Die Prüfungsstunde des Sendungsgehorsams Jesu.

Joh. 12, 20–43 (50).

Von Rudolf Hermann, Greifswald.[1]

Gerade das Johannes-Evangelium ruft zu lebhaftem Nachdenken über den Gehorsam Jesu, insbesondere seinen Gehorsam als des Gesandten Gottes, auf. Denn einmal stehen bei keinem Evangelium die erhabenen Prädikate, die der Person Jesu eignen, so im Vordergrund wie hier, sodann stellt auch kein Evangelium die Bedeutung des Gehorsams gerade dieser, in der Geschichte stehenden und über die Geschichte hinausragenden, Erscheinung so in den Mittelpunkt, wie eben das Johannes-Evangelium. Gehen wir nun den Aussagen des Evangeliums über Jesu Gehorsam nach, so fällt sehr bald der Blick auf die Stelle Joh. 12, 20–38, also auf die Griechenfrage mit der sich anschließenden Prüfungsstunde Jesu. Wenn die Jesu durch einige seiner Jünger nahegebrachte Bitte der „Hellenen", ihn einmal sehen und sprechen zu dürfen, die richtige Einleitung zu der V. 23 anhebenden schwierigen Rede ist, so tritt damit diese ganze Rede von vornherein unter den Gedanken *des Gehorsams*. Daß von den Hellenen weiterhin gar nicht die Rede ist, ist bekannt. Trotzdem faßt man meist die Anfangsworte der „Antwort" Jesu auf die Botenfrage des Andreas und Philippus: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verklärt werde: Wahrlich, ich sage euch, das Samenkorn muß sterben ...," als eine Art Jubelruf über die Wendung seines Werkes zum Universalismus auf, wozu dann das eben jetzt sich vollziehende Gericht über den Satan stimmen müßte. Indes, Jesu gänzliches Übersehen der Hellenen und ihrer Bitte ist doch so auffällig, daß diese Erklärung nur dann in Betracht kommt, wenn keine befriedigendere möglich ist. Dasselbe gilt für den etwaigen Versuch, in V. 20–22 |743| bloß ein verschollenes Einleitungsstück zu einer anderen Rede oder Szene zu sehen.

Aber das ganze Stück läßt sich vom Gedanken des *Sendungsgehorsams* aus sehr wohl verstehen. Ein Eingehen auf die Hellenen wäre für Jesus eine Art Abschweifung gewesen,[2] eine Arbeit,

[1] ZsyTh 7 (1929/30), 742–771. – [Durch H.J. Iwand erfuhr Hermann die Reaktion Julius Schniewinds auf die vorliegende Arbeit: „Ich wollte, ich hätte das geschrieben." (Iwand an Hermann 19.4.1930, NW 6, 210.) Noch nach 25 Jahren hat Iwand diese Auslegung im Gedächtnis; er schreibt am 2.1.1955 an Hermann, nach einer vergeblichen Bitte um Mitarbeit bei den Göttinger Predigt-Meditationen: „Ich hatte Sie einfach darum gebeten, weil ich bis heute bestimmte Bibelauslegungen von Ihnen, ich denke besonders an Joh. 12, so wichtig und eindrucksvoll finde, daß ich sehr dankbar gewesen wäre, wenn Sie uns hin und wieder eine solche biblische Betrachtung zur Verfügung gestellt hätten."]

[2] In verwandter Weise übergeht Jesus gleich wieder in V. 35 eine ihm vorgelegte Frage. Vergl. übrigens A. Schlatter, Die Lehre der Apostel, ²1922, S. 160

die zwar auch zum Gesamtwerk seines Lebens gehört (vgl. 10, 16), die aber nicht in „dieser Stunde“ (12, 27 b) zu geschehen hat. Denn jetzt ist die „Stunde“ (23) der Verklärung des Menschensohnes, und diese Verklärung ist das Fruchtbringen des Samenkorns durch sein Sterben (12, 24). Dann hätten wir hier Sendungsgehorsam, der den schweren, aber notwendigen Weg, der vorgezeichnet ist, geht – zugleich *Einsichtsgehorsam*, der die Zusammenhänge des Werkes im Auge hat und sich den Blick durch Augenblickserfolge nicht trüben läßt, sondern das Fruchtbringende, den πολὺς καρπός, und damit das geschichtlich Wirksame (im Fernblick natürlich auch die Hellenen) im Auge hat – zugleich Opfergehorsam, der sich hingibt, weil die Frucht nur aus der Selbsthingabe erwachsen kann, einer Selbsthingabe, die den eigenen Untergang nicht bloß nicht scheut, sondern ihn auch positiv will, – – endlich der *Gehorsam der „Stunde“*, der den Zeitpunkt erkennt und das, was zu seiner Zeit geschehen muß, sich nicht durch anderes verwirren läßt, was auch, aber zu anderer Zeit, geschehen muß. Man kann zusammenfassend nur von dem *Gehorsam geschichtlicher Sendungszeit* sprechen.

Handelte es sich um einen Siegesruf auf Veranlassung jener Bitte einiger Hellenen, so erscheint die folgende Auszeichnung dieser Stunde und der weltumwälzende Sturz des Satans fast als zu wuchtig gegenüber dem bescheidenen Anlaß. Daß ihn Ἕλληνές τινες, also einige „gewohnheitsmäßig zum Fest nach Jerusalem“ kommende Proselyten (vgl. Lietzmann-Bauer z. St.) |744| sehen wollten, bedeutet noch nicht, daß sich die Heidenwelt ihm zukehrt, wie dies ja auch zu den sonstigen auf die *Zukunft* und in die *Ferne* weisenden Worten Jesu hierüber in 10, 16 und 17, 20 ff. kaum recht passen würde. Dagegen bildet die *Übergehung* der Hellenen und die Fortsetzung des mit dem Einzug in Jerusalem (12, 12–19) begonnenen entscheidenden Endabschnitts seines Wirkens als Schlußgliedes seines Werkes einen verständlichen Zusammenhang.

Es kommt jetzt in der Tat auf andere Dinge an als auf eine immerhin außergewöhnliche Erweiterung des Jünger- oder Anhängerkreises. V. 19 sprach von der feindlichen Stimmung der Pharisäer. Wenn freilich im Moment die Pharisäer die Gunst des beim Einzug jubelnden Volkes noch nicht außer acht lassen können (ebd.), so redet Jesus doch sogleich statt von einem Erfolg des Einzugs von der Nachfolge, vom Hassen des eigenen Lebens, wo es sich um das ewige Leben handelt, und von dem Geehrtwerden durch den Vater, wenn der Knecht bei seinem Herrn bleibt (V. 24–26). (Was hat das alles mit den Hellenen zu tun?)

Nun die Worte (V. 27 ff.) über die *Prüfungsstunde für den Sendungsgehorsam*. Freilich erscheint die Hervorhebung einer ὥρα αὕτη auf den ersten Blick etwas unvermittelt. Welches Ereignis bringt denn diese Stunde und ihre so einzigartige Schwere zuwege? – Denn die „Todesstunde“, auf die gern verwiesen wird, ist doch noch *nicht* da! – Die Antwort legt sich durch den Vergleich von V. 19, 29, 34, 37 f. nahe. In V. 19 läuft noch „alle Welt

---

Anm.: „Durch 12, 20–24 wird nur gezeigt, daß die Erinnerung an die Griechen Jesus nicht vom Kreuz zurückgehalten hat, und dieselbe Regel wird ausdrücklich auch für die Jünger geltend gemacht.“

hinter ihm her“, aber die Pharisäer stehen bereits zum Sprunge bereit. V. 29 verrät uns, dass Jesus immer noch vom Volkshaufen umgeben ist, also auch bei der Botenbitte des Andreas und Philippus inmitten des vom Einzug erregten Volkes gestanden haben muß. Das Volk hört die vom Himmel antwortende Stimme – aber schon halten die einen sie bloß für einen Donner (ἔλεγεν βροντὴν γεγονέναι), während die anderen an die Stimme eines Engels denken. In V. 34 zeigt sich der Volkshaufe bereits sehr kritisch und stellt ungeduldige Fragen an Jesus über seine rätselhaften Selbst|745|aussagen, und Jesu Antwort ist alles andere als eine Volksberuhigung. In V. 37 muß sich Jesus dem Volke bereits entziehen und sich vor ihm „verbergen“, und der Evangelist fügt unter Hinweis auf Jesaja 53 und die Verstockungsweissagung desselben Propheten hinzu, daß sie trotz aller von Jesu getanen Zeichen nicht an ihn glaubten.

Dann wird das Schwere jener Stunde in dem *Eintreten des Umschwungs der Volksstimmung* liegen. Das Volk, die einzige Schutzwehr gegen die Anschläge auf Jesus, verläßt ihn endgültig, nachdem der Einzug in Jerusalem es enttäuscht hat. Nun muß der Stein ins Rollen kommen. Die Ereignisse, die zum Ende führen, müssen ihren Lauf beginnen. Dadurch erst erhält die zunächst befremdende Antwort an Andreas und Philippus (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) ihren eigentlichen Sinn, nicht durch den Universalismus. Der Evangelist kennt natürlich nicht den geringsten Zweifel daran, daß Jesus diesen Ausgang vorausgewußt hat. Wenn also Jesus in 12, 14 den Esel besteigt, um den Einzug in Jerusalem auszuzeichnen und einzuleiten, so kennt er natürlich dessen messianische Stimmungsbedeutung (Sach. 9, 9) und hat also, als der seine Umgebung und dies Ereignis weit Überschauende, selbst den Stein ins Rollen bringen wollen. Wie alle Evangelien den Einzug in Jerusalem als Einleitung zu seinem Sterben schildern, so muß Jesus ihn auch nach Johannes gemeint haben. Wenn ihm der nun einsetzende Umschwung der Volksstimmung, die Wendung des Triumphs zur Katastrophe, dennoch zur offenbar *schwersten Stunde seines Lebens* wird, so läßt sich der darin liegende Gehorsam kaum besser als mit den klassischen Worten Anselms ausdrücken: Quod per scientiam non ignorabat, experiendo didicit.[3]

Der an Psalmworte angelehnte Ausdruck νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται in V. 27 erinnert an die Gethsemaneszene Matth. 26, 38 (in der Ps. 42, 6 ebenfalls, freilich ohne das ἵνα τί συνταράσσεις με; vorkommt), während in Joh. 18 über Gethsemane ohne besondere Hervorhebung des inneren Kampfes Jesu berichtet wird. Das τετάρακται deutet nach Ps. 42, 6 und Ps. 6,4 jedenfalls auf |746| mehr als auf Kummer und Trauer, nämlich auf *Schrecken* und *sehr starke Beunruhigung* (להבה in Ps. 6 und המה in Ps. 42). Darf man von einer „Versuchung Jesu“ – etwa durch den Satan – reden? Der *Ausdruck* „Versuchung“ wenigs-

[3] [Anselm, Cur Deus homo I 9 zu Hebr.5, 8. – Vielleicht denkt Iwand an diese Stelle des Aufsatzes, wenn er an Hermann nach der Lektüre schreibt: „Ich fand darin eine gewisse Fortführung christologischer Gedanken, wie sie mir zunächst aus Ihrem Anselm-Aufsatz aufgingen. Daß das „innere Leben Jesu“ das Weltgeschehen ist und dieses wiederum von diesem Leben getragen wird – das ist wohl der Hintergrund auch des Lutherischen pro me. (NW 6, 210)]

tens ist synoptisch (Matth. 4, 1 – Mark. 1,13, Luk. 4, 2), aber nicht johanneisch. Das τί εἴπω; πάτερ σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης in V. 27 legt den Gedanken der Versuchung nahe, wiewohl es nichts von Zwiespalt verrät, denn Jesu Ausruf ist ein Gebet. Da aber nicht wie in Gethsemane von einem Kelch, den er trinken, sondern von einer „Stunde" die Rede ist, die er durchmachen muß, so wird es sich nicht oder noch nicht um eine äußere Katastrophe handeln, sondern um die innere Stellungnahme Jesu zu den sich vor seinen Augen ergebenden geschichtlichen Verhältnissen. Das σῶσόν με kann nur meinen, daß der Vater ihm über diese Stunde hinüberhelfen, ihm also die *Gesandtentreue, den Gesandtengehorsam, in dem entscheidenden Stadium seines Werkes erhalten möge.*

Was aber kann eine solche Bitte bei Jesus überhaupt notwendig machen? Daß Jesus angesichts des Schwindens seiner Popularität erst recht den Blick für die nüchterne Wirklichkeit des ihm bevorstehenden Endes bekommen hätte, ist kein für das Johannesevangelium passender Gedanke. Als ob das per scientiam non ignorare mit einem leichten Beieinanderwohnen der Gedanken gleichbedeutend wäre! Deshalb ist auch, trotz des am Schluß berichteten: ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν (V. 36) an eine etwa aufsteigende Furcht vor dem unaufschiebbar jetzt herankommenden Tode[4] nicht zu denken.

Die ganze Szene mit ihrem kosmischen Ausblick geht in die allgemeinmenschliche Psychologie der Todesfurcht, auch des Schreckens beim Sturz von der Höhe in die Tiefe, gar nicht ein.

[4] „... wie im Gefolge eines Todesschauers ..." Holtzmann-Bauer zu V. 27.

Das wäre nur eingetragene Psychologie. Wollen wir aus dem hier Berichteten und aus den eigenen hier gesprochenen |747| Worten Jesu eine Antwort auf unsere Frage suchen, so müssen wir in dem nun Folgenden den Schlüssel zum Verständnis des Vorigen suchen. Nur die *Überwindung* des νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται kann uns den Grund dafür enthüllen, daß diese Erschütterung selbst eintrat.

Die ὥρα αὕτη ist zugleich das νῦν der κρίσις τοῦ κόσμου τούτου, weil es das νῦν ist, in dem der ἄρχων dieses κόσμος ausgestoßen wird (V. 31). Das διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην (V. 27) aber – gehen nun diese Worte auf die Verklärung des göttlichen Namens oder auf Jesu Beten darum – kann allein die einzigartige Schwere dieser Stunde für Jesus verständlich machen. Jesus tritt in die den Sieg seines Werkes entscheidende Stunde ein. Der ganze Bericht des Evangelisten zielt darauf ab, daß *Jesu gehorsames Durchhalten den Untergang des „Fürsten dieser Welt" entscheidet*. Zwar feiert dieser in der Tötung Jesu noch einen äußeren Triumph, aber als er zu diesem Zweck kommt, „hat er an Jesus nichts" (vgl 14, 30: οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν). Jesus hat in 14, 30 den Kampf bereits hinter sich,[5] den er hier besteht. Der endgültige Vollzug des Gerichts über den Satan (vgl.

[5] Die gewöhnliche Deutung (Zahn, Bauer) daß der Satan an Christus nichts gleichsam Verwandtes finde, woran er anknüpfen könne, hat doch eigentlich nichts für sich außer einer offenbar „verdeutlichenden", eben deshalb aber gerade auch von Zahn verworfene L[es]a[rt] : οὐδὲν τῶν αὐτοῦ εὑρίσκει ! Der Zusammenhang von Kap. 14 spricht kaum für diese Deutung.

16, 8–10) wird freilich erst durch den Hingang Jesu zum Vater besiegelt, denn der kommende Paraklet wird zugleich mit dem Zeugnis, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται auch Zeugnis περὶ δικαιωσύνης ablegen, nämlich ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με. Aber das ist dann schon ein ἐλέγχειν τὸν κόσμον nach längst gefallener Entscheidung. Für Jesus dagegen ist der Einzug in Jerusalem, bezw. sein Verlassensein unmittelbar danach, die Stunde und das νῦν. *Das unbeirrte und freiwillige Verfolgen des* |748| *Leidensweges, der hier verwirklicht wird, ist bereits der Sieg über den Satan*.

Damit tritt die Verknotung zwischen Jesu Sendung ins Fleisch sowie seinem geschichtlichen Werk auf der einen Seite und zwischen einem überweltlichen, aber gerade den κόσμος betreffenden Kampf des Satans gegen Gott auf der anderen Seite ans Licht. Jesus führt hier selbst seine Sendung ins Fleisch geschichtlich dem ihr gesetzten Abschluß entgegen. Dann muß hier der Sinn dieses seines geschichtlichen Werkes und damit der Sendung ins Fleisch mit einer inneren Notwendigkeit ans Licht kommen, die sich vielleicht durch das Bild des *Entgegenreifens* kennzeichnen läßt. Die seinem geschichtlichen Wirken gesetzte Zeitspanne, welche schon mehrfach ihre eigenen „Stunden" gehabt, bezw. „noch nicht" gehabt hat (vgl. 2, 4; 7, 30; 8, 20 – 4, 28; 5, 25 – vgl. auch 11, 9; 1, 40; 4, 6), auch noch haben wird (16, 2; 25, 32[6]; 13, 1, vgl. auch 19, 14), findet durch ihn selbst ihr Ziel in einem νῦν. *Daß Jesus dieses νῦν herbeiführt, darin besteht sein Gehorsam, darin aber auch seine Erschütterung*. Er gibt sein Werk in die Hand des Vaters zurück, πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα (27). Deswegen ist er in diese Stunde gekommen. Und er tut es gerade, *indem er den zeitlich-geschichtlichen Charakter seines Werkes besiegelt, nämlich eine ganz bestimmte Ereignisfolge nunmehr unaufhaltsam heraufziehen läßt*. „Jetzt" ist jede Art von κατέχον dahin. Gottes Gericht über den Satan hat jetzt freie Bahn. Schon wird der Satan ausgestoßen, und das Gericht über die Welt hebt an. Das Zutagetreten dieser Verschlingung zwischen Jesu Leben und zwischen Vorgängen, die nicht derselben „Zeit" angehören, in der sein Leben verläuft, ist das, was dieser „Stunde" ihre Bedeutung gibt. Nichts anderes kann „seine Seele erschüttern".

Freilich, er allein sieht *das Übergehen der, wenn ich so sagen darf, Geschichtsreife seines Lebens in das* |749| *Jetzt Gottes*. Die Stimme vom Himmel fassen andere, aus dem ὄχλος, als Donner auf; und auf diejenigen, die in ihr flüchtig eine Engelsstimme ahnen – Worte vernehmen sie nicht – macht sie doch keinen dauernden Eindruck. Ob wir uns die Jünger, oder einige von ihnen, in das Verständnis der Stimme mit hineingezogen denken sollen, ist nicht angedeutet. Jesu Gehorsam läßt ihn sein Werk abschließen und läßt ihn sein abgeschlossenes Werk als „Stunde" und als „Jetzt" erkennen.

Dieses „Jetzt" aber ist Moment in einer Zeit, von der, auch abgesehen von den ὥραι (s.o.), der Evangelist bereits gesprochen hat und noch sprechen wird. Zu ihr gehört z.B. die ἀρχή, in der der Logos bereits war (1, 1), irgendwie auch, vielleicht sogar

[6] Das Semikolon vor 25 ist ein Druckfehler – es muß heißen: 16, 2.25.32. – Auch die Angabe in der vorigen Zeile muß wohl statt 5,25 eher 5,23 heißen und statt 1, 40 1, 39.

ganz, das εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον (1,12); der Aorist ἐγεννήθησαν, der von der Geburt seiner ἴδιοι aus Gott ausgesagt wird; das ὀπίσω μου ἐρχόμενος, was der Täufer im Hinblick auf Jesus sagt und was er durch das ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν ergänzt, 1, 15; das ἐγένετο διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, was der Evangelist von der χάρις und der ἀλήθεια (1,17) prädiziert, – aber die Untersuchung des Prologs daraufhin wäre eine Aufgabe für sich. – Ebendahin gehört das πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί (8, 58), gehört auch der bekannte Hinweis Jesu auf das, was er beim Vater gesehen hat, nicht minder, daß er πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι beim Vater eine Herrlichkeit innehatte, die er jetzt wieder erhalten soll (17, 5), das Herabgestiegensein vom Himmel (3, 13) ... Auch das kann alles hier bloß angedeutet werden. Wir bleiben bei unserer Stelle stehen und gehen vom Gehorsam Jesu aus.

Indem Jesus seinen vollkommenen Lebensgehorsam zum Abschluß bringt, eröffnet sich ein Geschehen anderer Zeitordnung, welches dennoch dieselbe „Welt“ betrifft, in der Jesu Leben sein Ziel erreicht. Jesu Lebensgehorsam hat eben die Welt, in der er geschieht, zu seinem Felde. Sein Handeln unter bestimmt begrenzten Verhältnissen – wir suchten sie oben für unsere Geschichte zu kennzeichnen – hat doch von vornherein ein Absehen auf einen Zusammenhang, in dem die αὐλή (10, 16) des jüdischen Volkes nur ein Glied ist. Er bekommt seine Bezeichnung durch |750| den Ausdruck ὁ κόσμος. Auf die Frage der Näherbestimmung dieses Kosmos kommen wir bald zu sprechen. Zunächst genügt es, zu wissen, daß er nicht das ist, was wir das All nennen würden. Denn Jesus kommt vom Himmel in ihn hinein und verläßt ihn wieder. Aber der Kosmos muß ein Zusammenhang sein, der seine Glieder so miteinander verflicht, daß zu ihrer Selbständigkeit jedenfalls nicht die Fähigkeit gehört, sich aus ihm zu lösen. Selbst die Christen könnte allein Gott „aus der Welt wegnehmen“, und allein Gott kann sie, solange er sie nicht wegnehmen will, „vor dem Bösen bewahren“ (Joh. 17, 15). Jesus aber ist gekommen, um in diese Welt einen anderen Zusammenhang der Gemeinschaft hineinzubilden, der auf den alten wie ein Keil wirkt und ihn auseinandertreibt. Jesus bittet in Joh. 17, 14 für seine Jünger, „die nicht von der Welt sind“, wie auch er es nicht ist, die aber doch „in der Welt sind“, wie auch er in der Welt – nunmehr gewesen – ist (17, 11). Er bittet aber nicht allein für sie, sondern auch für die, welche durch ihr Wort für ihn gewonnen werden, ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν ... 17, 21 vgl V. 23: ἵνα [ὦσιν] τετελειωμένοι εἰς ἕν. Und nun soll einerseits der Kosmos hieran glauben lernen, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (ebd. V. 21 u. 23), andrerseits bittet Jesus für den κόσμος gerade nicht (17, 9), spricht von dem Haß der Welt gegen seine Jünger (14), von der Mißkennung des πατὴρ δίκαιος durch die Welt (V. 25) und sieht an unserer Hauptstelle sich eben „jetzt“ das Gericht über den Kosmos vollziehen (12, 31). So tritt die Welt, die Gott geliebt hat (3, 25) und die an jenem τετελειωμένοι εἰς ἕν auch weiterhin noch das Glauben (πιστεύειν) an den Sohn lernen soll, – und die Welt, die nach 1. Joh 5, 19 ganz im argen liegt, auseinander.

Demnach ist das Ziel, dem das Leben Jesu mit innerer Notwendigkeit entgegenreift, nichts Geringeres als das Auseinander-

reißen eines Zusammenhangs der Menschen untereinander, von dem Jesu Leben selbst als *geschichtlich erfüllte Zeitspanne* umfaßt gewesen ist. |751|

Würden wir freilich nach der Einheit dieses Zusammenhangs, der zerrissen werden soll, fragen, so dürfte es schwer sein, eine solche herauszufinden. Zwar weiß Jesus von seinem eigenen Vor-der-Welt-bei-Gott-Gewesensein (Joh. 17, 5. 24), und der Evangelist spricht von dem Gewordensein der Welt durch den Logos (Joh. 1, 10). Dazu kommen die zahlreichen Stellen von Jesu Gesandtsein in die Welt. Man könnte also eine Einheit der Welt darin finden, daß sie etwas ist im Unterschiede von Gottes und des Logos ewigem Sein. Sie bekäme dadurch den Charakter der *Vergänglichkeit und Endlichkeit*, wie ja auch der in die Welt gesandte Sohn nicht in der Welt bleibt, sondern zum Vater zurückkehrt. Die Welt ist ins Dasein gerufen und wird wieder vergehen.

Über dies Vergehen läßt sich auch noch eine weitere Aussage gewinnen. Die Welt geht nämlich dem Gericht entgegen, weil sie unter der Sünde steht. Um die Sünde der Welt wegzutragen, ist das Lamm Gottes gekommen (Joh. 1, 29); das Gericht der Welt findet eben „jetzt" (Joh 12, 31) statt; bei Jesu Hingang zum Vater ist der Satan gerichtet (16, 11). der ἄρχων, unter dem überhaupt die Welt steht (14, 30). *Die Vergänglichkeit der Welt hat also eine bestimmte Richtung auf ein Ereignis,* das ihrem weiteren Dasein das *Siegel* eines *gewissen Erledigtseins* aufdrückt. Denn auch nach Jesu Hingang besteht ja diese Welt weiter, aber Jesus bittet im hohenpriesterlichen Gebet ausdrücklich nicht mehr für sie (17, 9). In diesem Sinne heißt dann die Welt gelegentlich – nicht durchgehend – auch wohl der κόσμος οὗτος (z.B. 12, 25; 18, 36 u.ö.). Aber auch für die Welt, deren Licht sich Jesus nennt, die Gott geliebt hat, die glauben lernen soll, ist das Stehen unter einem Ereignis bedeutsam, natürlich unter demselben Ereignis, nämlich Jesu durchgeführtem Lebensgehorsam auf Erden.

Es kann uns nicht verwundern, wenn wir hiermit von dem Begriff κόσμος auf das gehorsame Lebenswerk Christi zurückgeworfen werden, während wir gerade vom Begriff κόσμος aus Aufklärung über jenes erwarteten. Der Kosmos in seiner Wirklichkeit erschließt sich ja erst dem *religiösen* Verständnis. |752|

Im Mittelpunkt der – wir dürfen wohl sagen – nun erst im Vollsinn erfaßten Wirklichkeit steht für den Evangelisten aber das Leben Jesu Christi. Wenn also der Begriff des Kosmos Licht auf das Verständnis dieses Lebens werfen soll, dann kann er das nur so, daß er sich gleichzeitig selbst im Hinblick auf das Verständnis dieses Lebens klärt. Es handelt sich also um ein Wechselverhältnis beider. Was die Welt ist, werden wir nicht ohne die Richtung verstehen, die sie durch die Tatsache des Lebens Jesu erhält, und den Sinn dieses Lebens nicht ohne das Sein und Geschehen, das jener Richtung wartet.

Wir werden also die Aussagen des Johannesevangeliums über den Kosmos nicht voll erfassen, wenn wir ihn nicht *von vornherein als die Welt verstehen, in die Jesus gesandt werden sollte*. Das Gericht war nicht der eigentliche Sinn seiner Sendung, sondern ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ (Joh. 3, 13). Das Gericht ist, wie bekannt, die Konsequenz, die infolge der Ablehnung Jesu von selbst eintritt (vgl. 12, 47). Durch sein Kommen ist er das Licht,

das die in Finsternis (geratene?) Welt erleuchtet (3, 19). Als der σωτὴρ τοῦ κόσμου wird Jesus von den Samaritanern anerkannt, und der Evangelist hat keine Einwendung dagegen (4, 42), wie ja auch die Juden nicht unrecht daran tun, nach Deut[eronomium] 18 „den Propheten, der in die Welt kommen soll", zu erwarten (6, 14). Jesus selbst aber bestätigt solche Würdigung des Kosmos, wenn er sich nicht nur dessen φῶς (8, 12; 9, 5), sondern auch das „Brot Gottes" nennt, das da „vom Himmel herabkommt und *der Welt* Leben gibt" (6, 33), bezw. wenn er sein Fleisch geben will ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (6, 51), und er nimmt das Bekenntnis der Martha an, daß er „der Christus, der Sohn Gottes" ist, ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (11, 27). *Die Welt ist eben die Wirklichkeit, sofern sie unter der Verheißung seinesKommens steht, – dies freilich wohl nur deshalb, weil die Finsternis in sie (eingedrungen?) ist*; und diese Finsternis, wie sie auch in der „kurzen Zeit", in der das Volk das Licht bei sich wohnen hat (12, 35), nicht unwirksam ist, wird auch wieder ihre Fangarme ausstrecken (σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ), wenn das Licht aufgehört haben wird zu scheinen (ebd.). |753|

Es kann uns deshalb auch nicht überraschen, wenn etwa von Kap. 13 ab die positiven Aussagen über die Welt zurück- und die negativen mehr in den Vordergrund treten. Der μικρὸς χρόνος (12, 35) ist um; „seine (Jesu) Stunde, aus *dieser* Welt herauszugehen zum Vater, ist gekommen"!; „die Seinen, die in der Welt sind und die er bis ans Ende liebt" (13, 1), bleiben zurück. Die Abschiedsreden sind voll von dem Gegensatz der Welt gegen ihn und die Seinen. Dennoch werden auch diese seine Jünger „in die Welt gesandt" (17, 18), damit es πιστεύοντες διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ gebe; ja, wie bereits mehrfach zitiert, „die Welt soll (durch sie) zum Glauben daran kommen" und „erkennen", ὅτι σύ με ἀπέστειλας (17, 21 u. 23); und wenn Jesus vor Pilatus bezeugt, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist, so ist er dennoch dazu geboren und *in die Welt* gekommen (also auch jetzt noch dazu da), daß er für die Wahrheit zeugen soll. Es bleibt dabei, daß „jeder" (πᾶς), der aus der Wahrheit ist, seine Stimme hört (18, 36 f.).

Was mit der vergänglichen Größe Welt eigentlich geschehen ist, wie die Finsternis über sie kam, sagt das Johannesevangelium nirgends genauer. Das in 8, 44 angedeutete Nichtbestandenseins des Satans in der Wahrheit, die Erwähnung seiner ἐπιθυμίαι, seines Lügens und seines haßerfüllten Mordens deuten nur auf den menschlichen Sündenfall, auf die Verführung dazu und die damit überkommene Strafe der Sterblichkeit, vielleicht noch auf den Brudermord. Über die Geschichten aus der Genesis kommen wir in irgendwie greifbarer Weise nicht hinaus, nur daß eben der Satan in sie eingeführt ist, und daß der Satan über eine offenbar vergängliche Größe die Herrschaft angetreten hat. Daß diese Herrschaft des Satans aber ein Schicksal bedeutet, dem das Geschehen und mit ihm der Satan als einem Gerichte entgegengeht, zeigt an, daß „die Welt" der Hand Gottes nicht entglitten ist. *Nachdem sie in die Gewalt eines ἄρχων geriet, ist sie eine auf die Erscheinung Jesu zulaufende Geschichte*, aus der eine zuerst kleine, aber schon im Vorausblick sich unbestimmt erweiternde, Gemeinschaft zu einer Einheit mit dem Sohn und dem Vater sich erhebt, |754| *während der übriggebliebene Rest eine im Haß gegen jene sich verzehrende, in der*

Finsternis ihres Gerichtes lebende, aber erledigte, untergehene „Welt" ist. („In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden," 16, 33.)

Mit dem Worte Jesu: „Ich bin vom Vater ausgegangen und komme in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" (16, 28), *ist eigentlich alles gesagt, was über die „Welt" zu sagen ist. Darin liegt aber, daß eine Zeitspanne* (die zwischen dem Kommen und dem wiederum Verlassen liegt), *also ein bestimmtes Leben, das zwischen Geburt und Tod seinen Verlauf hat, mitsamt den Geschehnisverläufen, also der „Welt", in der es sichtbar und greifbar steht, verstanden werden soll von Ereignissen aus, die zwar auch in zeitlicher Folge stehen* (– Schöpfung, Fall des Satans, Ausgang des Sohnes vom Vater, Sendung des Geistes –), aber doch in anderem Sinne Ereignisse sind als etwa der Einzug in Jerusalem und das Schwanken der Volksgunst. Ereignisse sind sie freilich wohl nur, sofern auch „die Welt" dabei in Mitleidenschaft gezogen ist.

All die genannten ἐπουράνια, um mit Joh. 3, 12 zu reden, sind auf ἐπίγεια bezogen,[7] selbst der in Andeutungen oder blassen religionsgeschichtlichen Reminiszenzen verschwimmende Fall des Satans ist noch wirksam in dem tödlichen Haß der Juden gegen die Wahrheit die Jesus bringt. Jesu Ausgang vom Vater steht, wenn auch wohl nicht urbildlich, so doch Zugehörigkeit stiftend und Zusammengehörigkeit gewährend,[8] in Beziehung zu der |755| Geburt der τέκνα θεοῦ aus Gott, und Jesu Hingang zum Vater findet in dem Wirksamwerden des Geistes auf Erden bei den Seinen seine Folge. Daß sich ferner das Gericht über den Satan bereits hier auf Erden in der Scheidung der Geister durchsetzt, ist bekannt. Die Sendung des Sohnes in die Welt und die Sendung der Jünger in die Welt gehören irgendwie zusammen; und da durch den Logos die Welt überhaupt wurde, soll durch die Predigt der Jünger die Welt weiter zu einer glaubenden oder verlorenen werden.

Die Beziehungen jener himmlischen Ereignisse zur Welt sind offenbar recht mannigfaltig. Ihre Linien scheinen fast durcheinanderzulaufen. Dennoch ist ein Doppeltes deutlich zu erkennen. Einmal hängt mit jenen himmlischen Ereignissen immer irgendwie das innere Werden des einzelnen Menschen zusammen, sodann gestaltet sich unter ihrem Zuge immer irgendwie die Welt als ein Ganzes.

Wir brauchen das jetzt nur noch kurz zu belegen. Um mit dem Zweiten anzufangen, so ist das erste ἐπουράνιον, von dem wir hören, die ἀρχή, in der der Logos bereits war, bei Gott war und selbst Gott war. Diesem Immerschongewesensein des Logos „entspricht" natürlich kein ἐπίγειον. Der Evangelist ist also

[7] Vgl. H.J. Holtzmann, Neutestl. Theologie ²1911. II, 417. – Ob diese Beziehung freilich in platonischem Sinne zu verstehen ist? Vgl. dagegen u.E. sehr richtig A. Schlatter, Die Theologie der Apostel, ²1922, S. 161.

[8] Vgl. Schlatter, a.a. S. 210. „Damit ihre (der *griechischen* Gemeinden in Asien, an die das Evangelium gerichtet ist) Religion einen festen Grund habe, brauchen sie die Gewißheit, daß Jesus die volle Gemeinschaft mit Gott hat und allen gewährt. Deshalb macht Johannes Jesu Sohnschaft Gottes zum Hauptwort des Evangeliums. Dadurch hört der Grieche, wie sich Gott als Vater an ihm erweist und ihm die Kindschaft Gottes gibt."

nicht der Meinung, als könne Gott nicht ohne die Welt sein. Von „Entsprechungen“ darf man überhaupt nicht reden. Dennoch ist, wie ἀρηή und ἦν zeitliche Bestimmungen sind, das ewige Sein Gottes und des Logos nicht ziel- und richtungslos, sondern ist *Vorzeit für eine kommende Welt*, wie ja die Worte auch von der bestehenden Welt aus gesprochen sind. – Daher ist dann auch sogleich von der Schöpfung die Rede, die somit nicht ohne Anfang, aber nicht als „der“ Anfang zu denken ist. – Über die hier auftauchenden Zeitprobleme läßt sich, wenigstens an dieser Stelle, noch nichts weiter sagen. Nur das eine ist deutlich, daß derselbe Logos, der bald genug in die Zeit hineingestellt werden wird, den man also aus der Zeit *kennt*, |756| nach bekannter Exegese von I, 1 auch im „Anfang“ schon war. Ist nun die Welt durch diesen Logos geschaffen und ist dieser Logos im Anfang bereits da, so können wir von Schöpfung also nicht reden, ohne über den Weltanfang hinauszusehen. Aber das entspricht nicht der neugierigen Frage, was wohl vor der Welt gewesen sein möchte, sondern dem Umstand, daß wir die Welt Gottes als Schöpfungs-Einheit nur deshalb betrachten können, weil wir den, der sie geschaffen hat, kennen, eben den Logos, und der *Logos* bereits im Anfang war.

Das ewige Sein Gottes nimmt für den Evangelisten sogleich die Bedeutung an, Vorzeit der Welt zu sein, – aber nicht so, daß *die Welt* etwas Bekanntes wäre, von der aus die an sich inhaltlose Zeit die Bestimmung einer Vorzeit erhielte, – sondern so, daß der Logos, den wir kennen, der Welt einen Anfang setzt, und wir nur deshalb von einer einheitlichen Welt als Schöpfung sprechen können.

Diese durch den vorzeitlichen Logos gesetzte Schöpfungseinheit erhält noch dahin eine weitere Ausführung, daß, wenn alles durch den Logos geworden ist, „auch nicht eines“ ohne ihn wurde (1, 3). Danach ist also alles Einzelne in der Welt durch denselben Logos ins Dasein gerufen, der auch den Kosmos als Ganzes ins Dasein rief. Seiner Macht ist nichts entzogen, er muß also auch der Herr über alle und alles sein (vielleicht – wie man annimmt – als Gegensatz gegen die Predigt der „Johannesjünger“ oder anderer Häretiker gemeint).

In der Reihenfolge der ἐπουράνια, soweit wir sie aus dem Johannesevangelium erschließen können, folgt dann der Fall des Satans. Dieses „Ereignis“ stellt zugleich *den Kosmos unter die Herrschaft eines ἄρχων* und breitet Finsternis über sie aus. Die Rede von dem κόσμος οὗτος gewinnt ihren Sinn. – Der Ausgang Jesu vom Vater, die Rettung durch den σωτήρ und der Hingang zum Vater geben das Recht, *von der Welt, der Gottes Liebe gilt,* zu reden, während die κρίσις τοῦ κόσμου *wiederum einer ganzen Welt das Siegel der Verlorenheit aufprägt*. Die Sendung des Geistes aber |757| gilt noch einmal *der Welt als ganzer*. Durch ihn wird die Welt auf der einen Seite zu einem *überführten Angeklagten*, (καὶ ἐλθὼν ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας ... ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ 16, 8.9), indem sie zugleich als *Macht des Hasses* gegen die missionierende und gerettete Christenheit auftritt, als Fortsetzerin des Hasses gegen den Sohn (Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε, ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν 15, 18). Auf der anderen Seite wird sie zur *Missionswelt* (ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον 17, 18 ... ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας, ebd. V. 21). – Damit ist also gegeben, daß, wenn

von den ἐπουράνια die Rede ist, immer auch von einem Kosmos die Rede sein muß – freilich nicht so, daß der Kosmos das einzig Reale und die ἐπουράνια seine Spiegelungen wären, erst recht nicht so, daß sie letzten Endes Spiegelungen der religiösen Seele wären. Der Kosmos umfaßt in der gekennzeichneten Bedeutung vielmehr immer eine unbestimmte, jedenfalls im Evangelium nie genannte, Anzahl von einzelnen Menschen und stellt sie unter Bedingungen, durch die sie eine zusammengehörige Einheit werden, – damit also in Bindungen hinein, aus denen sich die Einzelnen von sich aus nicht lösen können. Die zusammenhaltende Einheit trägt deshalb den Charakter der Macht, – aber dieser Macht eignet doch ein Wissen um sich selbst (vgl. solche Wendungen wie: auf daß die Welt erkenne usw.), ein Wissen freilich, um welches die einzelnen Glieder auch wissen oder wenigstens wissen lernen sollen. Die für dieses Wissenlernen notwendige Lehre geht nie vom Satan, sondern immer nur, sowohl für die ἴδιοι wie für die Ἰουδαίοι als Vertreter der hassenden Welt, von Christus, bezw. vom Vater aus. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, sagt Jesus zu den sich ihm zögernd zuwendenden Juden, und die Wahrheit wird euch (die ihr also noch gebunden seid) frei machen (Joh. 8, 32). Denn ohne ihn ist ja nichts gemacht. Diese Wahrheit aber, die er „vom Vater gehört hat" (8, 26), ihnen zu sagen, ist sein Gehorsam. Zu seinem Gehorsam also gehört es, den Menschen die Augen zu öffnen über die Welt, der sie angehören, wiewohl alles in dieser Welt und sie selbst als Ganzes durch ihn ins Dasein gerufen ist. |758| *Also greift sein Gehorsam gleichsam an die Bindungen, die den Menschen in seine Welt stellen, und tut es mit der Hand, die allein dieser Bindungen mächtig ist*.

Läßt sich nun von dem Verhältnis der ἐπουράνια zu den ἐπίγεια, noch darüber hinaus, daß jene weltgestaltend sind, etwas aussagen? Offenbar stehen die ἐπουράνια schon untereinander in einem irgendwie zeitlichen Verhältnis. Läßt sich über den für diese Reihenfolge geltenden Zeitbegriff nicht eine Aussage gewinnen? Der allgemeine Hinweis darauf, daß sie Ereignisse sind, eben sofern sie die Welt gestalten, reicht nicht aus. Weshalb kann man z.B. ihre Reihenfolge nicht umkehren? An sich könnte doch die Sendung des Sohnes in die Welt auch vor ihrer Verfinsterung durch den gefallenen Satan liegen. Die Sendung des Geistes könnte auch früher fallen als das Gericht und die Rettung. Der Satan könnte gleich im Anfang aus dem Himmel gestürzt werden und erst am Ende zur direkten Feindschaft gegen Gott kommen. Solches Spiel mit der Zeit würde uns in ein mythisches Denken hineinführen, und ein annehmbarer Sinn, eine bestimmte Weltdeutung würde sich aus diesen Mythen immer gewinnen lassen.

Aber wir stellen unsere Frage nach der Nichtumkehrbarkeit jener Reihenfolge ja auch nur, um das obere Geschehen, in das das Leben Jesu verwurzelt ist und das für das Verständnis seines Gehorsams solche Bedeutung hat, möglichst bestimmt von mythischen Spekulationen *zu unterscheiden*. Eben deshalb würde uns z.B. eine Antwort wie die, daß ja die endliche Welt, das πάντα ἃ γέγονεν, immer als zeitlicher Verlauf vor uns stehe, mithin die ἐπουράνια, unter die das πάντα gehört, es auch tun müßten, nicht genügen, weil nicht weiterführen. Denn gerade

als Abbild zeitlich-irdischen Geschehens ist ja der Mythos immer auch an das Nacheinander gebunden. Der Mythos *erzählt* immer *eine Art* Geschichte und bringt deshalb seinen Gedankengehalt in die Form sukzessiven Geschehens. Das Gewordene, ja das Werden selbst, ist ja sein *eigentlicher Vorwurf*[9]. Aber der Mythos darf dabei kombinationsfreudig sein. Er muß zwar erzählen, |759| aber er kann dabei zwischen den Zeitordnungen wählen. Die Mandäer erlauben es z.B., wie man weiß, dieselben Aussagen auf den Urmenschen, den gesandten Erlöser und die erlöste Seele zu beziehen, so daß zwischen diesen Wesen oder Personen jede zeitliche Unterscheidbarkeit verlorengeht.[10]

Nicht so im Johannesevangelium. An einer Stelle (16, 7) wird sogar der Gedanke einer etwa möglichen Aufhebung der Zeitordnung in der Abfolge der ἐπουράνια erörtert. Jedenfalls scheint mir diese Stelle, in der Jesus vom Kommen des Parakleten spricht, unter diesem Gesichtspunkt am ehesten deutlich zu werden. Jesus muß sein eigenes ἀπελθεῖν als Bedingung für das Kommen des Parakleten erklären. Weil jenes Kommen für die Jünger gut ist (συμφέρει), so ist Jesu eigener Abschied nicht zu umgehen und nicht aufzuschieben, trotzdem der Jünger „Herz voll Trauerns worden" ist (16, 6). Der naive Gedanke, der sich beim Lesen der Verse zuerst einschleicht, – daß nämlich die Jünger auf den Parakleten verzichtet hätten, wenn sie Jesus hätten behalten können, würde natürlich den Sinn des συμφέρει ὑμῖν verfehlen. *Der Paraklet muß eben auf alle Fälle kommen*. Deshalb *muß* Jesus sie verlassen. Es muß ja auch (16, 2) die „Stunde kommen", daß die Jünger aus der jüdischen Gemeinde gestoßen, gehaßt und verfolgt werden, und Jesus sagt ihnen das alles voraus, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν (der Gegner) (16, 4), sie an sein Wort gedenken. Er sagt ihnen das „jetzt", wo er zum Vater geht, während er es ihnen ἐξ ἀρχῆς nicht gesagt hat, weil er „bei ihnen war" (16, 4f.). Das alles kommt mit unfehlbarer Sicherheit, und so kommt auch der Paraklet, *weil eine Zeit vorgesehen ist, in der die Gemeinde der Jünger Jesu ein selbständiges Dasein ohne den Meister in ihrer Mitte führen soll,* die Zeit der *universalen Mission.* Nur wenn Jesus geht, kann der Paraklet kommen, nur wenn Jesus erhöht sein wird von der Erde, wird er sie alle zu sich ziehen (12, 32). Was der Gemeinde für jene Zeit verheißen ist, kann nicht vorweg|760|genommen werden. Subjektiver Abschiedsschmerz, der den Blick auf den vor Jsus liegenden Weg zum Vater verhüllt,

muß der von Jesus ihnen eben jetzt verkündigten „Wahrheit" weichen. Die Jünger haben den weiten Blick auf das, was zu kommen verordnet ist, noch nicht. „Niemand unter euch fragt mich: Wo gehst du hin? (16, 6a). Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch gut, daß ich hingehe" (16, 7). *Die Zeiten liegen fest, weil der Weg fest liegt*. Diesen Weg sollten sie eigentlich wissen, statt sich durch Abschiedsschmerz das Ziel dieses Weges verdunkeln zu lassen. Schon 14, 4 hat er zu ihnen gesagt: καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω , nämlich dahin, wohin auch sie kommen (14, 2.3), οἴδατε τὴν ὁδόν. Der Weg liegt fest, weil Jesus selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (14, 6). Er selbst aber ist –

[9] [Vorwurf (in veraltetem Sinn) – heute sagt man plot.]

[10] Vgl. Bultmann, Z.f.N.W. 1925 [# R. Bultmann, ZNW (1925), #].

wiederum wird die Zeit erwähnt – τοσοῦτον χρόνον bei ihnen gewesen (14, 9), daß alles Dunkle und Unaufzeigbare, (κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν 14, 8), was um die Erkenntnis des Vaters lag, geschwunden sein muß (ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε 14, 7), und Gott in dem Jesus, den sie „bei sich" gehabt haben, selbst sichtbar geworden ist (14, 9). Der Weg liegt fest, weil diesen Weg der Sohn geht, der τοσοῦτον χρόνον Fleisch gewesen ist und auf der Erde, in dieser Zeit also, sein „Zelt" gehabt hat. Wie aber das Zelt erst aufgeschlagen und dann wieder abgebrochen wird, um Vollendeterem Platz zu machen, wie der χρόνος bemessen und begrenzt ist, den Jesus bei den Jüngern war, um dann zur Herrlichkeit des Vaters einzugehen,, wie der „Weg" ein Ziel hat, nach dem zu fragen und die Augen zu erheben, die Jünger bloß zurzeit nicht die Kraft haben, wie Jesus selbst endlich dieser Weg ist, er, den sie jetzt noch sehen und über ein Kleines wiedersehen sollen, – so ist durch den Eintritt des Sohnes in die Zeit die Nichtumkehrbarkeit der Zeit, ihre „Einsinnigkeit" geheiligt und ist zugleich alle Zukunft mit Beschlag belegt. Das Ziel des Weges wird erreicht werden, und, was dazwischen liegt, muß passiert werden. Mit den ἐπουράνια kann die mythologische Phantasie nicht ihr kombinatorisches Spiel treiben. Wer Jesus in der Zeit, die dafür bestimmt war, |761| „gesehen" hat, hat den Vater gesehen. *Das geschichtliche Leben Jesu bürgt dafür, daß auch die* ἐπουράνια, *in die es als Glied verkettet ist, als Geschehnisse angesehen werden müssen.* In die Psychologie des mythologischen Denkens geht die johanneische Christologie nicht ein.[11] Selbst Philo will ja z.B. die Schöpfung der Welt durch Gott sehr bestimmt von πλάσματα μυθικά unterschieden wissen. Er steht nicht an, in solchen Mythen ein ἐκτυφ[λ]οῦν der breiten Masse zu finden und sie als ein κατεψευσμένον καὶ μεστόν γοητείας zu bezeichnen (Kosmogonie ed. Wendland Cohen I § 1 f.). Wievielmehr würde der Evangelist sich sträuben, die Linie der übernatürlichen Ereignisse, in der Jesus steht, als Mythus anzusehen.[12]

Natürlich werden solche ἐπουράνια dadurch noch nicht *datierbare* Ereignisse. Wenn aber Jesus um ihretwillen und in ihrem Verlauf in die Welt gesandt wird, so werden wir uns diese Denkweise am ehesten dadurch nahebringen, daß *durch sie die Welt als Ganzes eine Geschichte erhält. Indem also Jesus in Joh. 12 seinen Gehorsam durchführt und das unausweichliche Kommen der Passion endgültig macht, greift er* – wir vermögen das nicht mit Begriffen der wissenschaftlichen Methode auszudrücken – *in das Rad des himmlischen Geschehens, durch das die Welt als ganze*

---

[11] [Auch hierzu könnte die oben zitierte Briefstelle passen: („Ich fand darin eine gewisse Fortführung christologischer Gedanken, wie sie mir zunächst aus Ihrem Anselm-Aufsatz aufgingen.") Iwands frühe ‚Christologievorlesung' lebt von der Entdeckung, daß das Johannesevangelium antimythisch zu verstehen ist. Vgl. etwa NW 6, 187.188.]

[12] Selbst die Redeform der παροιμία, die Jesus mit Bewußtsein bei seinem Reden von den ἐπουράνια anwendet (vgl. Joh. 16, 25, wiewohl der Ausdruck ἐπουράνια hier nicht steht), gilt *nicht* von dem Ausspruch: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, 16, 28, – wie die Jünger ausdrücklich anerkennen.

ihre Geschichte erhält, hinauf und bewegt es gleichsam weiter. Sein Gehorsam nimmt in dem besprochenen νῦν weltgeschichtlichen Charakter an.

Der hier auftauchende Begriff der Weltgeschichte ist ein anderer als der der Geschichtswissenschaft. Er ist ein Begriff der Offenbarung und seine Struktur haben wir, soweit es uns möglich war, aufzudecken versucht. Wir werden ihm aber noch |762| näher kommen, wenn wir die andere Seite der Aussagen über das Verhältnis der ἐπουράνια zu den ἐπίγεια ins Auge fassen, nämlich, daß sie das Werden des einzelnen Menschen betreffen. Auch hier gehen wir die verschiedenen ἐπουράνια einzeln durch.

Wenn „nicht eines" ohne den Logos gemacht ist, so ist gewiß auch der einzelne Mensch durch ihn ins Leben gerufen. Das Leben des einzelnen Menschen ist ein Glied in der Schöpfung der Welt als ganzer. „Jeder Mensch, der in die Welt kommt", wird durch den Logos „erleuchtet" (1, 9), jeder ist sein ἴδιος, auch wenn er den Logos, der εἰς τὰ ἴδια kommt, nicht aufnimmt (1, 11). – Wer ihn aber da nicht aufnimmt, wo er als Licht in die Welt kommt (3, 19, womit bekanntlich vielleicht nicht nur sein Fleischwerden gemeint ist, sondern auch sein Wirken vorher), zeigt, daß er zu den Menschen gehört, die „die Finsternis mehr lieben als das Licht". Sie könnten ja diese Vorliebe für die Finsternis nicht haben, wenn ihnen nicht auch irgendwie das Licht ihres Schöpfers leuchtete (s.o.), aber sie „kommen nicht an das Licht", sie „hassen" es, weil sie Grund haben, es ihrer bösen Werke wegen zu scheuen (3, 20). Wenn also ihre Werke nicht „in Gott getan sind" (3, 21), worin anders sollte der Grund hierfür liegen, als darin, daß sie den gefallenen Satan zum Vater haben? – Ihr tut, sagt Jesus, die „Werke eures Vaters" (8, 41). „Ihr seid," heißt es einige Verse weiter (8, 44), aus eurem Vater, dem Teufel, und wollt die ἐπιθυμίαι eures Vaters betätigen." Der Teufel aber sündigt, laut 1.Joh. 3, 8, „von Anfang an", und wie er ein Mörder ist, so ist er auch „ein Lügner und der Vater der Lüge" (8, 44). Es wird freilich nicht gesagt, wie sie Kinder dieses Vaters geworden sind. Waren sie es schon, als sie in die Welt kamen? Wenn ebendieselben Juden, zu denen Jesus hier so redet, noch in V. 31 die „an ihn gläubig gewordenen" heißen, so kann man, wenn keine Verschiebung des Textes anzunehmen ist, nur voraussetzen, daß diese Teufelskindschaft zumindest aufhebbar gewesen wäre,[13] also auch |763| wohl geschichtlich zustandegekommen sein muß. Sie wird zwar kaum im individuellen Leben des Einzelnen als Ereignis zu buchen sein. Der zusammenfassende Ausdruck in seiner im Johannesevangelium bekanntlich stark hervortretenden polemischen Bedeutung schließt das wohl aus. Wohl aber wird im individuellen Leben des einzelnen Juden, entsprechend der auch ihn treffenden „Erleuchtung" durch den Logos die Möglichkeit, aus jenem Fluche loszukommen, gegeben sein. *Mithin hat der Bann, der über der ganzen Welt liegt, doch im Leben des Einzelnen einen Punkt, an dem er angreifbar ist. Die weltgeschichtlichen Züge des Gehorsams Jesu gehen in die Anrede Jesu an den Einzelnen ein*. Indem Jesus sich an den Einzelnen wendet, ist dieser, wie jeder

[13] Vertreter der der üblichen deterministischen Auffassung entgegengesetzten Deutung des Johannesevangeliums ist auch Schlatter (a.a.O. S. 162).

andere Einzelne (besser: mit jedem anderen einzelnen Menschen zusammen), in das weltgeschichtliche Gehorsamswerk Jesu hineingezogen, *und das entweder Zum-Licht-kommen oder In-der-Finsternis-bleiben des Einzelnen* ist *ein Stück Entscheidung der Weltgeschichte*.[14]

Daß sich das Gespräch mit dem einzelnen Nikodemus (Joh. 3) zu den gleichen Welt und Menschheit umspannenden Entscheidungsfragen erhebt, die wir soeben besprachen, liegt gewiß nicht bloß daran, daß er ein διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ ist. Bei der Samariterin geschieht ja dasselbe. Als sie gegangen ist, die Einwohner der Stadt zu holen, als Botin und Missionarin aus eigenem Trieb, spricht Jesus von seiner βρῶσις, die im τελειοῦν des Werkes Gottes bestehe und von den Feldern, die jetzt bereits weiß zur Ernte sind. Auch wenn die Deutung des Ausblicks in reife |764| Felder auf die herannahenden Samariter nicht richtig sein sollte, so berichtet doch der Evangelist mit Fleiß, daß zunächst die Botschaft der Frau in „vielen" aus „jener Stadt" den Glauben entzündet hat, daß dann aber πολλῷ πλείους um Jesu eigener Rede willen glaubten. Sie lösen ihren Glauben von der ersten vagen Kunde, der λαλία des Weibes, die aber dennoch das Zwischenglied gewesen ist, ab, werden eine selbständige Glaubensgemeinschaft auf Grund eigenen „Hörens und Sehens" und sehen in Jesus den σωτὴρ τοῦ κόσμου vor sich stehen (vgl. Joh. 4, 34 f. 39–42).

Wieder ganz ähnlich steht es beim Blindgeborenen (Joh. 5)[15]. Sein Anschluß an Jesus führt sogleich zu einer weitgreifenden Auseinandersetzung Jesu mit den Juden über den Umfang seines Werkes, zu dem Hinweis auf μείζονα τούτων ἔργα (5, 20), auf die κρίσις πᾶσα, die der Vater dem Sohn in die Hand gegeben hat, damit πάντες τιμῶσιν τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσιν τὸν πατέρα ... τὸν πέμψαντα αὐτόν (V. 23) und wobei es um die ζωὴ αἰώνιος geht (V. 24). – Vgl. auch die an die Fundamente der Gesetzesgeltung rührende Auswirkung dieser (sabbatlichen) Blindenheilung in 7, 23 f.

In welchem Verhältnis steht nun Jesu Ausgang vom Vater zu dem Geborensein der Menschen aus Gott? Es ist nach 8, 42 als eine Art von *Verwandtschaftsverhältnis* zu denken. Die Juden nennen zwar Gott ihren Vater. Aber wenn sie dazu ein Recht hätten, so antwortet Jesus, dann müßten sie Jesus, der als vom Vater Ausgegangener vor ihnen steht (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω) „lieben", seine „Sprache" verstehen und sein „Wort" hören (8, 43). Freilich heißt es im Prolog von den Menschen, daß sie kraft einer ihnen vom Logos verliehenen Vollmacht Kinder

[14] Kähler drückte das in der These aus: „ Der Weg zum Universalismus geht durch den Individualimus." Vgl. aber auch die jüngste, wenn auch sehr verschiedenartige Behandlung dieser Probleme bei P. ALTHAUS, Die letzten Dinge (zuerst 1922) – E. HIRSCH, Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, zuerst Ztschr. f. syst Theol. 1925. 2, und E. SEEBERG, Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte 1924 (Königsberger Gelehrte Gesellschaft I, 4), sowie dess.: Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums 1929.

[15] [Hier ist dem Autor eine Verwechslung unterlaufen: Der Blindgeborene von Joh. 9 kann nicht gemeint sein, denn die folgenden Stellenangaben finden sich allesamt in Kap. 5, wie angegeben, also bezogen auf die Heilung des ἀσθενῶν.]

Gottes erst geworden sind (1, 12). Das führt also über Verwandtschaft noch hinaus, und wenn nur die diese Vollmacht erhalten, die den Logos, als er in die Welt kam, aufgenommen haben und an seinen Namen glauben, so wird das – was auch das Kommen des Logos in die Welt bedeuten möge – dem erschienenen Jesus gegenüber nicht anders gewesen sein. Der Einzelne wird erst durch ihn ein τέκνον θεοῦ, denn |765| auch Jesus macht alles davon abhängig, daß man an ihn glaubt. Jesus sagt ja auch ausdrücklich zu Nikodemus: δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν (3, 8). *Das Kinder-Gottes-werden steht ihnen noch bevor*.[16] So sollen auch die Jünger durch die Fußwaschung in das Teilhaben an dem, was er selbst ist (οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ 13, 8), eintreten, durch eine Handlung also, die Jesus vornimmt, als er vor seinem Ausgang mit besonderer Sicherheit um seine Würde und Macht, um sein Kommen vom Vater und seine Zukunft weiß (ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει 13, 3); und er meint sie auch nicht „alle", der Verräter bleibt ausgeschlossen (ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην 13, 18). – Und weil die Jünger ihn geliebt und ihm geglaubt haben, daß er vom Vater ausgegangen ist (16, 27), deshalb wird ihnen selbst auch jene Liebe vom Vater zuteil, die zu gegebener Stunde (ἔρχεται ὥρα), ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ein unmittelbares Gott-mit-Bitten-Angehen ohne mittlerisches Dazwischentreten Jesu erlaubt (vgl. 16, 26), die sie also *als Kinder Gottes* (wenn auch der Ausdruck hier nicht steht) *sich neben den Sohn stellen heißt*. Aber wenn die Jünger hier auch dem Sohne nahezu gleichkommen, so geschieht es doch nur deshalb, weil sie sich *ihm angeschlossen* und seine besondere Herkunft vom Vater glaubend bestätigt haben; es geschieht weiter erst „an jenem Tage", an dem er nicht mehr „in Bildern", sondern παρρησίᾳ *mit ihnen über den Vater reden wird* (vgl. 16, 25 und 29), und ihr Bitten bleibt auch dann noch ein Bitten im Namen Jesu (16, 23 f.; 14, 13 f. 20). – Was hiermit auch gemeint sein mag, ob das „ihm gleich sein werden, weil ihn schauen, wie er ist" von 1. Joh. 3, 2 (mag das „ihm" auf Gott oder Christus gehen), gemeint ist oder ob es, was wahrscheinlicher sein dürfte, der Verkehr persönlicher Selbstoffenbarung des erhöhten Jesus mit den Einzelnen ist, die seine Gebote halten und ihn lieben auch nach seinem Scheiden (14, 21–24), – jedenfalls ist es ein *Teilgewinnen an seiner, des vom Vater Aus|766|gegangenen, Stellung zu Gott durch ihn selbst, den Sohn,* oder nach Joh. 17, 10 „Verherrlichtsein" des Jesus „in ihnen", der zum Vater sagen kann: τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά, bezw. ein „mit Jesus" beim Vater sein, um seine von Ewigkeit her bestehende Herrlichkeit zu sehen. Sie sowohl wie die, die durch ihr Wort gläubig werden, sollen ἐν ἡμῖν, in Jesus und dem Vater (17, 21) sein – aber wiederum so, daß Jesus in ihnen ist, wie der Vater in Jesus (17, 23) – woran wiederum offenbar werden soll, ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησα αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας (ebd.).

Somit verleiht Jesu Ausgang vom Vater, weil der darin liegende Gehorsam von ihm so durchgeführt wird, daß er in den Hingang zum Vater ausmündet, jedem Einzelnen, der sich Jesu anschließt – freilich nur zugleich in der Gemeinschaft untereinan-

[16] Vgl zu der umstrittenen Frage Feine, Neutestamentliche Theologie [1], S. 693–695.

der und mit Jesus – ein Kind Gottes zu werden. *Nachdem Jesus vom Vater ausgegangen und in die Welt getreten ist, wird dem Jünger in der Welt das Geborenwerden aus Gott auch gegeben, die Sendung in die Welt, und zwar durch Jesus, aufgetragen,* und das Einswerden mit dem Vater μετ' ἐμοῦ verheißen. Das erstmalige und eigene Tun Jesu aber erschließt erst dem Einzelnen dies sein eigenes Werden. *Der Gehorsam Jesu zieht den Menschen in ein Nachbilden des Lebens Jesu mit Gott hinein, aber es bleibt ewig ein Gebundensein an Jesus*. Selbst die Sendung des Parakleten, die ja durch den Hingang Jesu zum Vater gesichert ist und die Jünger auf eine höhere Stufe hebt, als auf der sie jetzt stehen (wird er sie doch in die ganze Wahrheit leiten, die sie jetzt noch nicht zu tragen vermögen 16, 13 f.[17]), wird ihnen doch nichts anderes sagen als das, was Jesus ihnen auch jetzt zu sagen *hätte* (ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν 16, 12), wie sie ja auch ὀρφανοί *blieben*, wenn er selbst es nicht wäre, der in dieser Gestalt als der zum Vater Hingegagngene wieder zu ihnen kommt und bei |767| ihnen bleibt (vgl. 14, 10 u. 16). Alles *dies erhalten aber solche, die es bei ihrem Eintreten in die Welt nicht hatten*. Daß Jesus, der mit ihnen zusammen auf Erden lebt bezw. gelebt hat, es ihnen gibt, ist das Entscheidende. *Der durchgeführte geschichtliche Gehorsam Jesu ermöglicht allein auch das Aufsteigen des Christen zur vollen Erkenntnis* (durch die Geistsendung), wie es denn auch die höchste Verheißung bleibt, daß darin er selbst, Jesus, wieder zu ihnen kommt. *Ohne Glaubensbeziehung auf den geschichtlichen Jesus und sein Gehorsamswerk wäre das Teilnehmen der Menschen am göttlichen Wesen nicht denkbar*.

Das Gericht über den Satan ist zugleich die Entscheidungsstunde für den Einzelnen, wohin er sich bei der Scheidung der Geister stellen wird. In der vom Evangelisten an die große Szene Joh. 12, 20–43 (nicht völlig glatt, vgl. V. 36 und 44) angehängten Schlußrede Jesu 44–50 ist durchaus der Einzelne gemeint. Der Singular, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, ὁ ἀθετῶν ἐμέ, beherrscht die Rede. Jesu Worte hören sie alle, aber wer sie nicht „bewahrt" und somit „in der Finsternis bleibt", hat an dem Worte, das Jesus gesprochen hat, seinen Richter am jüngsten Tage. Wer aber seinem Worte glaubt, hat sich damit in den Wirkungs- und Bannkreis der Jesu erteilten ἐντολή Gottes gestellt; und von dieser ἐντολή „weiß" Jesus, daß sie ζωὴ αἰώνιος ist (12, 50).

Nun schließt sich aber dieser Abschnitt gedanklich durchaus zwanglos an 12, 34–36 und damit an die Szene vom Gericht über den Fürsten dieser Welt an. Auch 12, 34–36 stellt die in der Finsternis Wandelnden und die, die „Kinder des Lichtes werden" wollen, einander gegenüber. Die Entscheidungsstunde dafür, ob sie es werden oder nicht werden, hat aber jetzt geschlagen (12, 35). Die Stunde ist freilich *noch* dauernde Gegenwart. Sie währt noch einen μικρὸς χρόνος (12, 35), solange das Licht bei ihnen ist. Ja, noch Jesu Kreuzestode, seinem ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς, ist es vorbehalten, „alle" zu sich zu ziehen (12, 32). Der Entscheidung eignet also eine gewisse Dauer. Aber eben |767| diese letzten Worte, die die Entscheidung ausdehnen, beweisen doch auch, daß sie „jetzt" begonnen hat. Denn wer

[17] Vgl. auch 14, 12 die μείζονα τούτων ἔργα, die die Jünger bald tun werden.

anders könnten jene πάντες sein, die der von der Erde ans Kreuz Erhöhte an sich ziehen wird, als die soeben, beim Sturz des Fürsten dieser Welt, aus dessen Haß Entlassenen, die Menge derer, die sich noch in der Richtung auf das Licht zurechtfinden werden. Welcher andere Sinn könnte sonst darin liegen, daß 12, 32 so unmittelbar auf den Sturz des Satan folgt?

Wiederum ist es so, daß sich in diesem Werden zu Kindern des Lichtes, bezw. in dem Weiterirren im Dunkeln, nicht eine Art bloßer Seelengeschichte vollzieht. Weder besinnt sich (etwa nach dem Phädrus-Mythos) die Seele auf etwas, was sie früher in der Gemeinschaft Gottes einmal hatte, noch wird uns ihr Kampf zwischen der Begierde und der Liebe zur Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit geschildert. Noch viel weniger ist der Sturz des Satans mit seinem entscheidenden νῦν bloß das Gegenbild zu religiösen Entscheidungsstunden im Leben des Einzelnen. *Vielmehr macht erst der siegreiche Gehorsam Jesu die Scheidung zwischen Lichtkindern und solchen, die in der Finsternis bleiben, möglich*. Der μικρός χρόνος, in dem das Licht noch bei ihnen ist, also eine durch die Anwesenheit Jesu bei ihnen bemessene greifbare Zeitspanne, trägt die Entscheidung über ihr künftiges Dasein in sich. Die an sie gerichtete Stimme vom Himmel tritt von außen und hörbar an sie heran, und wenn diese Stimme von der bereits vollzogenen und der noch bevorstehenden Verklärung Christi handelt, so ist sie als ein in Christo gleichsam datiertes, von Geschichtlichem handelndes Wort, nicht als eine rein innerliche seelische Erleuchtung verstanden. – So ist es also eine geschichtliche Beziehung zu einem ihnen gegenüberstehenden Willen, letztlich zur ἐντολή Gottes (12, 49 f.), die den Keil der Scheidung zwischen die einzelnen Menschen treibt.

Wir können diesen Punkt noch etwas näher erläutern. Die Scheidung der Geister beruht keineswegs auf einer neutralen Stelle zwischen zwei gleichstarken Polen. Die Kinder des Teufels laufen in der Tat hinter dem gerichteten und ausgewiesenen |769| Satan her und schließen sich einer verlorenen Sache an. *Es ist das bereits unter uns weilende Licht (V. 35) und die schon ergreifbare Rettung, der gegenüber der Einzelne den endgültigen Titel des Bösen bekommt.*[18] Mehrfach, aber besonders stark an unserer Stelle (Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν 12, 44), bestätigt es Jesus, daß er nicht als Richter, sondern als Retter kommt (12, 47). Es klingt fast wie Schmerz darüber, daß er sieht, wie er dennoch Richter ist. Trotz aller Zeichen (12, 37 f.) glauben sie nicht an ihn, sagt der Evangelist und weiß dafür nur das οὐκ ἐδύναντο πιστεύειν (V. 38) anzugeben, was bereits durch Jesajas Vorherschau gesichert ist.[19] Die δόξα, die Jesaja sah, war ja Christi δόξα. Also sind seine Worte über die Verstocktheit der Juden endgültige, Christi Sieg bereits in Anschlag bringende, Worte (ταῦτα εἶπεν Ἰσαίας, ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ 12, 41). Wenn der Evangelist als Einziger von allen, die Jesaja 6, 9 f. zitieren, die Verblendung in aktiver Form bringt, (τετύφλωκεν ...

[18] Auch Holtzmann (N. Th. II [2], S. 541) spricht von der „Wirkung des Lichtes auf die mit sehenden Augen Blinden".

[19] Daran ändert sich auch nichts, wenn man nicht sowohl an eine Prophezeiung des Propheten auf Christus, sondern an „eine Begegnung des Propheten mit dem präexistenten Logos" zu denken hat (vgl. Lietzmann-Bauer zur Stelle).

ἐπώρωσεν),[20] so wird das nicht zufällig sein. Johannes wird den Teufel, also den nunmehr gestürzten Fürsten dieser Welt, für den Verblender von damals wie von heute halten. Die Augen und das Herz, die vom Teufel gefangen sind, werden auch durch seinen Sturz nicht geöffnet und gelöst.

Der Kampf, in dem Jesus steht,, ist eben ein übernatürlicher, der Kampf zwischen Gott und Teufel. Jesus selbst ruft laut aus, daß nicht er selbst, der nur retten will, sondern der sendende Vater mit ihnen handelt. Der Vater hat ihm Auftrag gegeben, was er reden soll (V. 49), und sein Auftrag ist ewiges Leben (V. 49). Wer aber *Gottes Ruf* schließlich zurückweist, muß dem Endgericht erliegen (V. 48). Jesu Wille und geschichtliche Tat besteht |770| im Bringen des Heils. Weil dies Werk aber Gott geleisteter Gehorsam ist, ist es per se Gericht. Ist das geschichtlich in bemessener Zeit (μικρός χρόνος) durch die Welt der Finsternis wandernde Licht am Ende seines Weges angekommen, so sind nun die Menschen, die sich ihm nicht nahten, Beharrer in der Finsternis geworden, solche, die mit der verlorenen Sache Verlorene sind. Die Scheidung der Geister ist also nicht eine Art von Naturnotwendigkeit, sondern ein Vorgang von eigentümlich geschichtlicher Struktur. Die Scheidung der Geister ist eine Scheidung sozusagen zweiter Ordnung, denn ihr geht eine Entscheidung bereits vorauf. Jesu Leben als durchgeführter Gehorsam hat entschieden, und wen nun die Finsternis wieder übermag (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ 12, 35), der geht mit ihr unaufhaltsam der Vernichtung entgegen. Das ist Jesu Richtersein gleichsam wider Willen, oder umgekehrt gewendet: daran, daß Jesus Richter wider Willen ist, wird erkennbar, daß die nach ihm kommende, mit ihm anhebende Zeit mit ihrer Scheidung der Geister unter einer bereits vollzogenen Entscheidung steht, daß also sein Gehorsam im Zusammenhang einer Wirklichkeit zu verstehen ist, dank welcher dem kommenden Kampf der Geister der Weg bereits vorgezeichnet ist. Schwierig bleibt freilich das οὐκ ἐδύναντο πιστεύειν, also der Gedanke, daß eine bestimmte Gruppe zum Bleiben in der Finsternis von vornherein gesetzt ist. Aber dieser prädestinatianische Hinweis ändert nichts daran, daß das Angebot der Rettung nicht zweck- und erfolglos ist und daß die Spaltung der Menschen erst durch den Gehorsam Jesu in seiner zeitlichen Kürze und himmlischen Tragweite Wirklichkeit wird, eine Wirklichkeit freilich, über der der sichere Endausgang schon geschrieben steht.

Wir fassen das hier Gewonnene zusammen. Die Bedeutung des Lebens des einzelnen Menschen besteht in seiner entscheidenden Bestimmbarkeit durch das νῦν des Gehorsams Jesu. Der weltgeschichtliche Zug des Gehorsams Jesu geht durch das Leben des Einzelnen so hindurch, daß nicht nur der Einzelne in weltgeschichtliche Zusammenhänge gestellt wird, sondern diese auch nur durch den Einzelnen hindurch sich vollziehen. Jesus bricht |771| den selbst geschichtlich gewordenen Bann der über der Welt lagernden Finsternis nicht anders, als daß er den Einzelnen gewinnt.

Dies Gewonnenwerden ist ein Hinaufgehobenwerden des Einzelnen zu dem, was Jesus selbst, ehe Abraham war (also, um

[20] Vgl. Lietzmann-Bauer zur Stelle, der aber nicht den Teufel als Subjekt des Verblendens denkt.

nicht zu sagen vor aller Zeit, so doch für alle und jegliche Zeit), ist, nämlich zu dem Geborenwerden aus dem Vater, zum Kinde Gottes, zum Anteilhaben an Gott selbst, freilich jederzeit und für alle denkbare Dauer nur durch Jesus, auch in der Selbständigkeit der Gotteskindschaft, die die Sendung des Geistes verleiht.[21] So gewiß demnach Jesu weltgeschichtliches Wirken den Weg über den Einzelnen einschlagen muß, so gewiß ist der Einzelne an dem weltgeschichtlichen νῦν der den Gehorsam Jesu entscheidenden Stunde, jedenfalls an eine „kurze Zeit" in der einmaligen Geschichte, an den geschichtlichen Jesus, gebunden.

Daher besteht die Scheidung der Geister in dem Eintreten des Einzelnen in eine bereits entschiedene Weltgeschichte. Jesus ist Richter gleichsam wider Willen, weil er durch den Abschluß seiner rettenden Gehorsamstat zwar die einen in die lebenspendende Macht des Auftrages Gottes an ihn hineinzieht, die anderen aber dem Schicksal überlassen muß, dem dank seines Gehorsams die „Welt" unaufhaltsam entgegengeht.

[21] Vgl. auch Schlatter, a.a.O. S. 160: „... und doch beschreibt Johannes Jesus im Gedanken, mit seiner Geschichte sei das geschehen, was alle in die Gegenwart Gottes stelle und allen das Leben gebe."