

# »Niemand kommt zum Vater, denn durch mich«

Eine religionstheologische Annäherung an Johannes 14,6

Reinhold Bernhardt

Andrea del Verrochio (1467–1483): Christus und Thomas, Bronze, Orsanmichele, Florenz<sup>1</sup>

Im Seminar »Dogmatik im Kontext der Weltreligionen«, das Christine Lienemann und ich im Wintersemester 2005/06 gemeinsam veranstaltet haben, brach – unvermeidlich – die Frage auf, ob Verse wie Joh 14,6 die Weichen der Religionstheologie nicht eindeutig in Richtung eines exklusivistischen Modells stellen. Wie Apg 4,12, so wurde und wird dieser Vers aus dem vierten Evangelium als locus classicus herangezogen, um die Einzigartigkeit, mehr noch: die Einzigkeit des im Christusglauben bestehenden Weges zur Gemeinschaft mit Gott zu belegen. Die im Seminar geführte Diskussion aufnehmend versuche ich, die Bedeutung des Verses im Sinne einer kontextuellen Hermeneutik aus seinem historischen und literarischen Zusammenhang zu erschliessen. Dieser Zugang eröffnet Auslegungshin-sichten, die verborgen bleiben, wenn der Text von seinem Kontext losgelöst

(ver-absolutiert) und als zeitlose und allgemeingültige Ausschliesslichkeitsbehauptung in Anspruch genommen wird.

Mit der grossen Mehrzahl der Exegeten gehe ich davon aus, dass es sich bei den im Johannesevangelium überlieferten Abschiedsreden (Joh 14–16) nicht um Worte des historischen Jesus, sondern um Vergewisserungen der geistlichen Anwesenheit Jesu handelt – verfasst durch die theologische Schule der johanneischen Gemeinde in der Gattung des literarischen Testaments. Damit bildet die Situation der Gemeinde den primären Auslegungshorizont.

Die Gemeinde lebte in einer Diasporasituation – vermutlich in einem relativ abgeschlossenen Gebiet südlich von Damaskus. Sie sah sich als abtrünnige Minderheit mit der sie umgebenden synagoga-organisierten jüdischen Bevölkerungsmehrheit konfrontiert. Es kam zu massiven Auseinandersetzungen, die zum Ausschluss der johanneischen Gemeinde aus dem Synagogenverband geführt haben (9,22; 12,42; 16,2).<sup>2</sup> Dabei ist nicht klar, ob der Ausschluss die gesamte Gemeinde oder nur jene Mitglieder, die Jesus öffentlich als Christus bekannten (9,22), betraf, ob (und wie weit) er schon vollzogen oder lediglich angedroht war, ob er nur zeitweilig (als Synagogenbann) oder dauerhaft galt, ob er sich auf einzelne oder auf alle religiösen Vollzüge der Synagoge bezog. Die Spannungen sind wohl im Zusammenhang mit der Aufnahme der »Verfluchung der Häretiker« in das Achtzehn(bitten)gebet durch Rabbi Gamaliel II zwischen 80 und 90 n. Chr. zu sehen, wodurch die Sekte der Christusanhänger noch weiter in die Isolation getrieben wurde. Die Distanz der johanneischen Gemeinde zum synagogalen Judentum kommt im Johannesevangelium etwa in der Rede von »eurem Gesetz« (8,17; 10,34, vgl. 15,25), vom »Passa der Juden« (2,13; 11,55), vom »Fest der Juden« (5,1; 6,4; 7,2), von der »Reinigung der Juden« (2,6) zum Ausdruck<sup>3</sup>, wie überhaupt in der pauschalisierten, stereotypisierten und feindseligen Darstellung *der* Juden.<sup>4</sup> Unvermeidlich führte diese Situation zu einer verstärkten Ausprägung eigener Identitätsmuster durch Abgrenzung, gestützt auf ein relativ exklusives Erwählungsbewusstsein zur Selbstlegitimation.

Es vollzog sich eine Wechselwirkung gegenseitiger Ausgrenzungen: Je mehr die Juden der Synagoge die Messianität Jesu bestritten, um so steiler wurde sie von den Wortführern der johanneischen Schule behauptet – bis hin zu der Exklusivbehauptung, dass nur der, der an den von Gott gesandten messianischen Erlöser glaube, in Wahrheit den Vater ehrt (5,23). Durch seine Kreuzigung aber hätten sich die Juden als Gottlose erwiesen (8,37ff;

10,30; 15,23; 16,32). Das bedeutete die *theologische* Exkommunikation der rabbinischen Orthodoxie.

Zum Kampf um die Selbstverteidigung der Gemeinde nach aussen kam das Ringen um die Vergewisserung der Glaubensgrundlagen und damit um die Orientierung und Integration im Innern. Möglicherweise kehrten einzelne Mitglieder in das synagogale Judentum zurück (darauf könnte 6,66f hindeuten). Und selbst die der Gemeinde treuen Anhänger mussten die zunehmend bittere Erfahrung der Abwesenheit ihres Herrn verarbeiten. Die Abschiedsreden setzen sich mit der nachlassenden Hoffnung auf die machtvolle Wiederkunft Christi zur Erlösung seiner Anhänger auseinander, indem sie zum einen diese Erlösung als im Christusglauben geistlich schon vollzogen erklären und zum anderen zum Ausharren auffordern: zum Bleiben in Christus, in der Wahrheit, in der Liebe, im Wort. Nur noch eine kleine Weile, dann wird der Verherrlichte zu den Seinen zurückkommen und sie in die Gottesgemeinschaft führen, die ihnen schon jetzt gewiss ist (16,16ff).

Dass es in einer solchen Situation des *status confessionis* zur Ausprägung einer mit steilen Bekenntnisaussagen bewehrten Festungsmentalität kommt, ist zu erwarten. Die Theologen der Gemeinde bekannten Jesus Christus als den einziggeborenen Sohn Gottes, der mit Gott eins ist, der allein Gott erkannt hat und der allein diese Gotteserkenntnis und die Gemeinschaft mit Gott und damit »ewiges Leben« vermitteln kann (3,15–18). Vor ihm gab es keine authentische Gotteserkenntnis (1,18; 5,37f) und auch nach ihm wird es keine weitere Offenbarung mehr geben. Die Eschatologie muss daher einen stark präsentischen Akzent haben. In der geistlichen Präsenz Christi liegt das mit der Gotteserkenntnis und der Gottesgemeinschaft verbundene Heil und die Garantie der Erlösung.

Das kommt vor allem in den  $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu$  – Worten, zu denen Joh 14,6 gehört, zum Ausdruck: 6,35.48.51 (»Brot des Lebens«), 8,12 (»Licht der Welt«), 10,7.9 (»Tür zu den Schafen«), 10,11 (»guter Hirte«) 11,25 (»Auferstehung und das Leben«), 14,6 (»Weg, Wahrheit und Leben«), 15,1 (»rechter Weinstock«). Der Akzent in Joh 14,6 liegt nicht auf den Begriffen »Weg«, »Wahrheit« und »Leben«, sondern auf dem »ich«. Dieses ist nicht als Subjekt, sondern als Prädikat (bzw. Prädikatsnomen) zu verstehen.<sup>5</sup> »Weg«, »Wahrheit« und »Leben« sind für die Adressaten dagegen bekannte soteriologische Konzepte, die sich gegenseitig erläutern.<sup>6</sup> Auf Grund der semantischen Nähe der drei Begriffe könnte man auch übersetzen: »Ich bin der Weg, nämlich die Wahrheit und das Leben«<sup>7</sup>, oder: »Ich bin der Weg der Wahrheit und des Lebens«. Die zuletzt vorgeschlagene Wiedergabe bringt zum Ausdruck,

dass die Metapher »Weg« hier nicht auf der gleichen Bedeutungsebene wie die soteriologisch qualifizierten, unterschiedlichen Aspekte der Offenbarung Gottes und damit das Heilsziel bezeichnenden Ausdrücke »Wahrheit« und »Leben« (denen man »Freiheit«, »Licht« u. a. zur Seite stellen könnte) liegt. Doch wird gerade diese Metapher durch die negative Parallelaussage in v.6b in den Vordergrund gerückt: Das Verb »kommen« nimmt das Motiv des Weges auf. Es handelt sich also bei der Reihung der drei Begriffe in v.6a wohl um eine grammatische, nicht aber um eine semantische Parataxe. Im Folgenden soll zunächst die Bedeutung dieser Begriffe einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

## Weg

Im theologischen Kern bestand der scharfe Ablösungskonflikt zwischen der Muttergemeinde des synagogal verfassten Judentums und ihrer rebellischen johanneischen Tochter<sup>8</sup> in einem Streit um die Quelle der Autorität, aus der die Thora ausgelegt wird. Es war ein Konflikt zwischen charismatischer Führerschaft, die sich unmittelbar von Gottes Selbstvergegenwärtigung in Christus herleitete, und traditionsgeleiteter Führerschaft, die sich auf Mose zurückführte und durch Mehrheitsentscheidungen der autorisierten Thora-Gelehrten festgestellt wurde. Den Jüngern Mose stehen die Jünger Christi gegenüber (Joh 9,28f, vgl. 1,17). Die rabbinischen Schriftgelehrten sahen sich in der Sukzession des Mose stehen, der (nach Ex 18,20) das Volk über die Thora belehrt und ihnen *den Weg*, auf dem sie wandeln sollen, gezeigt hat. Aus der Fortsetzung dieser Traditionskette leiteten sie den Anspruch ab, die Angelegenheiten des Gesetzes und damit die Regeln der Lebensführung verbindlich zu tradieren, zu präzisieren und zu aktualisieren, d. h. über die »Halacha«, »das Gehen« des Weges (דרך) der Thora zu bestimmen. Diese Halacha galt ihnen als der verpflichtende Weg Gottes, der Weg zu Gott, der Weg des Lebens. Die Auseinandersetzung kreiste also nicht primär um die zentrale Bedeutung der Thora oder um die Autorität des Mose selbst (siehe 5,46f), sondern um die Vollmacht zu ihrer Auslegung und Anwendung, um die Interpretationshoheit über den »Weg der Thora«, um seine Einhaltung und seinen Bezug zu Jesus Christus. Damit war es auch eine Auseinandersetzung um die Messianität Jesu.

Dem hält die johanneische Schule ihr Bekenntnis zu Christus, dem eschatologischen Gesandten Gottes entgegen, der unmittelbar von Gott bevoll-

mächtigt worden ist (3,34–46): *Er* ist die Halacha, *er* ist der Weg (ὁδός) des Lebens. Ohne alle »gesetzlichen« Reglementierungen durch institutionalisierte traditionale Autorität ist in ihm der Weg in das eschatologische Leben in der Wahrheit Gottes eröffnet. Der Weg des Christusglaubens wird dabei nicht gegen den Weg der Thora gestellt, sondern als dessen Erfüllung verstanden.<sup>9</sup> Die Liebe zu Christus führt zum Halten seiner Gebote (14,15), so dass es einer halachischen Reglementierung nicht mehr bedarf. Nach Apg 9,2 bezeichnen sich die Christen in der Nähe von Damaskus als »Anhänger des Weges«.

In gewisser Weise erinnert diese Auseinandersetzung um die Notwendigkeit und die Legitimität der Thoraauslegung und darin impliziert um die Bedeutung des Traditionsprinzips an den Grundimpuls der Reformationsbewegung. So wie die johanneische Schule die Autorität der jüdisch-pharisäischen Traditionsinstanzen bestritt, die sich nach dem Sukzessionsmodell auf eine Ursprungsautorität zurückführen und mit dieser Legitimation das Recht der Thoraauslegung für sich reklamieren, so wandte sich die Reformationsbewegung gegen den ebenfalls mit dem Sukzessionsprinzip untermauerten Anspruch des römischen Lehramts, die Heilige Schrift verbindlich auszulegen. Es handelt sich dabei um gegensätzliche Antworten auf die Frage, wie die normativen Quellen der Überlieferung in der jeweiligen Gegenwart ihre Geltung entfalten. Bedarf es einer »stabilen«, Kontinuität verbürgenden, institutionalisierten Amtsautorität, die sich auf eine einmalige Einsetzung durch Gott beruft und die ihren Auftrag in genau geregelten Übertragungsverfahren von Generation zu Generation weitergibt? Oder gibt es eine glaubende Unmittelbarkeit zu Gott, der sich in seinem Geist in Christus vergegenwärtigt hat, so dass die Teilhabe an dieser Präsenz normans aller Tradition ist? Die Spannung zwischen diesen beiden Positionen lässt sich auf die bekannte Formeln Geist versus Institution/Amt, Wort versus Tradition bringen, wobei es sich bei diesen Polaritäten nicht um Alternativen, sondern um Normativitätsprävalenzen handelt. Es geht nicht um einen gegenseitigen Ausschluss, sondern um die Frage, welcher der beiden Pole die Vergegenwärtigung des Ursprungsimpulses vorrangig reguliert: Kann durch eine gottgewirkte Befähigung (Geisterfüllung, Erleuchtung usw.) unmittelbar auf ihn zugegriffen werden oder bedarf es der Vermittlung durch autoritative geschichtliche Vergewisserungsinstanzen? Selbst wenn sich die johanneische Gemeinde schon weitgehend vom Synagogenverband gelöst hatte, ist sie doch noch ganz in die Auseinandersetzung mit ihm verstrickt und hält am Anspruch fest, dass das Heil von den Juden

kommt (4,22). Daher handelt es sich hier um eine innerjüdische Religions- bzw. Autoritätskritik, vergleichbar der innerchristlichen Kritik, wie sie die reformatorische Erneuerungsbewegung artikuliert hatte. Eine Botschaft, die Gottunmittelbarkeit zum Inhalt hat, macht religiöse Vermittlungsinstanzen zur Auslegung der Traditionsquellen und zu ihrer Umsetzung in Lebensorientierungen überflüssig und wird daher in der Regel von diesen Instanzen scharf abgelehnt. Der Konflikt ist unausweichlich.

## Wahrheit

Der in Joh 14,6 wie auch sonst im Johannesevangelium vorausgesetzte Begriff von Wahrheit (αλήθεια) meint weder rationale, logische, philosophisch-theoretische, noch praktisch-moralische Wahrheit im Sinne von Feststellungsurteilen bezüglich eines Seienden oder Sollenden. Als solcher geht er über die formale Konstatierung der Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit hinaus. Er bezieht sich auf die Wirklichkeit des Lebens aus Gott, das in der Teilhabe an der in Christus vergegenwärtigten Herrlichkeit Gottes (vgl. 1,14) gründet. Der an Christus Glaubende ist *in* der Wahrheit, d.h. im Machtbereich der göttlichen doxa, er *tut* sie, d.h. entspricht ihr existentiell (3,21) und betet Gott im Geist und in der Wahrheit an (4,23f). Im Unterschied zu Johannes dem Täufer *vermittelt* Jesus diese frei machende (8,32) Wahrheit nicht nur, sondern *repräsentiert* sie (5,33).

Die Bedeutung von αλήθεια ist also weniger vom griechischen Sprachdenken her zu erschliessen und mehr dem Bedeutungsfeld des hebräischen אמת verwandt. Wahr ist, was als gewiss, verlässlich, tragfähig gelten kann und was daher eine feste Vertrauensgrundlage für das Sich-Einlassen auf einen Weg darstellt, das, was von Gott verbürgt, d.h. bewahrheitet ist und was sich bewährt (hat). Der Begriff verweist nicht primär auf die Richtigkeit der Erkenntnis, auch nicht im ontologischen Sinn auf die Entbergung des eigentlichen Seins, sondern auf die Wirklichkeit des wahren, für Gott offenen Lebens. Er verweist auf personale Lebenswahrheit, die zu wahren Leben führt, und ist bedeutungsgleich mit wahren Leben. Auch dort, wo er mit den Bedeutungsmomenten Wahrhaftigkeit, Beständigkeit, Aufrichtigkeit (etwa der Zeugenaussage) verbunden ist, qualifiziert er nicht primär die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis, sondern die zwischen Reden und Tun im Sinne der Glaubwürdigkeit. In besonderer Nähe zur johanneischen Semantik steht תורת אמת, »verlässliche Weisung« in Mal 2,6.

## Leben

»Leben« (ζωή / ψυχή) ist einer der Zentralbegriffe des Johannesevangeliums. Er bezeichnet nicht einfach das natürliche Dasein, sondern die soteriologisch qualifizierte Fülle des Lebens. Der Weg der Thora ist der Weg des Lebens, auf dem Gott alle seine guten Gaben gewährt. In Christus ist er zur Erfüllung gekommen. Der Gottessohn ist die Auferstehung und das Leben (11,25; 14,6), das Brot des Lebens (6,27.35.48.51), er ist gekommen, damit die an ihn Glaubenden Leben in Fülle (10,10) bzw. das ewige Leben (3,15f; 3,36; 5,24–29; 6,40.47) haben. Er spendet lebendiges Wasser (4,10). Wer an ihn glaubt und sein Wort befolgt, ist bereits aus dem Tod ins Leben hinübergegangen (5,24; 8,51f), wer nicht glaubt, bleibt unter dem Zorn Gottes (3,36).

Der hier anklingende Dualismus durchzieht das gesamte Evangelium. Der Wahrheit steht die Lüge (ψεῦδος) als gegengöttliche Macht gegenüber (8,44), dem Leben der Tod (θάνατος) (5,24; 8,51). Der Kosmos (κόσμος) ist von Finsternis durchwaltet und kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen. Allein in Christus (und in dem auf Bitte Christi von Gott gesandten Parakleten) ist sie gegeben (14,15–17). Sie entreisst der Finsternis, befreit von der Sünde und führt in die Gegenwart Gottes. Die Adressaten des Evangeliums werden vor die eschatologische Entscheidung zwischen Gott und dem Kosmos und d.h. zwischen Freiheit und Knechtschaft gestellt. Sie vollziehen diese Entscheidung im Glauben an Christus, der zum Übergang vom einen Machtbereich in den anderen führt und die Teilhabe am ewigen Leben eröffnet. »Aus dem kosmologischen Dualismus der Gnosis ist ein Entscheidungsdualismus geworden«.<sup>10</sup>

## Niemand kommt zum Vater, denn durch mich

Im literarischen Kontext von Joh 14,1–6 beantwortet v.6 die stilisierte Frage des Thomas nach dem Weg zu den himmlischen Wohnungen (μοναί / Bleibestätten, Joh 14,2.5) zunächst positiv (in v.6a), dann negativ (in v.6b). Die Aussage »niemand kommt zum Vater, denn durch mich« steht im Zusammenhang mit der Zusage, Jesus habe bei seinem Abschied angekündigt, in das Haus seines Vaters zu gehen, um seinen Anhängern dort eine Wohnung zu bereiten, danach wieder zurückzukommen, um sie zu sich zu nehmen, damit sie in der eschatologischen Gemeinschaft mit ihm und dem Vater »leben«

könnten (vgl. 12,32). Wie in v.6b, so ist auch in 1,18; 3,2.13; 4,44; 9,4; 10,18; 16,22 das »niemand« als schlechthinnige Unmöglichkeit akzentuiert (vgl. auch 5,22; 8,15 und den an Johannes anklingenden Vers Mt 11,27).

Diese Exklusivaussage in Joh. 14,6b ist jedoch nicht isoliert, sondern im Kontext des historischen Situationshintergrundes, im literarischen Kontext des gesamten Verses und der Abschiedsreden, im theologischen Kontext der johanneischen Christologie und Soteriologie, sowie im Licht einer sprachanalytischen Betrachtung zu deuten. Die Deutung sollte von den folgenden drei (eng zusammenhängenden) Einsichten ausgehen:

*(1) Joh 14,6 ist als Bekenntnis- und Erfahrungssatz der johanneischen Christen zu verstehen, nicht als theologischer Bedingungssatz<sup>11</sup>, nicht als allgemeingültige lehrhafte (dogmatische) Beziehungsbestimmung des Christusglaubens zu anderen »Wegen« in die Gottesgemeinschaft.<sup>12</sup>*

Als Bekenntnis zu der in Christus schon jetzt unmittelbar realisierten geistlichen Gottesgegenwart und zur gewissen Hoffnung auf die bevorstehende Wiederkunft Christi zur Heimführung seiner Anhänger in das Haus Gottes ist Joh 14,6 Ausdruck einer geistlichen Vergewisserung und Bekräftigung einer Zuversicht. Im Unterschied zu allgemeingültigen Sachaussagen sind Bekenntnisse personal-existentielle Zeugnisse, die eng mit spezifischen Erfahrungskontexten und mit der sie verarbeitenden Deutegemeinschaft verbunden sind. Wie in der Sprache der Liebenden oder der Trauernden oder der Verzweifelten sprengen sie nicht selten die für die Konstatierung logischer oder empirischer Sachverhalte geltenden Sprachregelungen, bedienen sich starker Metaphern, poetischer Ausdrucksfiguren, Paradoxien usw., um das Unsagbare zu Sprache zu bringen.

Wo aus dem personalen Bekenntnis, in Christus die unmittelbare Nähe Gottes geistlich erfahren zu haben und alle Hoffnung auf seine Wegbereitung zum Vater zu setzen, das allgemeine Urteil wird, niemand komme zum Vater, der nicht an Christus glaube, hat sich eine Bedeutungsverlagerung vollzogen. Dass es dazu schon in der johanneischen Gemeinde selbst gekommen ist, erscheint im Kontext des oben beschriebenen Selbstbehauptungskampfes durchaus wahrscheinlich. Und doch macht es für die Auslegung einen entscheidenden Unterschied, ob Joh 14,6b zu deuten ist im Sinne eines persönlichen, in der Perspektive der ersten Person formulierten Glaubensbekenntnisses (»in Christus habe *ich* teil an der unmittelbaren Gegenwart Gottes«), das in Form einer Zusage auch auf die zweite Person ausgedehnt

werden kann (»in Christus findest auch *du* den unmittelbaren Weg in die Gemeinschaft Gottes«), oder ob dieser Vers in der Perspektive der dritten Person als konditionales Dekret aufgefasst wird (»dem, der nicht an Christus glaubt, bleiben die Wohnungen Gottes verschlossen«). Der Erfahrungssatz geht demgegenüber von der je eigenen Gewissheit aus, dass es so war und so ist und so sein wird, dass Gottes heilshafte Gegenwart, seine Wegweisung, seine Wahrheit und die Fülle seines Lebens in Christus repräsentiert ist.

Glaubensbekenntnisse wie das der Katharina von Siena, die sagte: »Christus ist die Brücke, die einzige, die von der Erde zum Himmel führt. Und rechts und links ist der Abgrund«<sup>13</sup> sind als solche, als Zeugnisse einer höchstpersönlichen Gewissheit zu deuten, nicht als allgemeingültige theologische Feststellungsurteile. Für den mit ihnen verbundenen Exklusivanspruch bedeutet das einen erheblichen Unterschied. Die freimachende Zusage, ohne das halachische Regelwerk, allein im Glauben an Christus, in der Liebe zu ihm und in der Hoffnung auf ihn in der Gegenwart Gottes zu sein, wird verkehrt zu einer neuen Regel, die den Christusglauben gewissermaßen als Ausschlussbedingung für den Heilszugang vorschreibt und diesen damit de-finiert, d. h. be-grenzt. Im Gegensatz dazu *öffnet* Joh 14.6 den Weg zu Gott, der Vers ist als Verheissung zu verstehen. Den Christusglauben demgegenüber als Zugangsbedingung darzustellen, widerspräche dem Wesen des johanneischen wie auch des paulinischen Glaubensverständnisses.

*(2) Joh 14,6 ist aus dem Erfahrungszusammenhang der bedrängten Gemeinde zu verstehen. Wo diese Bedrängnis durch die rabbinischen Autoritäten nicht mehr besteht, muss mit den antijüdischen Aussagen auch die exklusive Spitze von v.6b zurückgenommen werden.*

Im Kontext der Bedrängung durch den Synagogenverband interpretiert, kommt in diesem Satz durchaus eine abgrenzende und ausgrenzende Intention zum Ausdruck: Nicht der halachische Weg der jüdischen Autoritäten, sondern *nur* der von Jesus Christus zu den Wohnungen Gottes beschrittene Weg, auf dem er zurückkehrt, um die Seinen in das Haus des Vaters zu geleiten, führt zum Ziel der Gottesgemeinschaft.

Die Problematik der Rezeptionsgeschichte von v.6b hat ihren Grund darin, dass der Situationshintergrund nicht in die Deutung mit einbezogen, das Christus-zugeschriebene Wort als Wort des historischen Jesus aufge-

fasst und zur zeitlos gültigen und universal anwendbaren Exklusivbehauptung erhoben wurde. Auf diese Weise konnte es als geistige Waffe im Abwehrkampf gegen Andersgläubige fungieren. Der Satz, der von aller religiösen Gesetzlichkeit freisprechen wollte, verwandelte sich bei solchem Gebrauch in neues religiöses Gesetz – darin liegt seine Tragik. Demgegenüber ist zu fordern, dass die Veränderung des Situationshintergrundes nicht ohne Einfluss auf die Deutung des Verses bleiben darf.

Mit der Einzeichnung dieses Verses in den Situationskontext der johanneischen Gemeinde soll die Aussageintention von Joh 14,6 nicht einer historischen Relativierung, wohl aber einer Relationierung unterzogen werden. Der theologische Konflikt um die Vollmacht Jesu und ihre Legitimation ist nicht erst in der johanneischen Gemeinde entstanden, sondern hat die Jesus-Bewegung von Anfang an begleitet. Er geht auf Jesu Auftreten selbst zurück und artikuliert sich schon in den Antithesen der Bergpredigt. In dem darin betonten »ich aber sage euch« ist die Provokation für das pharisäische Judentum der Synagoge grundgelegt, die in Joh 14,6 zugespitzt zum Ausdruck kommt. Die Verfolgungssituation ist eine Folge dieser Provokation und sie verstärkt sie noch.

*(3) Die Aussage in Joh 14,6 wendet sich an die Anhänger Jesu, nicht an Aussenstehende. Schon von daher verbietet sich ihre Anwendung als Drohungs- oder Verwerfungsurteil über alle, die nicht an Christus glauben.*

Joh 14,6 gilt nicht zuerst den Nicht-Christen, sondern den Christen und ist als Kirchenkritik zu entfalten. Der Vers ist als Zuspruch der Befreiung von klerikaler Reglementierung der Gottesbeziehung zu verstehen. Als solcher kann er kritisch allen Versuchen entgegengehalten werden, hinter die Einsicht des Paulus, der johanneischen Schule und der Reformatoren zurückzufallen, dass der Glaube als existentielle Hinwendung zu Gott nicht eine vom Menschen zu erbringende Leistung, sondern ein unverfügbares Geschenk Gottes und damit Ausdruck seiner Gnade ist (vgl. 6,44). »Der hier betonte Gegensatz bezieht sich nicht auf andere Religionen, sondern auf jeden Ansatz, der das umgeht, was Jesus repräsentiert, nämlich die Betonung des Menschlichen.«<sup>14</sup> Der Glaube stellt keine Zugangsbedingung zur Gottesgemeinschaft dar, sondern ist selbst schon deren Ausdruck und darin »mit dem Haben des Ewigen Lebens selbst identisch. Glaube beschafft also nicht die vorauszusetzende Bedingung für das Gerettetwerden, sondern ist selbst

das Tun des Geretteten, also Folge der Rettung ..., die auf Gottes vorausgehende Liebestat folgende Antwort.«<sup>15</sup>

»Der Zeigefinger solcher Worte richtet sich nicht auf andere, sondern, recht gehört, auf uns selbst.«<sup>16</sup> Joh 14,6 erinnert an die Unbedingtheit der Gnade Gottes, formuliert ein kritisches Prinzip gegen alle religiöse Selbstgerechtigkeit – gerade auch im Umgang mit Menschen anderen Glaubens – und setzt einen radikalen Befreiungsimpuls von allem religiös motivierten Zwang frei, vor allem bei der Verkündigung des Christusweges, auch und gerade gegenüber Juden.

Eine bedenkenswerte Begründung dafür hat Franz Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Ehrenberg gegeben. Im Blick auf Joh 14,6 erkennt er die Bedeutung des Christusweges an, beschränkt sie aber auf die zum Bund hinzuberufenen Nichtjuden. »Ich bleibe also Jude. [...] Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel.«<sup>17</sup>

## Anmerkungen

- 1 Foto: Mary Ann Sullivan, Bluffton University, <http://www.bluffton.edu/~sullivanm/orsanmichele/verrocchio.html>, 12.7.06.
- 2 Siehe dazu: Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium I* (ThKNT 4,1), Stuttgart: Kohlhammer, 2000, 21ff.
- 3 Siehe dazu: Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München: Kaiser, 1992, 134–137.
- 4 Siehe dazu: Mathias Risi, »Die Juden im Johannesevangelium«, in: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (Hg), *ANRW II*, 26,3, Berlin: de Gruyter 1996, 2099–2141; Manfred Diefenbach, *Der Konflikt Jesu mit den »Juden«*. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses (Neutestamentliche Abhandlungen NF 41), Münster: Aschendorff, 2002.
- 5 Das von Rudolf Bultmann entwickelte vierfache Schema zur Deutung der Ego-Formeln lässt eine unterschiedliche Zuweisung von Joh 14,6 zu. Bultmann hatte unterschieden zwischen Präsentationsformeln (Antwort auf die Frage: »Wer bist du?«), Identifikationsformeln (Beantwortung der Frage: »Wer bist du?« durch Identifikation mit einer Person oder Grösse), Qualifikationsformeln (Antwort auf die Frage: »Was bist du?«) und Rekognitionsformeln (Antwort auf die Frage: »Wer ist der Erwartete?«). Joh 14,6 hatte er als Identifikationsfor-

- mel gedeutet (Rudolf Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes* [KEK], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968<sup>9</sup>, 167f). Eduard Lohse fasste den Vers dagegen als »Rekognitionsformel« auf (Eduard Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* [Theologische Wissenschaft 5], Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1979<sup>3</sup>, 130.
- 6 Siehe dazu: Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1980<sup>8</sup>, 373.
  - 7 Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, (HThK IV/VIII) Freiburg u. a.: Herder, 1975, 73.
  - 8 Diesen »Mutter-Tochter-Konflikt« kommentiert Martin Hengel treffend: »Ein Streit in der eigenen Familie, der zum endgültigen Bruch hinführt, ist wohl unter allen Streitigkeiten am schmerzhaftesten« (Martin Hengel, *Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im 4. Evangelium*, ThBeitr. 14, 1983, 214).
  - 9 Ich folge mit dieser Deutung jenen Exegeten, die das Johannesevangelium als eine noch judenchristlich geprägte Schrift verstehen (vor allem: Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde*, 153–156) und leite die Deutung der Wegmetapher aus dem Verständnishintergrund der jüdischen und nicht etwa der gnostischen Tradition ab.
  - 10 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980<sup>8</sup>, 373.
  - 11 Siehe dazu den Kommentar von Friedrich Wilhelm Marquardt zu Apg 4,12: Friedrich Wilhelm Marquardt: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*, Bd. 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 191. Vgl. a. a. O., 340–342 zu Joh 14,6.
  - 12 Dies betonen vor allem indische Kommentatoren sehr nachdrücklich. Siehe etwa: Ravi Ravindra: *The Yoga of the Christ in the Gospel according to John*, Longmead u. a.: Element Books, 1990; Jey J. Kanagaraj, *The Gospel of John. A Commentary. With Elements of Comparison to Indian Religious Thoughts and Cultural Practices*, Secunderabad 2005, 464–466.
  - 13 Jörg Zink, *Wie wir beten können*, Stuttgart: Kreuz, 1991, 199 (ohne Quellenangabe).
  - 14 Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, Oxford u. a. 1993, 462, zit. nach K. Wengst, *Das Johannesevangelium* I, 120.
  - 15 Heinrich Gollwitzer, »Ausser Christus kein Heil? (Johannes 14,6)«, in: Willehard Paul Eckert, Nathan Peter Levinson, Martin Stöhr (Hg), *Antijudaismus im NT?* (Abhandlungen zum jüdisch-christlichen Dialog 2), München: Kaiser, 1967, 188.
  - 16 a. a. O.
  - 17 Brief vom 1.11.1913, zitiert nach: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I: Briefe und Tagebücher*, Den Haag: Nijhoff 1979, Bd. 1, 132–135.