologie*, 1.37–9), wird immer wieder in Frage gestellt, zuletzt wirkungsvoll durch das 'Jesusbuch des Papstes': J.

um die Frage nach dem sachlichen Grund der johanneischen ‘Sehweise’, d.h. um ihre theologische Legitimität.⁴

Ich möchte zunächst im Rückgriff auf zwei neue Monographien einige Grundprobleme benennen und dann im Bezug auf klassische Modelle der Johannesauslegung meinen eigenen interpretatorischen Ansatz begründen (I). Danach werde ich knapp die Fragen nach dem Ansatz, dem traditions-geschichtlichen Hintergrund und dem Sinn der johanneischen Rede von der δόξα behandeln (II). Ausgehend von den δόξα-Aussagen im Kontext der ‘Stunde’ Jesu soll dann die Bedeutung der Verherrlichung Jesu für die Darstellung des Evangeliums und das Verständnis seiner Jesusgeschichte aufgezeigt werden (III), bevor einige abschließende Perspektiven (IV) zu formulieren sind.

I. Das Verständnis von δόξα und der Ansatz der Johannesinterpretation

1. Zwei neue Monographien zum Verständnis von δόξα

Trotz der anerkannten Bedeutung ist das Thema des johanneischen Verständnisses der δόξα in der Forschung lange vernachlässigt⁵ und erst 2007 in zwei Monographien umfassend behandelt worden.⁶ Während Rainer Schwindt in

Ratzinger, *Jesus von Nazareth* (Freiburg: Herder, 2007). Doch dürfte dies angesichts der Differenzen zum synoptischen Jesusbild und der im Joh (z.B. in den Anamnesis-Notizen Joh 2.22; 12.16; vgl. 14.26) explizit zugestandenem interpretierenden Tendenz insgesamt zutreffend sein, selbst wenn das Joh auch einzelne valide historische Informationen bieten mag.

⁴ Diese Infragestellung wurde prononciert vorgetragen bei E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* (Tübingen: Mohr, 4. Aufl. 1980). Schwindt, *Gesichte*, 277, formuliert das Problem zutreffend als ‘die Frage nach dem Verhältnis von narrativer Jesushistorie, die der menschlich geschichtlichen Gestalt des Mannes aus Nazareth verpflichtet ist, und den mythologisch-ontologischen Aussagen und des Prologs, die Jesus als den präexistenten und postexistenten Gottessohn vorstellen’.

⁵ Zutreffend formulierte Y. Ibuki, ‘Die Doxa des Gesandten’, *AJBI* 14 (1988) 38–81 (38), ‘daß dieser johanneisch-christologische Grundbegriff die ihm zukommende Bedeutung bisher noch nicht gefunden hat.’

⁶ Schwindt, *Gesichte*, 277–448, und N. Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten* (WUNT 2.231; Tübingen: Mohr Siebeck 2007). Die letzte größere Untersuchung war die Dissertation von W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTA 21; Münster: Aschendorff, 1960). Neben den grundlegenden älteren Arbeiten von J. Schneider, *Doxa* (Neutestamentliche Forschungen 3,3; Gütersloh: Bertelsmann, 1932), und H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes* (BZNW 16; Gießen: Töpelmann, 1934), sind zu beachten: C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 1965) 201–8; G. B. Caird, ‘The Glory of God in the Fourth Gospel: An Exercise in Biblical Semantics’, *NTS* 15 (1968) 265–77; W. R. G. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel* (BET 23; Frankfurt a. M.: Lang, 1989) 107–23; Th. Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums* (WMANT 69; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994) 52–65, 165–73; Ch. Dietzfelbinger, *Der*

seiner Trierer Habilitationsschrift die johanneische Herrlichkeitschristologie im Vergleich mit der paulinischen behandelt und den Sachgehalt beider auf dem Hintergrund der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsgeschichte vergleichend interpretiert, verfolgt Nicole Chibici-Revneanu in ihrer Greifswalder Dissertation die semantische Entfaltung der δόξα-Aussagen im akribischen Durchgang durch das Evangelium, um deren Sinn anschließend auf dem Hintergrund der profangriechischen und der frühjüdischen Belege zu profilieren.

Bei allen Differenzen sind die Gemeinsamkeiten beachtlich: Beide Interpreten sehen, dass literarkritische Ansätze bei diesem Thema kaum weiterführen, vielmehr bestätigt die Analyse der δόξα-Aussagen die theologische Kohärenz der johanneischen Darstellung.⁷ Beide arbeiten auch die grundlegende Bedeutung alttestamentlicher Horizonte zum Verständnis der johanneischen Verwendung heraus: Der Sinn der johanneischen δόξα-Belege geht mit wenigen Ausnahmen⁸ weit über das profangriechische Bedeutungsspektrum von 'Meinung' oder 'Schein', 'Ruhm' und 'Ehre' hinaus.⁹ Daher muss auch eine Deutung im Rahmen des anthropologischen Schemas von 'honor and shame', 'broker and client' den johanneischen Vorstellungsrahmen verkürzen, wenn nicht gar verfehlen.¹⁰ Beide Interpreten suchen schließlich nach einem Weg, die johanneische Rede von der δόξα als sachliche Einheit zu verstehen¹¹ und die verbreitete Unterscheidung verschiedener δόξαι oder verschiedener 'Stadien' der δόξα¹² zu überwinden.

Abschied des Kommenden (WUNT 95; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 283–92, und L. Hurtado, *Lord Jesus Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 374–81. Zur Forschungsgeschichte s. Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 4–33.

- 7 Vgl. Schwindt, *Gesichte*, 279: 'Es wird sich zeigen, daß gerade die Herrlichkeitsaussagen einen Text- und Sinnzusammenhang stiften, der sprachlich, literarisch und theologisch als schöpferischer Entwurf eines einzelnen Kopfes begreifbar ist.' S. auch Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 328–9.
- 8 Vgl. Joh 5.41, 44; 7.18; 8.50, 54; 9.24 und 12.43, wo der Sinngehalt von 'Ehre' oder 'Ruhm' zu erkennen ist. Doch überschneiden sich schon in Joh 7.18 die profangriechische und die christologisch bestimmte Sinndimension (s. Schwindt, *Gesichte*, 424).
- 9 Dazu ausführlich Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 336–44, die jedoch ausdrücklich festhält, dass der Evangelist 'auch mit einer profan-zwischenmenschlich gedachten Vorstellung von δόξα-Ehre umzugehen weiß' (335).
- 10 Vgl. solche Ansätze etwa bei M. S. Collins, 'The Question of Doxa: A Socioliterary Reading of the Wedding at Cana', *BTB* 25 (1995) 100–109; R. A. Piper, 'Glory, Honor and Patronage in the Fourth Gospel: Understanding the "doxa" Given to Disciples in John 17', *Social Scientific Models for Interpreting the Bible* (ed. J. J. Pilch/B. J. Malina; BIS 53; Leiden: Brill, 2001) 281–309. S. das Referat bei Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 24–32 und deren Ausführungen im Rahmen der Diskussion jeder einzelnen δόξα-Aussage.
- 11 So M. Pamment, 'The Meaning of δόξα in the Fourth Gospel', *ZNW* 74 (1983) 12–16, sowie Ibuki, 'Doxa' (zu beiden Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 47f.).
- 12 In diesem Sinne Thüsing, *Erhöhung*, 240–9, der auch grundlegend zwischen 'zwei Stadien' des Heilswerks, dem Wirken des irdischen Jesus und dem des erhöhten Christus, unterscheidet. Solche Unterscheidungen sind v.a. von der dogmatischen Lehre der *status* Christi

Doch bestehen hier interessante Unterschiede: Nach Chibici-Revneanu offenbart Jesus die eine δόξα Gottes, die er in seinem irdischen Wirken ‘vom Vater’ (παρὰ πατρός) hat, während sie ihm in der Präexistenz und in der Postexistenz ‘beim Vater’ (παρὰ πατρί) zukommt. Dieses Modell kommt der Auffassung von den zwei Stadien nahe, überwindet es aber in seiner theozentrischen und alttestamentlichen Verankerung: Jesu δόξα ist die eine δόξα Gottes, die ihm in je unterschiedlichem Modus zu eigen ist. Seine Verherrlichung ‘markiert den Übergang ... von der δόξα παρὰ πατρός zur δόξα παρὰ πατρί.’¹³ Im Unterschied zu dieser sprachlichen (aber nicht an allen Belegen verifizierbaren) Differenzierung findet Schwindt den sachlichen Einheitsgrund der δόξα-Aussagen in der Menschensohn-Christologie,¹⁴ weil sich im johanneischen Menschensohn-Begriff in analoger Weise die vorinkarnatorische Präexistenz Jesu und seine österliche Postexistenz verbinden und beide in engster Weise mit dem geschichtlichen Weg Jesu, mit seiner ‘Stunde’, verknüpft sind.¹⁵

Geht es bei den johanneischen δόξα-Aussagen um das Verhältnis zwischen der mythologisch-ontologischen Sicht Jesu als des ewigen Gottessohns und der erzählten Geschichte Jesu von Nazareth, seinem Weg ans Kreuz, dann stellt sich die Frage, von wo aus dieses Spannungsverhältnis angemessen zu beleuchten ist. Ist Joh 1.14 der Schlüssel für das Ganze, oder erschließt sich gerade dieser Vers ‘erst vom Ganzen des Evangeliums’?¹⁶ Sollte man daher von den Aussagen über Jesu Herrlichkeitsoffenbarung in seinen ‘Zeichen’ ausgehen¹⁷ oder eher von dem Kulminationspunkt in der Todesstunde,¹⁸ in dem von Jesu ‘Verherrlichung’ die Rede ist? Damit sind Grundfragen der Johannesinterpretation berührt: die Herrlichkeitsaussagen sind in gewissem Sinn ein Testfall für die hermeneutische Gesamtperspektive auf das vierte Evangelium.

inspiriert, derzufolge dann zwischen der δόξα des Präexistenten, des Inkarnierten und des Postexistenten oder auch zwischen einer himmlischen und einer irdischen δόξα unterschieden wird.

13 Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 326.

14 Schwindt, *Gesichte*, 423.

15 Schwindt, *Gesichte*, 430. Kaum zufällig ist Jesu Verherrlichung zu Beginn der Abschiedsreden in einem Menschensohn-Spruch (Joh 13.31–32) ausgesagt.

16 So Schwindt, *Gesichte*, 379.

17 So der Zugang bei Schwindt, der erst die ‘Verherrlichung im Zeichen’ behandelt (*Gesichte*, 283–303) und dann auf dem Hintergrund der Menschensohn-Aussagen die ‘Heilsökonomie der Verherrlichung’ in den Abschiedsreden (*Gesichte*, 353–79).

18 In diesem Sinn hat F. J. Moloney in seinem mehrbändigen Kommentar erst Joh 13–21 unter den Begriff der δόξα gestellt: *Glory not Dishonor: Reading John 13–21* (Minneapolis: Fortress, 1998).

2. *Drei klassische Modelle*

Die klassische Alternative besteht zwischen einem protologischen und einem inkarnationstheologischen Ansatz:¹⁹ Letzterer wurde prononciert von Rudolf Bultmann entwickelt. Dieser hat im ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh 1.14a) 'das Thema des ganzen Johannes-Evangeliums'²⁰ erkannt und damit die Herrlichkeitsaussage der Inkarnationsaussage untergeordnet. Demnach ist 'die δόξα nicht neben der σὰρξ oder durch sie, als durch ein Transparent, hindurch zu sehen . . ., sondern nirgends anders als in der σὰρξ', und 'der Blick [muß] es aushalten . . ., auf die σὰρξ gerichtet zu sein, – wenn er die δόξα sehen will.'²¹ Allein in diesem Paradox ist Bultmann zufolge Offenbarung gegeben: Denn der Offenbarer ist ja faktisch nur 'ein purer Mensch',²² und jeder Versuch, etwas über diesen puren Menschen hinaus 'sehen' und die Würde Jesu als eine 'objektivierbare' dingfest machen zu wollen, wäre ein Akt des Unglaubens. Joh 20.29 preist somit die selig, die nicht sehen (wollen), sondern der (nur im Paradox gegebenen) Offenbarung glauben. Dass sich unter diesen hermeneutischen Prämissen die im Joh erzählten Wunder Jesu nur noch in gebrochener Form rezipieren lassen, ist evident. Bultmann kann das Problem literarkritisch durch Annahme einer vom Evangelisten selbst nur kritisch verarbeiteten Semeiaquelle auffangen,²³ so dass der Evangelist bereits als ein wunderkritischer, das Paradox der Offenbarung ernst nehmender Interpret der Geschichte Jesu erscheint.

Ganz im Gegensatz dazu hat Ernst Käsemann – in Aufnahme der idealistischen Deutung Ferdinand Christian Baur²⁴ – das Gewicht auf Joh 1.14c (καὶ

19 Dazu J. Frey, 'Die "theologia crucifixi" des Johannesevangeliums', *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (ed. A. Dettwiler/J. Zumstein; WUNT 151; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 169–238 (bes. 186–91); vgl. weiter T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium* (WMANT 56; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984) 185–213.

20 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 9. Aufl. 1984) 393. Zugleich liest sich die Auslegung von Joh 1.14 in Bultmanns Kommentar wie eine systematische Zusammenfassung der Offenbarungstheologie Bultmanns: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21. Aufl. 1986) 38–51. S. dazu Onuki, *Gemeinde*, 185–7; H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium* (ATHANT 72; Zürich: TVZ, 1987) 21–45.

21 Bultmann, *Evangelium*, 41.

22 Bultmann, *Evangelium*, 341. S. jedoch die Kritik bei Knöppler, 'Die theologia crucis', 28 Anm. 6, der bestreitet, dass diese Aussage das vom Evangelisten Gemeinte treffe, dies sei vielmehr die Behauptung der Ἰουδαῖοι, die Jesus βλασφημία vorwerfen.

23 S. dazu umfassend G. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETL 116; Leuven: Peeters, 1994) 24–40; vgl. auch die luzide Kritik bei K. Berger, 'Hellenistische Gattungen im Neuen Testament', *ANRW 2.25.2* (Berlin/New York: de Gruyter, 1985) 1031–432, 1831–85 (1230–1).

24 Käsemann, *Wille*, 26, verweist selbst auf F. Ch. Baur. In der gleichen Richtung interpretierte auch W. Heitmüller, 'Das Johannes-Evangelium', *Die Schriften des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl. 1918) 4.1–184 (27 u.ö.).

ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) gelegt und das Thema des Evangeliums in der ‘praesentia dei in Christus’ bestimmt.²⁵ Jesu Inkarnation und Kreuzestod wurden damit der Präexistenz des Logos untergeordnet,²⁶ Inkarnation und Kreuz sind nur ‘Manifestationen’ des Präexistenten,²⁷ in denen er ‘nicht sich selbst [ändert], sondern nur seinen jeweiligen Ort.’²⁸ Die δόξα, die Jesus offenbart, ist daher die δόξα, die ihm als Präexistentem zu eigen ist und die auf seinem Erdenweg lediglich verhüllt ist.²⁹ Jesu Tod bzw. seine ‘Verherrlichung’ sind dann nichts anderes als die ‘Rückkehr zur Herrlichkeit des Präexistenten.’³⁰ Es ist deutlich, dass in dieser herrlichkeitschristologischen Interpretation die erzählte Geschichte des irdischen Jesus und zumal sein Kreuzestod nur noch eine gebrochene Bedeutung besitzen können. Käsemann behilft sich mit der Auskunft, dass der Evangelist die Passionsgeschichte lediglich aus der Tradition übernommen und nolens volens mitgeschleppt habe.³¹ Mit der Einschätzung, dass Jesus für den vierten Evangelisten kein bloßer Mensch, sondern ein ‘über die Erde schreitende[r] Gott’³² sei, dass sein Bild mithin von einer metaphysischen ‘Spekulation’ überformt sei, steht auch der Realitätsbezug des johanneischen Denkens in Frage. Eine solche Herrlichkeitschristologie musste in den Verdacht illusionistischer Schwärmerei geraten.

Herausgefordert durch Käsemann haben Günther Bornkamm und dann Ferdinand Hahn und seine Schüler³³ eine andere, dem johanneischen Text angemessenere Interpretationsperspektive entwickelt, die man pneumatologisch nennen könnte. Für Bornkamm markieren die für Joh charakteristischen Abschiedsreden ‘die hermeneutische Perspektive, unter der sein Evangelium verstanden sein will’,³⁴ und die dort integrierten Parakletsprüche bieten den ‘hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der johanneischen

25 E. Käsemann, ‘Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs’, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 2.155–82 (174).

26 Käsemann, *Wille*, 95–6: ‘Die Offenbarung des Logos ist der Sinn und das Maß der Inkarnation, nicht umgekehrt die Inkarnation die Wahrheit und Grenze des Logos.’

27 Käsemann, *Wille*, 49 Anm. 53.

28 Käsemann, *Wille*, 34.

29 Käsemann, *Wille*, 33; vgl. 97: Die Fleischwerdung muss ‘nicht Kenose . . . bedeuten’.

30 Käsemann, *Wille*, 49 Anm. 53.

31 Käsemann, *Wille*, 22–3.

32 Käsemann, *Wille*, 26, vgl. auch 151.

33 Grundlegend G. Bornkamm, ‘Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums’, *Geschichte und Glaube 2* (Ges. Aufs. 4; BEvTh 51; München: Kaiser, 1971) 51–64; vgl. F. Hahn, ‘Sehen und Glauben im Johannesevangelium’, *Studien zum Neuen Testament 1* (ed. J. Frey/J. Schlegel; WUNT 191; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 521–37; weiter Onuki, *Gemeinde*, 190–3, und Ch. Hoegen-Rohls, *Der nächsterliche Johannes* (WUNT 2.84; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

34 Bornkamm, *Interpretation*, 115; vgl. 112–14.

Christologie',³⁵ insofern auf den Prozess der nachösterlichen 'Anamnesis' (Joh 14.25–26; vgl. 16.13–15) hingewiesen wird, der den Jüngern – wie der Evangelist ausdrücklich betont (Joh 2.22; 12.16) – erst im Rückblick das 'wahre' Verständnis für Jesu Worte, Taten und Geschick sowie für das Zeugnis der Schrift eröffnet hatte. In dieser Sicht erscheint das ganze Joh als eine Anamnesis der Geschichte Jesu aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde. Damit kann, anders als bei Bultmann und Käsemann, auch der geschichtliche Standort der Träger der johanneischen Theologie, der johanneischen Gemeinde oder Schule, wahrgenommen werden, deren theologische Sprache und Sichtweise das Werk von Anfang an bestimmen. Zugleich ließ sich die irdische Geschichte Jesu in ihrer historischen Einmaligkeit erfassen, auch wenn diese im Rückblick im Zeichen der im Glauben erkannten $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Jesu geschildert wird.³⁶ Schließlich lässt sich von hier aus auch der sachliche Grund der johanneischen 'Sehweise' rekonstruieren: Es ist die johanneische Ostererfahrung, die die Zeugen dazu veranlasst hat, im Gekreuzigten den Verherrlichten zu sehen, und die dazu geführt hat, dass bei Johannes auch schon der Weg des irdischen Jesus im Licht seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 'erinnert' und dargestellt wird.

3. Die Abschiedsreden als Schlüssel der Interpretation

Diese Ostererfahrung bzw. die damit verbundene Geisterfahrung haben sich in der johanneischen Evangelienbeschreibung niedergeschlagen: Nicht nur die Abschiedsreden, in denen Jesu bevorstehender Tod programmatisch gedeutet wird, wollen den Gekreuzigten als Verherrlichten zeigen. Das ganze Evangelium zeichnet den Weg des Irdischen im Licht seiner $\delta\acute{o}\xi\alpha$, d.h. in einer Perspektive, die den Zeugen erst im Rückblick, in der geistgewirkten Erinnerung und Schriftlektüre, erschlossen wurde. Die Rede von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Irdischen und insbesondere die Rede von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Präexistenten sind deshalb ebenfalls nur im Rückblick, in der glaubenden Erkenntnis der Verherrlichung des Gekreuzigten möglich. Hier liegt – zumindest noetisch – der Grund der johanneischen Christologie.³⁷

Als Schlüssel zum Verständnis der johanneischen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Aussagen eignen sich daher besonders die Abschiedsreden bzw. der komplexe Zusammenhang der 'Stunde' Jesu, in dem in besonderer Dichte von Jesu $\delta\acute{o}\xi\alpha$ und seinem

35 G. Bornkamm, 'Der Paraklet im Johannes-Evangelium', *Geschichte und Glaube 1* (Ges. Aufs. 3; BEvTh 48; München: Kaiser, 1968) 68–89 (88).

36 Vgl. Onuki, *Gemeinde*, 192.

37 Die ontologische Aussage, dass Jesus *von Anfang an* der *ist*, als der er nachösterlich erkannt wurde, wurde historisch gesehen erst auf dieser Grundlage möglich. Eine Interpretation, die unter Vernachlässigung dieser historischen Rekonstruktion nur ontologisch bei der Präexistenzdoxa bzw. der Gottheit Christi einsetzt, führt in unlösbare Aporien, wie sich am klarsten in der Interpretation Käsemanns zeigt.

δοξάζεσθαι die Rede ist: in der ‘Griechenrede’, in welcher der Anbruch der vom δοξάζεσθαι bestimmten ‘Stunde’ proklamiert wird (Joh 12.23) und der johanneische Jesus in Abwandlung des markinischen Gethsemane-Gebets³⁸ nicht um Verschonung vor dem Todesbecher, sondern um die ‘Verherrlichung’ des Gottesnamens bittet (Joh 12.28), im Auftaktspruch zu den Abschiedsreden (Joh 13.31–32), in dem die Verherrlichung des Menschensohnes eigentümlich ‘doppelzeitlich’ als eine schon erfolgte und eine noch ausstehende thematisiert wird,³⁹ und im Abschiedsgebet, in dem Jesus seine Verherrlichung erbittet (Joh 17.1, 5). Die Verherrlichungsaussagen von Joh 13.31–32 und 17.1–5 bilden in ihrem Zusammenspiel so etwas wie eine ‘semantische Achse’⁴⁰ der Abschiedsreden. Im Rahmen dieser Reden ist darüber hinaus von der Verherrlichung Jesu durch den Parakleten (Joh 16.14) und vom Verherrlichtsein des Vaters im Sohn (14.13) und in den Jüngern (15.8) die Rede, und am Ende dieser Passage – als letzte δόξα-Aussage im ursprünglichen Evangelium⁴¹ – steht abschließend die Gebetsintention, dass die künftigen Glaubenden Jesu δόξα schauen (Joh 17.24).

II. Verherrlichung und Herrlichkeit als eschatologische Offenbarung: zum Hintergrund der Rede von δοξάζεσθαι und δόξα

Was ist der traditionsgeschichtliche Hintergrund dieser Aussagen im Kontext der Todesstunde Jesu? Woran knüpfen sie an? Auf die detaillierten semantischen Untersuchungen zur Rede von der δόξα im biblischen und frühjüdischen Kontext⁴² brauche ich hier nicht eingehen. Die Sichtung aller möglichen Parallelen ergibt, dass ‘der entscheidende ‘Wurzelgrund’ der johanneischen Herrlichkeitsvorstellung... das Buch Jesaja’ ist, ‘namentlich dessen LXX-Fassung’,⁴³ in der weit über die Vorgaben des hebräischen Textes hinaus Aussagen über die δόξα und ihre eschatologische Offenbarung begegnen.⁴⁴

38 Dazu J. Frey, ‘Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition’, *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons* (ed. Th. Söding; QD 203; Freiburg i. B.: Herder, 2003) 60–118 (86–93); K. Haldimann, *Rekonstruktion und Entfaltung* (BZNW 104; Berlin/New York: de Gruyter, 1999) 6–8.

39 Dazu Frey, *Eschatologie*, 2.134–6; 3.123–4.

40 So Schwindt, *Gesichte*, 358.

41 Joh 21.19 gehört zum nachgetragenen Schlusskapitel. Hier liegt auch eine Sinnverschiebung vor.

42 Vgl. Schwindt, *Gesichte*, 13–105 und Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 344–464.

43 Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 494, die jedoch ergänzt, dass ‘man... davon ausgehen kann, dass der Evangelist auch den hebräischen Text sowie targumische Traditionen gekannt hat’ (494 mit Anm. 625–6)

44 S. zur Vorstellung der כבוד und ihrer eschatologischen Offenbarung im Jesajabuch Schwindt, *Gesichte*, 29–32; zum (ausgeweiteten) Gebrauch von δόξα in der LXX ebd., 34–43; Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 362–5. S. zur Bedeutung des Jesajabuchs für das Joh s. bereits C. H. Williams, ‘Isaiah in John’s Gospel’, *Isaiah in the New Testament* (ed. S. Moyise/M. J.

1. 'Jesaja sah seine Herrlichkeit' (Joh 12.41)

Einen wesentlichen Hinweis auf diesen Hintergrund gibt der Evangelist in seinem Kommentar zu dem Doppelzitat aus Jes 6 und 53 in Joh 12.38–40, wenn er in V.41 erläutert, dass Jesaja seine Herrlichkeit gesehen und über ihn geredet hat (εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ).⁴⁵ Dieses Doppelzitat eröffnet die Reihe der explizit eingeleiteten 'Erfüllungszitate', die bei Joh nur im Kontext der 'Stunde' Jesu, zwischen 12.38 und 19.37, begegnen.⁴⁶ Die miteinander verknüpften Zitate in Joh 12.38 und 40 sind die beiden einzigen johanneischen Schriftzitate, in deren Einleitung der Name des biblischen Autors genannt wird (Vv. 38, 39).⁴⁷ Diese explizit auf Jesaja zurückgeführten Worte rahmen somit den Bericht des öffentlichen Wirkens Jesu (1.19–12.50). Schon deshalb kommt Jesaja im Joh eine Sonderstellung zu.⁴⁸

Wessen δόξα Jesaja nach Auffassung des Evangelisten sah und wer der ist, über den er redete, geht aus dem Kontext klar hervor: Das zweimalige Pronomen αὐτοῦ V. 41 weist auf das αὐτόν V. 37 zurück und bezieht sich auf Jesus, an den seine Zeitgenossen trotz der von ihm gewirkten Zeichen nicht glaubten. Dieser Sachverhalt wird zunächst durch die Frage aus Jes 53.1 LXX erläutert: 'Wer hat unserer Predigt geglaubt, und wem ist der Arm des Herrn offenbar geworden?', bevor dann die negativ gedachte Antwort auf diese Frage – 'kein einziger!'⁴⁹ – mit einem weiteren Jesajazitat, dem Verstockungswort aus der Beauftragungsvision Jes 6.10, begründet wird, das zugleich den Schluss der Episode vom Blindgeborenen (Joh 9.39–41) wieder aufnimmt.⁵⁰

J. Menken; London/New York: T & T Clark International, 2005) 101–16; *eadem*, 'Isaiah and Johannine Christology', *As Those Who Are Taught: The Reception of Isaiah from the LXX to the SBL* (eds. P. K. Tull/C. M. McGinnis; Atlanta: Scholars Press, 2006) 107–24; zu Joh 12.41 speziell: C. Williams, 'Seeing the Glory: The Reception of Isaiah's Call-Vision in John 12:41', *Judaism, Jewish Identities and the Gospel Tradition* (ed. J. G. Crossley; London: Equinox, in press).

45 Joh 12.38–40 ist das einzige johanneische Schriftzitat, dessen Einleitung den Namen des biblischen Autors nennt. Sonst spricht Joh nur von der γραφή oder vom νόμος.

46 Dazu M. Hengel, 'Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese', *Jesus und die Evangelien* (WUNT 211; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 601–43 (630–2).

47 Dieser wird außerdem noch im Nachsatz zu dem Zitat in Joh 1.23 genannt.

48 Zwar ist die Zahl der Psalmzitate im Joh noch höher, doch sind wesentliche johanneische Motive, so etwa die 'Ich-bin'-Prädikation aus Jes (bes. 40–66) beeinflusst, s. dazu Williams, *Isaiah*, 101.

49 S. dazu H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 569.

50 S. dazu J. Lieu, 'Blindness in the Johannine Tradition', *NTS* 34 (1988) 83–95 (85). Zur Form des Zitats s. C. A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9–10 in Early Jewish and Early Christian Interpretation* (JSOTSup 64; Sheffield: JSOT, 1989) 129–35; M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel* (Kampen: Kok Pharos, 1986) 99–122; A. Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT 2.83; Tübingen: Mohr, 1996) 235–55.

Die Beauftragungsvision Jes 6 und das vierte Gottesknechtslied Jes 52.13–53.12 sind schon im hebräischen Jesajetext durch eine auffällige wörtliche Anknüpfung miteinander verbunden, die in der LXX noch einmal verstärkt wird. Zunächst besteht die Verbindung im Aspekt der ‘Erhabenheit’: Nach Jes 6.1 schaut Jesaja den Gottesthron ‘hoch und erhaben’ (אֲנֹכְחִי וְנִשְׂבָּחֵי (Jes 6.1), und am Beginn des Liedes Jes 52.13 heißt es, dass der Knecht – räumlich vorgestellt – zu Gott erhöht sein soll: ‘Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben. Er wird aufsteigen und emporgetragen und sehr hoch sein’⁵¹ (וְנִשְׂבָּחֵי וְנִשְׂבָּחֵי). Die LXX trägt in beide Aussagen die δόξα-Terminologie ein. In Jes 6, wo schon im Trishagion V.3 Jahwes כְּבוֹד erwähnt war, wird nun bereits in V.1 von der δόξα gesprochen: Das Heiligtum ist nicht mehr anthropomorph von Jahwes Gewandsaum, sondern von seiner δόξα erfüllt. In Jes 52.13 heißt es jetzt über den Gottesknecht: ‘Siehe, mein Knecht wird Einsicht haben, und er wird erhöht und sehr verherrlicht sein’ (ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα). Dabei sind die beiden Worte אֲנֹכְחִי וְנִשְׂבָּחֵי durch ὑψωθήσεται zusammengefasst, während כְּבוֹד durch δοξασθήσεται wiedergegeben wird.⁵² In beiden Passagen zeigt sich die in der LXX erfolgte Steigerung des Aspekts der ‘Herrlichkeit’ durch eine vermehrte Verwendung von δόξα und seinen Derivaten, das nun über das hebr. כְּבוֹד hinaus auch andere Lexeme wiedergibt oder ohne hebräische Vorlage in den Text eindringt.⁵³

Das Wortpaar ὑψοῦν / δοξάζειν begegnet dabei nicht nur in Jes 52.13, sondern auch noch an anderen Stellen des Jesajabuchs, meist in freier Wiedergabe des hebräischen Textes und mit eschatologischer Konnotation.⁵⁴ In Jes 52.13 liegt eine futurische Aussage über den Gottesknecht vor, ein passivum divinum: Der Knecht soll trotz seiner δόξα-losigkeit, seines Mangels an Ansehen und Ruhm (52.14; vgl. 53.2b)⁵⁵ nach Gottes Urteil bzw. durch sein Handeln erhöht und mit eschatologischer δόξα ausgestattet werden. Das Ziel dieses Geschehens ist in 52.15 formuliert: Völker sollen in Erstaunen geraten, diejenigen, die noch nichts über den Knecht, gehört haben, sollen erkennen, und die, denen bislang nicht verkündigt wurde, sollen ihn schauen. D.h., von diesem Knecht soll eine universale und heilvolle Wirkung ausgehen.

51 Übersetzung nach Schwindt, *Gesichte* 76; vgl. zur räumlichen Vorstellung K. Baltzer, ‘Jes 52,13: Die ‘Erhöhung’ des Gottesknechtes’, *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* (Festschrift Dieter Georgi; ed. L. Bormann et al.; NTS 74; Leiden: Brill, 1994) 45–56.

52 O. Hofius, ‘Zur Septuaginta-Übersetzung von Jesaja 52,13b’, *ZAW* 104 (1992) 107–10.

53 Wenn der Evangelist beide Passagen mit einer der ‘gezera schawa’ vergleichbaren Technik zusammenzieht, dann folgt er einer Verknüpfung, die schon in der Redaktion des hebräischen Textes angelegt war und in der LXX-Version nochmals verstärkt wurde.

54 Jes 4.2; 5.16; 10.15; 33.10. s. dazu Schwindt, *Gesichte*, 81–2.

55 In dem ἀδοξήσει Jes 52.14 spielt bereits die LXX in aufschlussreicher Weise mit dem allgemeinsprachlichen Sinn von δόξα als ‘Ruhm’ oder ‘Ansehen’.

Der Evangelist sieht somit nicht nur im Unglauben der Zeitgenossen Jesu eine Erfüllung der Schrift, vielmehr sieht er auch die δόξα Jesu schon in der Prophetie des Jesajabuchs vorausgesagt. Dass der Prophet diese δόξα sah (Joh 12.41), bezieht sich daher nicht nur auf die Tempelvision, sondern mindestens ebenso sehr auf die in Jes 52.13 LXX bezeugte δόξα des Gottesknechts. Insofern spricht Joh 12.41 auch nicht einfach von einer Schau des in alttestamentlicher Zeit präexistenten 'Logos asarkos', sondern von der prophetischen Vorausschau der δόξα des Gekreuzigten, dessen Verherrlichung in Jes 52.13 nicht nur angesagt, sondern geradezu visuell (ἰδοῦ) vor Augen geführt ist.

2. Erhöhung und Verherrlichung

Das in Jes 52.13 auf den Gottesknecht bezogene Wortpaar ὕψοῦν und δοξάζειν gibt die beiden Interpretamente vor, die im Joh unterschiedlich, aber doch in enger Verknüpfung zur Deutung des Todes Jesu gebracht werden. Sie begegnen besonders dicht dort, wo Jesu 'Stunde', die in Joh 2.4; 7.30 und 8.20 'noch nicht' gekommen war, proklamiert wird: in der 'Griechenrede' Joh 12.23–34, die zugleich programmatisch von der universalen Heilswirkung Jesu aufgrund seiner 'Erhöhung' und 'Verherrlichung' spricht. Viermal ist darin δοξάζειν belegt, zweimal ὕψοῦν, auffällig sind daneben die intensiven Hinweise auf die gekommene 'Stunde' (ὥρα) in 12.23, 27 (2mal) und den damit gegebenen Augenblick (vῦν) in 12.27, 31 (2mal).

Mit dieser Proklamation der 'Stunde' liegt der narrativ lange vorbereitete Wendepunkt der johanneischen Geschichte Jesu vor: Nach seiner letzten und größten Machttat ist das Todesurteil über ihn gefällt (Joh 11.47–53), die Pharisäer stellen resigniert fest, dass ihm 'die Welt' nachläuft (Joh 12.19), und unmittelbar danach treten erstmals im Joh einige 'Griechen' auf, quasi als Vorhut der nichtjüdischen Völkerwelt,⁵⁶ die Jesus sehen wollen (Joh 12.20f.). Nach Joh 7.30 und 8.20 müssen die Leser in der nun in 12.23 als präsent bezeichneten 'Stunde' die Stunde seines Todes erkennen. Zugleich wird mit dem Weizenkorn-Bildwort 12.24 Jesu bevorstehender Tod als ein zum Entstehen von 'Frucht' notwendiges Geschehen gedeutet. Welche Frucht gemeint sein soll, bleibt zunächst noch unklar, doch legt der Verlauf der Rede nahe, dass hier an die universale, den Rahmen Israels überschreitende Heilswirkung des am Kreuz Erhöhten gedacht ist: Nach 12.32 soll der 'von der Erde Erhöhte' alle – auch die Griechen und damit nicht zuletzt die Leser des Evangeliums – zu sich ziehen.⁵⁷

Doch bestehen signifikante Unterschiede in der Verwendung der beiden Interpretamente ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι: Die Rede von der Erhöhung wird in

56 Vgl. J. Frey, 'Heiden – Griechen – Gotteskinder', *Die Heiden* (ed. R. Feldmeier/U. Heckel; WUNT 70; Tübingen: Mohr, 1994) 228–68 (253–9).

57 S. dazu Frey, 'Heiden', 259–64.

Joh 3.14–15 im typologischen Verweis auf die Episode von der Aufrichtung der ‘ehernen Schlange’ als Rettungszeichen (Num 21.4–9) eingeführt,⁵⁸ wobei zunächst die Notwendigkeit (δεῖ) und soteriologische Bedeutung der ‘Erhöhung’ ausgesagt werden, der genaue Inhalt derselben aber noch unklar bleibt. Erst durch Joh 8.28, wo die Gegner Subjekt des ὑψοῦν sind, und dann durch 12.32–34 wird eindeutig klar, dass die ὑψοῦν hier im Unterschied zur sonstigen urchristlichen Verwendung (Apg 2.33; 5.31; vgl. auch Phil 2.9) die spezifische Todesart, die Kreuzigung, bezeichnen soll. Interessanterweise ist der Terminus bei Joh stets mit dem Menschensohn-Titel verbunden. Er wird in verfremdender Fortschreibung der markinischen Leidensweissagung⁵⁹ in 3.14 eingeführt und zugleich durch den Bezug auf die biblische Schlangenepisode mit Anschaulichkeit gefüllt. Die Erhöhung des Gekreuzigten ‘von der Erde’ (Joh 12.32) wird so zum Bild für den paradoxen Sinngehalt der Kreuzigung als Einsetzung in eine universale Heilsbedeutung, wie sie am Ende des Kreuzigungsberichts, im Zitat aus Sach 12.10 (Ὁψονταί εἰς ὃν ἐξεκέντησαν) in Joh 19.37 erneut anklingt.

Die Rede von der Verherrlichung ist hingegen weniger präzise auf die Kreuzigung Jesu bezogen. Sie bleibt offen für die Einbeziehung der österlichen Ereignisse oder des nachösterlichen Geistwirkens. Schon bei der ersten Erwähnung in 7.39 wird die ‘noch nicht’ eingetretene Verherrlichung mit der Gabe des Geistes und dem Verständnis der Jünger verbunden, und auch in 12.16 ist Jesu Verherrlichung der Anfang des verstehenden Erinnerns der Jünger. In 12.23 wird sie verbunden mit der anbrechenden ‘Stunde’ und damit auch mit dem Geschehen des Todes Jesu. Dabei wird der Inhalt der ‘Stunde’, die seit Joh 7.30 und 8.20 mit der Tötung Jesu verknüpft ist, nun in paradoxer Weise als ‘Verherrlichung’ beschrieben. Wie in der bildhaften Rede von der Erhöhung geht es auch hier um eine überraschende Wende des Blickwinkels, eine neue ‘Sehweise’, die in der Stunde des Todes die darin offenbarte Herrlichkeit und insofern die heilvolle Wirkung dieses Todes zu erkennen vermag und den Tod ‘aus der Perspektive seiner Überwindung’⁶⁰ wahrnimmt.

Die Verbindung von Erhöhung, Verherrlichung und universaler Heilswirkung ist dem Evangelisten in Jes 52.13–15 LXX vorgegeben. In der ‘Griechenrede’ wird dies weiter präzisiert, doch bleiben der genaue Bezug des δοξάζεσθαι und seine temporale Einordnung uneindeutig: In Joh 12.27–28 findet sich in einem eindeutigen, aber kritischen Anschluss an die Gethsemane-Szene (Mk 14.32–42) eine erneute Verherrlichungsaussage. Im Unterschied zur markinischen Tradition

58 Vgl. J. Frey, “Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat . . .” Zur frühjüdischen Deutung der ‘ehernen Schlange und ihrer christologischen Rezeption in Joh 3,14f.’, *Schriftauslegung im Frühjudentum und im Urchristentum* (ed. M. Hengel/H. Löhr; WUNT 73; Tübingen: Mohr, 1994) 153–205.

59 Vgl. Schwindt, *Gesichte*, 338.

60 Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 180.

kann der johanneische Jesus nicht um Rettung aus ‘dieser Stunde’ (Joh 12.27) und nicht um Verschonung vor dem Becher des Todesgerichts (Joh 18.11) bitten, vielmehr wird Jesu Gebet charakteristisch umformuliert: ‘Vater, verherrliche deinen Namen.’⁶¹ Unmittelbar danach – und wie eigens erläutert wird, nur zur Information der Menschenmenge, nicht als Antwort an Jesus, der eine solche nicht benötigt – antwortet eine Himmelsstimme: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω (12.28). Dabei ist auffälligerweise δοξάζειν hier zunächst nicht auf Jesus (wie dann in 13.31 und 17.1, 5), sondern auf den Namen Gottes bezogen, wobei das Verherrlichungsgeschehen von Gott ausgeht und letztlich wieder zu ihm zurückführt.

Rätselhaft bleibt, welche Akte konkret durch die Stimme bezeichnet sind: Worin hat Gott seinen Namen (bereits) verherrlicht, und worin wird er ihn (noch einmal) verherrlichen? Bezeichnet ἐδόξασα die Offenbarung der Herrlichkeit in Jesu Erdenwirken, z.B. seinen Wundertaten,⁶² und δοξάσω eine noch bevorstehende Verherrlichung? Dagegen spricht, dass von einer Verherrlichung des Gottesnamens während des bisherigen Erdenwirkens Jesu nicht die Rede war, und auch in Bezug auf Jesus war das δοξάζεσθαι bis Joh 12.16 stets als noch ausstehend bezeichnet worden. Ist der Aorist ἐδόξασα also atemporal gnomisch zu verstehen,⁶³ oder soll darin bereits im ‘komplexiven’ Sinn und damit in einer gewissen Abgeschlossenheit die Verherrlichung in der Stunde Jesu, einschließlich seines Todes, zur Sprache gebracht werden?⁶⁴ Was hier noch in der Schwebe bleibt, wird im Eröffnungsspruch der Abschiedsreden deutlicher.

In Joh 13.31–32 ist eindeutig davon die Rede, dass Jesus ‘jetzt’ (νῦν) verherrlicht wurde und ‘alsbald’ (εὐθύς) verherrlicht werden soll. Die ‘Bitemporalität’ dieses Spruches ist so markant, dass man sie nicht als einen lapsus linguae erklären kann, sondern in ihrer Programmatik anerkennen muss. Dies gilt um so mehr, da der Spruch den Auftakt der Abschiedsreden bildet. Hier sind Jesu Verherrlichung durch Gott und Gottes Selbst-Verherrlichung in ihm engstens miteinander verschränkt, insofern fasst Joh 13.31–32 die Aspekte von Joh 12.23 und 12.28 zusammen und führt sie weiter. Aber was meint ἐδοξάσθη hier? Ein Bezug auf Jesu Wundertaten scheint durch das νῦν ausgeschlossen, und die Annahme, Jesus sei durch die Identifikation des Verräters oder durch den Hinausgang des Judas verherrlicht, verfehlt den sonst vorliegenden Sinn des δοξάζεσθαι.⁶⁵ Zu beachten ist,

61 Die nächste Parallele dazu ist wohl die erste Vaterunserbitte Mt 6.9b; par. Lk 11.2.

62 C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (London: SPCK, 2. Aufl. 1978) 426.

63 So die bei Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 187, favorisierte Lösung; ebenso Pamment, ‘Doxa’, 13.

64 Vgl. auch Joh 17.4. Zu diesem Verständnis von 12.28 s. Frey, *Eschatologie*, 2.136; vgl. bereits J. Blank, *Krisis* (Freiburg i. B.: Herder, 1964) 279.

65 Diese Lösung mit problematischen Konsequenzen schlägt A. Stimpfle, *Blinde sehen* (BZNW 57; Berlin/New York: de Gruyter, 1990) 130, 228, vor.

dass das Temporaladverb $\nu\hat{\nu}$, welches schon in Joh 12.27, 31 als Signalwort für den Zusammenhang der ‘Stunde’ Jesu diene, die Verherrlichung in dieser Stunde lokalisiert. Die Schwierigkeit ist nur so zu lösen, dass in diesem Kettenspruch ein und dasselbe Geschehen der Verherrlichung Jesu in seiner ‘Stunde’ aus zwei verschiedenen Blickrichtungen angesprochen wird: aus der Prospektive, die in der Abschiedssituation auf Jesu Tod vorausblickt, und der Retrospektive, die dieses Geschehen bereits aus der nachösterlichen Sicht der Gemeinde thematisiert.⁶⁶ Damit nimmt der Eröffnungsspruch die temporale Doppelperspektive auf, die die Abschiedsreden im Ganzen charakterisiert. Für den Sinn des $\delta\acute{o}\xi\alpha\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ bedeutet dies jedoch, dass es ganz auf den Geschehenszusammenhang der ‘Stunde’ Jesu, d.h. seines Todes einschließlich der Auferweckung und der nachösterlichen Wirksamkeit des Geistes bezogen ist, nicht auf vorhergehende Einzelereignisse wie seine Wundertaten oder gar den Abtritt des Judas.

Dieser Sachverhalt bestätigt sich auch in Anbetracht der Verherrlichungsaussagen in Joh 17. Hier findet sich mit insgesamt sechs Belegen die dichteste Konzentration der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Aussagen im ganzen Evangelium (17.1, 4, 5, 10, 22, 24): Noch einmal wird die ‘gekommene Stunde’ thematisiert, und noch einmal bittet der scheidende Jesus den Vater um seine Verherrlichung (vgl. 12.27). Diese Bitte greift zugleich das $\delta\acute{o}\xi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ im Eröffnungsspruch der Abschiedsreden (13.32) auf und führt zu deren Klimax, dem Abschiedsgebet, weiter. Was in 13.32 in Aussicht gestellt war, wird nun noch einmal erbeten: die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater als Antwort auf das vollendete Offenbarungswirken Jesu (V. 4) und als Bedingung der weiteren Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (17.1b). Damit ist die Reziprozität des Verherrlichungsgeschehens betont, das nicht in Jesu Tod aufgeht, sondern das österliche und nachösterliche Offenbarungswirken einschließt, aber doch im geschichtlichen Geschehen des Kreuzestodes Jesu seinen Grund besitzt.

Irritierend ist nur der Verweis auf die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die Jesus bei Gott ($\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$ σοί) vor Grundlegung der Welt schon hatte (Joh 17.5). Sollte die Verherrlichung Jesu in ‘seiner Stunde’ nichts ‘Neues’ bringen, nur die Wiedereinsetzung in eine vormalige $\delta\acute{o}\xi\alpha$? Und was für eine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ sollte dies sein? Zwingt 17.5 zur Unterscheidung verschiedener $\delta\acute{o}\xi\alpha$? Schließt man von dieser Aussage auf die Unterscheidung verschiedener $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$, dann würde sich die Konsequenz ergeben, dass die im Erdenwirken Jesu offenbarte $\delta\acute{o}\xi\alpha$ nur eine Folge oder Projektion der Präexistenzdoxa wäre und das auf die Todesstunde bezogene $\delta\acute{o}\xi\acute{o}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ausgehöhlt wäre.⁶⁷ Es liegt zwar in der Konsequenz des johanneischen

66 Dazu grundlegend Frey, *Eschatologie*, 2.134–6 u.ö.

67 Dies geschieht im Ansatz von Ernst Käsemann, für den die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des Irdischen nur eine Projektion der Präexistenzdoxa ist und die Verherrlichung in der Todesstunde nur eine Rückkehr in dieselbe, so dass Jesu Tod nichts wirklich Neues mehr bringen kann.

Präexistenzdenkens, dass auch von der δόξα des Präexistenten zu reden ist, aber wenn man von dieser einen Aussage alle anderen Aussagen über Jesu δόξα deduzieren wollte, würden die im johanneischen Text zuvor programmatisch gesetzten Akzente verwischt. Der geschichtliche Bezug der δόξα Jesu, ihr Bezug auf das Geschehen der 'Verherrlichung' in seiner Stunde, auf den Zusammenhang von seinem Tod, seiner Auferstehung und der geistgewirkten Erinnerung, läßt sich von hier aus nicht in Frage stellen. In Anbetracht der Konstitution der 'johanneischen Sehweise' ist klar, dass erst aufgrund dieser Erinnerung von der Verherrlichung des Gekreuzigten geredet werden kann und dass erst auf dieser Grundlage Jesus als der Verherrlichte wahrnehmbar ist. Auch ist gemäß dem johanneischen Denken erst aufgrund der Erhöhung und Verherrlichung Jesu seine universale Heilswirkung möglich (12.32), so dass dann auch er selbst und der Vater in den Jüngern verherrlicht sein (Joh 14.13; 15.8; 16.14) und umgekehrt die Jünger Jesu δόξα sehen (Joh 17.24) können. Somit ist diese von den Zeugen 'geschaute' (Joh 1.14) δόξα nicht einfach identisch mit der 'vorweltlichen' Herrlichkeit des Sohnes beim Vater (17.5),⁶⁸ vielmehr ist sie die Herrlichkeit des verherrlichten Gekreuzigten, der seine 'Geschichte' mit sich trägt und dessen Herrlichkeit ohne seine irdische Geschichte, ja ohne sein Kreuz, nicht mehr zu denken ist.

3. *Herrlichkeit und Verherrlichung: Der wesentliche Geschichtsbezug*

Der Komplex der johanneischen Abschiedsreden verdeutlicht insofern, dass die johanneische Rede von der δόξα Jesu nur im Bezug auf das geschichtliche Geschehen seiner Verherrlichung in seiner 'Stunde' zu verstehen ist. Das δοξάζεσθα ist der Schlüssel zur johanneischen Rede von der δόξα Jesu.

Natürlich lassen sich aus dem frühjüdischen und urchristlichen Verständnis von δόξα eine Fülle von Aspekten benennen, die im johanneischen Verständnis aufgenommen sind:⁶⁹ δόξα ist nichts Statisches, sondern ein dynamischer, relationaler Begriff. δόξα geht zuerst von Gott aus und kommt Gott zuletzt zu, sie wird zuerkannt oder gegeben und insbesondere eschatologisch offenbart. Doch geht das 'Proprium des johanneischen δόξα-Verständnisses', wie die Analyse von Nicole Chibici-Revneanu zeigt, in charakteristischer Weise über alle Vergleichstexte hinaus: 'die Anwendung des Verbums δοξάζειν auf die 'Stunde' der Passion Jesu'.⁷⁰

Diese spezifisch johanneische Prägung unterscheidet sich deutlich von anderen frühchristlichen Aussagen wie Apg 3.13 oder 1 Petr 1.11, 21, in denen zwar

68 17.24 spricht nur von der Liebe des Vaters 'vor Grundlegung der Welt', die der letzte Grund der eschatologischen Schau der δόξα Jesu ist. Von einer vorweltlichen δόξα Jesu ist hier nicht die Rede, von einer Entsprechung zu dieser noch weniger.

69 Dazu ausführlich Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 496–510.

70 Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, 506.

mit Bezug auf Christus von δόξα die Rede ist, diese aber ganz eindeutig auf die Auferweckung bzw. Inthronisation Christi bezogen ist. Zuvor hatte allerdings schon Paulus in Aufnahme eines apokalyptischen Gottesprädikats⁷¹ von Christus als dem κύριος τῆς δόξης (1 Kor 2.8) gesprochen und dieses Prädikat prononciert auf die Kreuzesbotschaft bezogen: Die ἄρχοντες haben ‘den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt’.⁷² Auch bei Paulus wurzelt die Rede von der δόξα Christi in dessen Auferweckung und Erhöhung zur Rechten Gottes, so dass von hier aus auch seine eigene Christophanie andeutungsweise als δόξα-Offenbarung erscheinen kann (2 Kor 4.6).⁷³ Die johanneische Darstellung geht jedoch weit darüber hinaus, weil sie die Rede von der Herrlichkeit Christi narrativ unmittelbar an die Stunde der Passion Jesu bindet und von ‘Verherrlichung’ nicht allein in Bezug auf die Überwindung des Todes, sondern schon im Blick auf den Weg des Irdischen in den Tod spricht. Dieses Proprium des johanneischen Verständnisses lässt sich m. E. nur aus den genannten Schrift-Bezügen, insbesondere als Applikation des vierten Gottesknechtliedes erklären, worauf der Evangelist in Joh 12.41 selbst hinweist.

III. Die Verherrlichung Jesu in seiner Stunde und die johanneische Darstellung der Geschichte Jesu

Die hier dargestellte interpretatorische Perspektive muss sich in der Auslegung dreier Komplexe des Joh bewähren: zunächst in der Interpretation der johanneischen Passionsgeschichte, in der δόξα und auch δοξάζεσθαι kein einziges Mal vorkommen, sodann im Blick auf den irdischen Weg Jesu, wo an zentralen Stellen von der Offenbarung seiner Herrlichkeit (Joh 2.11) oder auch der Herrlichkeit Gottes (Joh 11.40; vgl. 11.4) in Jesu Wundertaten bzw. Zeichen die Rede ist, und schließlich im Blick auf den Prolog, dessen Aussage ‘und wir sahen seine Herrlichkeit ...’ (Joh 1.14b) als Introitus zu den δόξα-Aussagen des Evangeliums fungiert. Ich kann dies nur knapp skizzieren:

1. Die für Jesu Hoheit transparente Darstellung der Passion

Nach Joh 17 begegnet die δόξα-Terminologie, abgesehen von einer Stelle im Nachtragskapitel (Joh 21.19), nicht mehr. In der Passionsgeschichte fehlt sie völlig. Doch sind die δόξα-Aussagen in Joh 17 nicht nur eine entscheidende

71 1 Henoch 22.14; 25.3, 7; 27.3, 5; 36.4; 63.2; 75.3; 83.6; s. auch *ApkElias* 19.11. Zum Hintergrund s. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1–6,1)* (EKK 7.1; Zürich/Braunschweig: Benziger, Neukirchen-Vluyn/Neukirchener, 1991) 255; Schwindt, *Gesichte*, 210–1.

72 Vgl. noch Gal 6.14, wo vom gekreuzigten κύριος die Rede ist.

73 Allerdings ist auch diese δόξα-Aussage an das Kreuzesgeschehen zurückgebunden, insofern die Erkenntnis der δόξα Gottes auf dem πρόσωπον Christi (2 Kor 4.6) impliziert, dass das Angesicht des Gekreuzigten im Hintergrund steht. Insofern geht es auch hier um die Offenbarung der Herrlichkeit des Gekreuzigten.

Lektüeranweisung für die folgende Passionsgeschichte, sie werden in dieser selbst durch andere Darstellungselemente mit entsprechender Wirkung weitergeführt. Auch in der Passionsgeschichte gibt es Darstellungsmittel, die die Leser dazu anleiten, in der Gefangennahme Jesu die Ermöglichung von Freiheit, in der Niedrigkeit die Hoheit und im Tod die Vollendung (Joh 19.28–30) zu sehen.

Das augenfälligste Mittel ist wohl die Verwendung der Königsterminologie: Jesu Verurteilung und Kreuzigung wird damit zu einer zynisch-antijüdischen Königsparodie, die in ironischer Verkehrung doch die verborgene Würde des wahren Königs zur Darstellung bringt.⁷⁴ Diese erschließt sich den Lesern auf dem Hintergrund der sowohl vorab als auch im Passionsbericht selbst eingefügten Interpretamente: Jesus bekennt sich vor Pilatus zu seinem Königtum (Joh 18.37), ihm wird durch die Soldaten gehuldigt (Joh 19.1–3), er wird mit einem Akanthuskranz bekränzt und mit einem Purpurmantel behängt (Joh 19.5). Er wird präsentiert als ‘Mensch’ (Joh 19.5) und ‘König’ (Joh 19.13–14), doch erfährt er die Ablehnung im ‘Kreuzige’-Ruf (Joh 19.6, 15). Seine Kreuzigung ist – wie die vorab gebotenen Deutungen zu verstehen geben – seine ‘Erhöhung’ (vgl. Joh 12.33; 18.32), so dass das Kreuz als sein Thron erscheint, von dem aus er seine universale βασιλεία ausübt und – als ‘von der Erde’ Erhöhter nach Joh 12.32 – ‘alle zu sich zieht’. Dementsprechend universal wird der Gekreuzigte schließlich dreisprachig als König proklamiert (Joh 19.20), und dieser titulus wird von Pilatus noch einmal ausdrücklich beglaubigt (Joh 19.21–32). Die innere Spannung zwischen den erzählten Handlungen der Verurteilung, Verspottung, Entkleidung, Misshandlung und Kreuzigung und den eingestreuten hoheitlichen und königlichen Interpretamenten verleiht dem Text eine ironische Doppelbödigkeit, in der den Lesern des Passionsberichts die unter dem Gegenteil verborgene christologische Wahrheit vermittelt wird: dass sich nämlich in Jesu Todesweg zugleich in paradoxer Weise seine wahre Hoheit, sein Königtum, zeigt.

Einige der Darstellungselemente der Passionsgeschichte lassen sich zugleich im Rahmen der Kategorien eines ‘edlen’ oder ehrenvollen Todes begreifen: Jesus geht freiwillig (Joh 18.1, 4–6, 8–11 etc.) und als Unschuldiger (Joh 18.23, 28; 19.4, 6) in den Tod, er antwortet dem Hohenpriester und dem Statthalter in hoheitsvoller Souveränität (18.19–21, 23; 18.34, 36–37; 19.9, 11), er trägt – anders als bei Markus – sein Kreuz selbst (19.17) und gibt am Ende aktiv ‘den Geist dahin’ (Joh 19.30). Er bleibt somit auch in seiner Passion der Aktive, der die ἐξουσία über sein Leben besitzt (vgl. Joh 10.17). Dies kann seinen Tod im Lichte antiker Kategorien als einen ehrenvollen erscheinen lassen. Zwar genügen die Kategorien des ‘noble death’ nicht, um das johanneische Verständnis des Todes Jesu zu explizieren,⁷⁵ doch

⁷⁴ Dazu auch Frey, *Eschatologie*, 3.273–6.

⁷⁵ S. dazu J. Frey, ‘Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilvoller Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium’, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. G. van Belle; BETL; Leuven: Peeters, 2007) 65–94.

stützen die erwähnten Darstellungselemente das theologische Anliegen, Jesu Tod nicht als Scheitern, sondern als Sieg, nicht als das Ende, sondern als Vollendung seines Werkes und als Anbruch der Herrschaft des Gekreuzigten zu deuten.

D. h. auch ohne die Verwendung der δόξα-Terminologie wird das Geschick Jesu im johanneischen Passionsbericht so erzählt, dass die Leser im Gekreuzigten den wahren König und insofern den Verherrlichten erkennen können, indem ihr Blick von der augenfällig berichteten Szene auf die christologische und soteriologische Tiefendimension hingeführt wird. In diesem Sinne entspricht auch der johanneische Passionsbericht der vorausdeutenden Interpretation des Geschehens der ‘Stunde’ Jesu als ‘Verherrlichung’.

2. Die Zeichenerzählungen und ihre ‘hintergründige’ Dimension

Blicken wir von hier aus zurück auf die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu, wo an markanten Stellen δόξα-Aussagen begegnen: Programmatisch wird im ersten, gleichsam prototypischen ‘Zeichen’ in Joh 2.11 gesagt, dass Jesus ‘seine δόξα offenbarte’, und in der Exposition zur Lazarus-Erzählung heißt es, dass dessen Krankheit dazu diene, ‘dass der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde’ (Joh 11.4). Die von Jesus erzählten Wundertaten sollen insgesamt als Offenbarung seiner δόξα verstanden werden. Doch welche δόξα offenbart der johanneische Jesus hier? Kann eine δόξα gemeint sein, die von dem narrativ erst noch bevorstehenden δοξαίξῃσθαι in Jesu Stunde, von Kreuz und Auferstehung, unberührt ist?

Dagegen spricht nicht nur, dass der ganze Weg Jesu im vierten Evangelium aus der nachösterlichen Retrospektive erzählt ist,⁷⁶ sondern auch die literarische Gestaltung der Zeichen-Erzählungen. Diese wollen nicht als bloße Momentaufnahmen vom Weg des irdischen Jesus gelesen oder gar ‘historisierend’ verstanden werden. Vielmehr sind sie literarisch so gestaltet, dass die erzählte Tat Jesu durch eingestreute Verweise auf eine hintergründige Dimension des Geschehens ‘angereichert’ wird. Bestimmte Textelemente verweisen auf andere Stellen im Evangelium und bringen somit die umfassende Bedeutung des Christusgeschehens in die Einzelerzählung ein, indem sie die Aufmerksamkeit des Lesers auf das durch Jesu Tod und Auferstehung gewirkte Heil lenken. Zu diesen Verweisen gehören in Joh 2.1–11 die Erwähnung der ‘Stunde Jesu’ (2.4) und die Erwähnung der Reinigungspraxis ‘der Juden’ (2.6), evtl. auch die Nennung des ‘dritten Tages’ (2.1) und die Bemerkung, dass der Bräutigam (bzw. richtiger: Jesus) nicht wie ‘jeder Mensch’ gehandelt hat (2.10) etc.⁷⁷ Im zweiten Zeichen Joh 4.46–54 bilden etwa das merkwürdig betonte ‘Dein Sohn lebt!’ (V. 50; vgl. Vv. 51, 53) oder

76 Grundlegend Hoegen-Rohls, *Johannes*; s. auch Frey, *Eschatologie*, 2.221–7, 247–68.

77 S. dazu den detaillierten Aufweis bei Ch. Welck, *Erzählte Zeichen* (WUNT 2.69; Tübingen: Mohr 1994) 135–8.

die Formulierung, dass ‘der Mensch dem Logos glaubte’ (V. 50) sowie der Verweis auf die ‘Stunde’ (V. 53), in der die Heilung erfolgte, einen Anlass, in der Lektüre über die Einzelerzählung hinaus einen Bezug auf das Ganze des Christusgeschehens herzustellen. Diese Textelemente, die sich in allen johanneischen Wundererzählungen finden, lassen eine Lektüre derselben als bloßer Berichte vergangener Ereignisse des irdischen Wirkens Jesu nicht zu. Sie helfen, den Bezug auf das ‘Bezeichnete’ herzustellen und machen das erzählte Geschehen somit selbst zum ‘Zeichen’. Wie auch immer man die Genese dieser Texte rekonstruiert, gehört dieser Deutehorizont zu ihrer Letztgestalt und in dieser fungieren die johanneischen Wundergeschichten als paradigmatische und instruktive Jesuserzählungen,⁷⁸ die bei den Lesern den Glauben an Jesu wahres Wesen wecken (Joh 20.30–31) und ihn beim Lesen jeder Einzelerzählung auf das Ganze des Christusgeschehens und das darin gründende Heil hinweisen wollen. Diese Darstellungsweise lässt sich als eine Form der nach johanneischer Überzeugung durch den Geist inspirierten ‘Erinnerung’ begreifen, in der den Zeugen im nachösterlichen Rückblick die wahre Bedeutung des Wirkens und Geschickes Jesu sowie der Schriftaussagen über ihn erschlossen wurde. Nur von hier aus können Jesu Taten als Offenbarung seiner δόξα erzählt und verstanden werden. Daraus folgt aber, dass die sich in Jesu Zeichen offenbarende Herrlichkeit jene δόξα ist, die Jesus in ‘seiner Stunde’ zuteil wurde und die selbst seine Jünger erst später erkannten, die aber nun – in der rückblickenden Darstellung des Evangeliums – auch die Episoden auf seinem Erdenweg umglänzt.

3. *Die Schau der Zeugen und die Anleitung zum Sehen der Herrlichkeit*

Abschließend ist kurz Joh 1.14b zu reflektieren: Hier wird im Rahmen der Zeugenrede, die den Schlussteil des Prologs (V. 14–18) prägt und die auf Jesu gesamten irdischen Weg zurückblickt, festgestellt: ‘Wir sahen seine Herrlichkeit ...’. Unbestimmt bleibt dabei zunächst, wer die ‘wir’ sind, die hier sprechen, und welches ‘Sehen’ zu welchem Zeitpunkt gemeint sein soll. Doch sollte man an Jesu Zeichen denken, was sich durch die nächste δόξα-Stelle in Joh 2.11 nahelegt, dann wären es immer schon die im Lichte der nachösterlichen Erinnerung als Herrlichkeitsoffenbarung gedeuteten Zeichen. Auch Joh 1.14 erschließt sich folglich erst im Blick auf das Ganze des Evangeliums, wie auch das Verhältnis von σάραξ und δόξα nur in Anbetracht der gesamten Darstellung zu bestimmen ist.

Wenn der Prolog als Leseanweisung für das Evangelium fungiert, dann bietet die Zeugenrede in Joh 1.14b zugleich eine Einladung an die Leser, aufgrund des vorliegenden Zeugnisses und der ‘aufgeschriebenen Zeichen’ (Joh 20.31) selbst Jesu wahre Würde zu erkennen und darin das Leben zu haben. In dieser Intention besteht auch eine Korrespondenz zwischen der ersten δόξα-Aussage im Prolog

⁷⁸ S. zu diesem Begriff Welck, *Zeichen*, 289.

und dem in Joh 17.24 formulierten ‘letzten Willen’ Jesu, ‘dass sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast’. Gewiss geht das hier Erbetene über die glaubende Erkenntnis der wahren Würde Jesu hinaus und impliziert eine eschatologische Schau der Herrlichkeit des Gekreuzigten, die von den Bedingungen der $\sigma\rho\xi$ nicht mehr getrübt ist, doch fasst die Formulierung auch zusammen, was das Ziel der johanneischen Darstellung ist: Die Leser des Evangeliums sollen im Irdischen und insbesondere im Gekreuzigten den sehen, der von Gott selbst ‘verherrlicht’ und zu universaler Heilswirkung eingesetzt worden ist. Dabei legt Joh 17.24, anders als 17.5, nicht den Gedanken nahe, dass diese in der Stunde Jesu verliehene $\delta\acute{o}\xi\alpha$ der des Präexistenten entspreche. Hier ist nur von der vorzeitlichen Liebe des Vaters zum Sohn die Rede. Die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ aber ist diejenige, die der Vater dem Sohn ‘gegeben’ hat und die – so wird man nach dem Gesagten folgern müssen – die Geschichte Jesu und damit seinen Kreuzestod einschließt, so wie auch Thomas in Joh 20 den Auferstandenen an seinen Wundmalen erkennt und den auferweckten Gekreuzigten als ‘mein Herr und mein Gott’ anspricht (Joh 20.28).

IV. Folgerungen und Perspektiven

Aus ihrer österlichen Erkenntnis und der nachösterlichen Erinnerung heraus hat die johanneische Verkündigung den Weg des irdischen Jesus als einen von Herrlichkeit umglänzten gezeichnet. Doch ist diese Darstellung tatsächlich eine Rückprojektion der nachösterlich erkannten Herrlichkeit des Gekreuzigten in die Geschichte des irdischen Jesus. Im Rückblick, aufgrund der österlichen Erfahrung, der erinnernden Wirkung des Geistes und insbesondere der geistgeleiteten Lektüre der Schrift konstituierte sich die johanneische ‘Sehweise’, das Christusbild, das den Gekreuzigten als Verherrlichten und den irdischen Jesus weit über die ältere Tradition hinaus als bereits mit göttlicher Vollmacht und Herrlichkeit wirkenden sieht.

Dass dieses Bild nicht einfach mit der ‘historischen’ Wirklichkeit des irdischen Jesus übereinstimmt, lässt die johanneische Darstellung selbst noch erkennen: zum einen in dem Hinweis, dass die Zeitgenossen Jesu für die Botschaft der ‘Zeichen’ Jesu blind waren und nicht glaubten (Joh 12.37), was für den Glauben unerklärlich ist und eigens aus der Schrift begründet werden muss; zum anderen in dem offenen Eingeständnis, dass auch die Jünger des irdischen Jesus seine Worte, seine Taten und sein Geschick vor seiner Auferstehung bzw. vor seiner Verherrlichung nicht verstanden (Joh 2.21; 12.16 und öfter) und selbst erst nachträglich durch die ‘Erinnerung’ zu dem Verständnis kamen, das die Grundlage der johanneischen Evangeliendarstellung bildet. Im Joh wird freimütig zugestanden, dass es ein Weg war, eine ‘Entwicklung’ in noetischer und sprachlicher Hinsicht, der die Zeugen vom irdischen Jesus und seiner Geschichte zum

hier vorliegenden Christusbild brachte. Zu einer Aussage, wer Jesus 'wirklich war', führt hinter das vorliegende Textzeugnis kein Weg zurück, historisch ist allerdings deutlich, dass die hier vorliegenden Aussagen, z.B. über den Präexistenten und seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$, erst aufgrund einer sprachlichen und theologischen Entwicklung formuliert werden konnten, als Konsequenz aus der österlichen und aus der Schrift geschöpften Erkenntnis der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des auferstandenen Gekreuzigten.⁷⁹

Dieser Weg wird nicht hinreichend berücksichtigt, wenn man – wie Joseph Ratzinger in seinem neuen Jesusbuch – das Zeugnis des Johannes bruchlos neben die Synoptiker stellt und den so gegebenen 'biblischen Christus' einfach als den historischen Jesus verstehen will.⁸⁰ Die Eigenart der johanneischen Darstellung wird ebenfalls nicht hinreichend beachtet, wenn neuere exegetische Versuche das vierte Evangelium mit nebulösen Kriterien wieder auf eine Ebene neben die synoptische Tradition stellen und als zusätzliche Quelle für den historischen Jesus auswerten wollen.⁸¹ Ganz gleich, wie hoch die Kenntnis und Benutzung der Synoptiker im Joh veranschlagt wird – dieses Werk zeigt gegenüber den Synoptikern ein fortgeschrittenes Stadium der christologischen Entwicklung und eine dort nicht gegebene, ausdrückliche Reflexion über die hier vorliegende Neuinterpretation der Geschichte Jesu.⁸² Es präsentiert sich hermeneutisch bewußt als nachösterliche Erinnerung, und die hier zugrunde liegende Veränderung der älteren Tradition der Geschichte und der Verkündigung Jesu, die Eintragung der österlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ in die gesamte Geschichte Jesu als des fleischgewordenen Logos, wird legitimiert als ein Wirken des österlichen Geistes, der die Gemeinde erinnert und lehrt und Christus 'verherrlicht' (Joh 16.14).

Die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die in der Schrift verheißen und in der österlichen Wirklichkeit erkannt wurde, kommt in dieser Sichtweise gerade dem Gekreuzigten zu – und von hier aus auch dem Irdischen, Fleischgewordenen und zuletzt auch dem Präexistenten. Es ist Gottes $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die nach der johanneischen Darstellung in Christus 'anschaulich' geworden ist, 'voller Gnade und Wahrheit' (Joh 1.14), d.h. zum Heil derer, die ihn in der Lektüre des Evangeliums und im Glauben 'sehen'. Diese $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ist keine bloße Restitution einer vormaligen Präexistenzherrlichkeit, sie ist auch nicht nur im Paradox des 'puren Menschen' gegeben, vielmehr eignet

79 Schwandt, *Gesichte*, 445, formuliert: 'Nur als Inkarnierter ist Jesus der präexistente Sohn Gottes.' Man könnte angesichts der hier vorgeführten Argumentation noch weiter zuspitzen und sagen: Nur als Verherrlichter Gekreuzigter ist Jesus der präexistente Sohn Gottes.

80 Dazu kritisch J. Frey, 'Historisch – kanonisch – kirchlich. Zum Jesusbild Joseph Ratzingers', *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler* (ed. T. Söding; Freiburg i.B.: Herder, 2007) 43–53.

81 So zuletzt P. N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus* (London/New York: T. & T. Clark, 2006).

82 Dazu J. Frey, 'Das Johannesevangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition'.

ihr eine aus der Ostererfahrung und dem Zeugnis der Schrift konstituierte neue Anschaulichkeit: Der Gekreuzigte soll – als Verherrlichter – ‘gesehen’ werden, wie im vierten Evangelium das Zitat aus Sach 12.10 nach dem Lanzenstich (Joh 19.37) und zuletzt die österliche Begegnung mit Thomas zeigen. Und für diejenigen, die nicht mehr unmittelbar an der Ostererfahrung teilhaben können, die nicht mehr sehen können und doch glauben (Joh 20.29), ist das johanneische Werk selbst die Buch gewordene und bleibende Visualisierung dieser den Glauben begründenden Erfahrung. Dass die Glaubenden späterer Zeiten Jesu ‘δόξα sehen’ (Joh 17.24), ist das Ziel der eigentümlichen Christusdarstellung des vierten Evangeliums.