

# Theologie des „Wortes“ im Johannesevangelium

Das innere Verhältnis des verkündigten λόγος θεοῦ  
zum persönlichen Λόγος

Von Karl Wennemer S. J.

Im ersten Satz des vierten Evangeliums begegnet das „Wort“ (Λόγος) als Name des Offenbarers. Dieser Name muß doch wohl begründet sein in seiner Funktion als Offenbarer und in seinem Verhältnis zur Offenbarung und ihrem letzten Ursprung. Daher wird eine Untersuchung über den Logos als Name Jesu ihren Ausgang nehmen müssen von einer Untersuchung über den Logos als Wort der Offenbarung.

## I. Das Wort als Offenbarung des Offenbarers

### 1. Die Terminologie des Wortes, besonders in der Anwendung auf die Offenbarungsrede

Von vornherein dürfen wir im Evangelium des heiligen Johannes, in dem der Offenbarungsbegriff eine so zentrale Bedeutung hat, für die Substantive und Verben, die ein Sagen, Verkünden, Bezeugen ausdrücken, einen hervorragenden Platz annehmen. Zwar finden sich bei Johannes nicht die für die Botschaftung des Christusgeheimnisses so charakteristischen Worte wie εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον, κηρύσσειν, κήρυγμα. Dafür aber werden um so intensiver die Verben λέγειν, εἰπεῖν, λαλεῖν, μαρτυρεῖν, vereinzelt auch ἀγγέλλειν, ἀναγγέλλειν, ἀπαγγέλλειν, γνωρίζειν, διδάσκειν, κράζειν, ferner die Substantive λόγος, ῥῆμα (Plural ῥήματα), μαρτυρία, vereinzelt auch ἀγγελία, διδαχή, λαλία für die Aussprache der Offenbarung verwendet.

Es ist zwar nicht so, daß diese Worte bei Johannes exklusiv nur das Wort der Offenbarung bezeichnen. Sie werden häufig in ganz neutralem, alltäglich-gewöhnlichem Sinn verwendet; vgl. zum Beispiel für λέγειν - εἰπεῖν Jo 2, 3 10 18 20; 3, 26; 6, 8; für λαλεῖν Jo 4, 27; 19, 10; für μαρτυρεῖν Jo 2, 25; 3, 28; für λόγος Jo 4, 37 (Sprichwort); 19, 8 13 (Anklage der Juden im Prozeß Jesu); 21, 23; für μαρτυρία Jo 8, 17. Ja, vereinzelt tritt der Wortbegriff auch da auf, wo der Inhalt des Sprechens lügenhaft oder böse ist. So heißt es Jo 8, 44 vom Teufel, daß er die Lüge spricht (λαλεῖ); 3 Jo 10: Diotrephes „schwätzt mit üblen Worten (λόγοις πονηροῖς) gegen uns“; 1 Jo 3, 18 steht λόγος sogar im Gegensatz zu ἔργον καὶ ἀλήθεια (Tat und Wahrheit): „Laßt

uns nicht lieben mit dem Wort (λόγῳ) noch mit der Zunge, sondern in der Tat und Wahrheit.“ Wenn hier der λόγος wegen des Mißbrauchs, den Menschen mit ihm machen, in seiner zweifelhaften, unzuverlässigen, der Echtheit und Wirklichkeit entleerten Art gesehen wird, so scheut sich Johannes doch nicht, dieselben Termini (λέγειν, λαλεῖν, λόγος, ῥῆμα usw.) auch dort anzuwenden, wo das Sprechen von Gott oder Christus ausgeht und somit die absolute Wahrheit und Wirklichkeit zum Inhalt hat.

Vor der eingehenderen Untersuchung über die Art des Offenbarungswortes bei Johannes überblicken wir die Anwendung der genannten Wortgruppe im Zusammenhang des Offenbarungsgeschehens. Sie wird gebraucht sowohl bei einzelnen Offenbarungsworten Jesu wie für seine Offenbarungsrede insgesamt. So leitet λέγειν oder εἰπεῖν ganz gewöhnlich einzelne Offenbarungsprüche oder einzelne Offenbarungsreden aus Jesu Munde ein, oft ganz feierlich durch vorgeworfenes doppeltes ἀμήν, ἀμήν; zum Beispiel Jo 1, 51; 3, 3 5; 5, 24; 6, 26 32 47 53. Entsprechend bezieht sich λόγος oder ῥῆμα auf einen bestimmten Ausspruch oder ein begrenztes Redestück Jesu; vgl. zum Beispiel Jo 8, 20: „Diese Worte (ῥήματα) sprach er (ἐλάλησεν) in der Schatzkammer, als er im Tempel lehrte (διδάσκων).“ Jo 2, 22: Im Licht des Ostergeschehens „erinnerten“ sich die Jünger des Wortes Jesu vom Wiederaufbau des Tempels, d. h., sie verstanden es nun ganz, und „sie glaubten der Schrift und dem Wort (τῷ λόγῳ), das Jesus gesagt hatte“. Bei Jo 7, 40 bezieht sich der Plural (τῶν λόγων τούτων) auf die Offenbarungsrede 7, 37—38. Die Beispiele könnten natürlich vermehrt werden.

Beachtenswert sind vor allem die Stellen, an denen ohne Bezug auf ein einzelnes Wort oder eine einzelne Rede vom offenbarenden Reden oder Wort Jesu überhaupt gesprochen wird. So sagt Jesus von sich, dem Offenbarer schlechthin: „Was wir wissen, reden wir (λαλοῦμεν)“ (Jo 3, 11; er, der von Gott Gesandte, „redet (λαλεῖ) die Worte Gottes“ (Jo 3, 34); er bezeugt von sich: „Die Wahrheit sage ich (λέγω) euch“ (Jo 8, 45). Entsprechend sind oft der λόγος (vgl. Jo 5, 24; 8, 31 37 51 52; 14, 23 24; 15, 3; 17, 6 14 17) oder die ῥήματα (vgl. Jo 3, 34; 5, 47; 6, 63 68; 8, 47; 12, 47 48; 17, 8) oder die μαρτυρία (vgl. Jo 3, 11; 3, 32; 8, 14) schlechthin das Offenbarungswort Jesu.

## 2. Das Wort der Offenbarung als Wort Jesu und als Wort des Vaters

Aus diesem Überblick geht zur Genüge hervor, daß Jesus der Kündiger oder Vermittler des Wortes der Offenbarung ist, daß wir es also mit seinem Wort zu tun haben. Er spricht immer wieder von „seinem“

Wort; vgl. Jo 8, 31 37 51 52. Aber das will nicht sagen, daß es ausschließlich sein Wort ist. Es ist zugleich das Wort dessen, der ihn gesandt hat, des Vaters. In diesem Sinne sagt Jesus Jo 14, 24 zu den Jüngern: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat“; 14, 10: „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus“ (vgl. Jo 7, 17 f.; 12, 49), der Vater hat sie ihm „gegeben“ (Jo 17, 8). Wie der Vater ihn „gelehrt hat“, so spricht er (Jo 8, 28); oder was er beim Vater „gesehen hat“, das redet er (Jo 8, 38); oder die Wahrheit, die er vom Vater „gehört hat“, die hat er verkündet (Jo 8, 40); oder wie der Vater ihm „Auftrag gegeben hat“, wie er ihm „gesagt hat“, so spricht und redet er (Jo 12, 49 50). Deshalb kann es auch einfach heißen, daß „er die Worte Gottes spricht“ (Jo 3, 34), daß seine Lehre die Lehre des Vaters sei (Jo 7, 17). Oder Jesus sagt im hohenpriesterlichen Gebet: „Ich habe ihnen (den Jüngern) dein Wort gegeben“ (Jo 17, 14); „sie haben dein Wort bewahrt“ (Jo 17, 6). Oder es wird auch mit Bezug auf die Jesus-Offenbarung einfach vom „Worte Gottes“ gesprochen (1 Jo 3, 14); wenn Jo 5, 37 bis 38 von „seinem (des Vaters) Wort“ gesprochen wird, so ist damit wohl auch vor allem das Wort Jesu gemeint, insofern der Vater in Jesus spricht und Zeugnis gibt.

### 3. Das wesentliche Verhältnis des Offenbarers zur Offenbarung

Inwiefern sind Jesu Worte — Gottes oder des Vaters Worte? Oder inwiefern spricht der Vater in und durch Jesus? Gewiß kann man und muß man da zunächst an die Erfüllung des Menschen Jesus mit dem göttlichen Offenbarungsgut und an die entsprechende Beauftragung zur Verkündigung von seiten des Vaters denken. Diese Begabung und Beauftragung wird ja deutlich genug von Jesus selbst bekundet, wenn er sein Wort nach dem Ausweis der eben angeführten Stellen auf die Mitteilung und das Gebot des Vaters zurückführt. Aber es wäre doch ganz unzulänglich, Jesu Offenbarungswort nur in der Kategorie prophetischer Inspiration und Sendung zu denken. Sein Verhältnis zur göttlichen Offenbarung ist unendlichmal tiefer und inniger. Das hängt damit zusammen, daß er der eingeborene Gottessohn ist. Dadurch steht er zum Gegenstand der Offenbarung in einer ganz einzigartigen Verbindung und vertritt ihn vor der Welt in einer ebenso einzigartigen Autorität und Wirksamkeit.

Göttliche Offenbarung kann natürlich nur die Wahrheit zum Inhalt haben. Und so ist die Wahrheit selbstverständlich auch der Gegenstand des offenbarenden Wortes Jesu. Er sagt es selbst: „Die

Wahrheit (τὴν ἀλήθειαν) habe ich euch gesagt“ (8, 40); „ich sage die Wahrheit“ (8, 45). Vor Pilatus bekennt er: „Ich bin dazu in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben“ (18, 37). Vom Wort des Vaters, das ja ebenso sein Wort ist, sagt er: „Dein Wort ist Wahrheit“ (17, 17). Wer daher sein Wort im Glauben annimmt, erkennt „die Wahrheit“ (8, 32). „Wahrheit“ (ἀλήθεια) in der Sprache des vierten Evangelisten bedeutet soviel wie göttliche Wirklichkeit. Dasselbe gilt oft von den Adjektiven ἀληθής und ἀληθινός. Alle diese Worte besagen nicht nur das Wirkliche und Echte im allgemeinen, sondern, wenn sie, wie es im Bereich der Offenbarung der Fall ist, sich auf das Göttliche beziehen, das göttlich Wirkliche, das göttlich Seiende.

Nun ist aber zu bedenken, daß schon nach der fundamentalen Aussage des Prologs Jesus „voll . . . Wahrheit“ ist, d. h. die Wahrheit in göttlicher Fülle besitzt. Daß dies der Sinn ist, geht eindeutig aus der Selbstaussage Jesu Jo 14, 6 hervor: „Ich bin . . . die Wahrheit“. Damit ist also gesagt, daß er die göttliche Wirklichkeit in Person ist, daß er der ἀληθινός (der göttlich Wirkliche) ist, wie Gott, der Vater, der ἀληθινός ist; vgl. 1 Jo 5, 20. Die Verbindung Jesu mit dem Gegenstand seiner Verkündigung, mit dem „Wort Gottes“, mit der „Wahrheit“ ist also wesenhaft. Er ist „voll Gnade und Wahrheit“ (Jo 1, 14), d. h., er ist die in der Welt in Liebe sich aufschließende, mitteilende göttliche Wirklichkeit, so daß durch ihn „Gnade und Wahrheit geworden ist“ in der Welt (Jo 1, 17). Deshalb ist er auch das „wahre Licht“ (Jo 1, 9; vgl. 8, 12; 1 Jo 2, 8), das „wahre Brot vom Himmel“ (6, 32), der „wahre Weinstock“ (15, 1). Deshalb gilt, daß, wer glaubt, „daß ich bin“ (ὅτι ἐγὼ εἰμι Jo 8, 24 28), aus dem Tode gerettet wird. Denn mag man nun die „Ich bin“-Aussage in Verbindung bringen mit Ex 3, 14<sup>1</sup> oder mit der „Ich bin es“-Formel von Dt 32, 39<sup>2</sup> und besonders von Isaias 41, 4<sup>3</sup> und 43, 10<sup>4</sup> — auf jeden Fall schreibt sich damit Jesus die göttliche Wirklichkeit zu, die wirksam war in der Schöpfung und wirksam ist in der Geschichte, helfend, rettend, heilend oder auch richtend und tötend. Jesus ist demnach nicht nur der Offenbarer, sondern

<sup>1</sup> „Ich bin, der ich bin . . . So sollst du den Israeliten sagen: Der ‚Ich bin‘ hat mich zu euch gesandt“; LXX: Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν . . .

<sup>2</sup> Seht doch, daß ich es bin, und nur ich — und kein Gott neben mir mehr! Ich bin's, der tötet und wieder ins Leben ruft“; LXX: Ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι . . .

<sup>3</sup> „Wer hat es getan und vollbracht (den Sieg des Perserkönigs Cyrus)? Er, der die Menschengeschlechter ins Dasein rief von Anbeginn. Ich, Jahwe, (der ich) der Erste, und bei den letzten bin ich's wieder“; LXX: . . . καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἰμι.

<sup>4</sup> „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und mein Knecht, den ich erwählet, damit sie's erkennen und an mich glauben und einsehen, daß ich es bin . . .“; LXX . . . ἴνα . . . συνῆτε ὅτι ἐγὼ εἰμι; Hebr.: . . . אֲנִי יְהוָה. Vgl. zur Ἐγὼ-εἰμι-Aussage: Ed. Schweizer, EGO EIMI . . . Die religionsgeschichtliche Herkunft und die theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, 1939; Heinr. Zimmermann, Das absolute Ἐγὼ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel: BiblZ N. F. 4 (1960) 54—69 226—276.

er ist auch der eigentliche Gegenstand der Offenbarung. Er *ist* die Wahrheit, die er mitteilt; er spricht sich selbst aus; er *ist* das Wort, das er spricht, soweit der Inhalt seines Wortes betrachtet wird.

Aber das alles in einer Weise, daß durch ihn zugleich der Vater ausgesprochen und kund wird. Jesus ist ja die göttliche Wirklichkeit nicht aus sich, sondern aus dem Vater; denn er ist der *μονογενής*, der einziggeborene Sohn des Vaters (Jo 1, 14 18; 3, 16 18; 1 Jo 4, 9), „der aus Gott Gezeugte“ (1 Jo 5, 18). Und er ist dazu vom Vater her in die Welt gekommen, um ihn, den „niemand gesehen hat“ (Jo 1, 18 a; 6, 46), zu „erzählen“ (Jo 1, 18 b)<sup>5</sup>, um seinen „Namen“ zu offenbaren (Jo 17, 6 26; vgl. 12, 28) und um ihn so zu verherrlichen. Jesus weist selbst darauf hin, daß er seine Offenbarungswirklichkeit, den Inhalt seines Offenbarungswortes, in seiner Präexistenz von Gott, dem Vater, empfangen hat, mit der Bestimmung, sie der Welt mitzuteilen. So müssen wir es verstehen, wenn Jo 3, 32 von Jesus gesagt wird, daß er, der im Gegensatz zu allen anderen, im Gegensatz selbst zu Johannes, dem Täufer, von oben, also von Gott, vom Vater gekommen ist, „das, was er gesehen und gehört hat, bezeugt“. Ähnlich kann Jesu Wort Jo 8, 26: „Was ich von ihm gehört habe, das sage ich“, kaum *nur* von der Mitteilung der väterlichen Wahrheit im *Gottmenschen* verstanden werden; in einem Zusammenhang, in dem Jesus von seiner außerweltlichen Herkunft (8, 23) und von seiner göttlichen Wirklichkeit (8, 24—28) spricht, muß dieses Wort vielmehr letztlich im Verstande der ewigen Mitteilung aufgefaßt werden: Er, der die göttliche Wirklichkeit vom Vater hat, ist vom Vater in die Welt gesandt, um sie als Menschgewordener zu sagen, zu verkünden (vgl. Jo 12, 49—50). Und so ist es wie eine kurze Definition seines Wirkens in der Welt, wenn der Evangelist anmerkt, daß „er (Jesus) ihnen (den Juden) den Vater sagte“ (8, 27).

#### 4. Der Offenbarungscharakter der Werke Jesu: Einheit von Offenbarungswort und Offenbarungswerk

Dieses Sagen des Vaters geschieht aber nicht nur durch sein menschliches Wort. Wenn Jesus, wie gezeigt, die Wirklichkeit Gottes *ist*, dann müssen wir vielmehr von vornherein erwarten, daß nicht nur in seinem Sprechen, sondern auch in seinem ganzen Wirken, in allen seinen Werken etwas von seiner und des Vaters Wirklichkeit und Herrlichkeit aufleuchtet. Nirgendwo so sehr wie im vierten Evangelium kommt der Offenbarungscharakter der Werke Jesu zum Ausdruck. Nach dem ersten Wunder heißt es: „Und er offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn“ (2, 11). So ist es mit allen von

<sup>5</sup> Vgl. dazu Sir 43, 31: *Τίς έώρακεν αυτόν (Gott) και έκδιηγήσεται;*

Johannes berichteten Wundern: Die zwei Heilungen 4, 46 — 5, 9 offenbaren, daß Jesus das *Wort* des Lebens ist, wie in der anschließenden Rede im 5. Kap. durch das formale Wort Jesu noch verdeutlicht wird (vgl. vor allem 5, 24—25 mit 4, 50 und 5, 8—9). Die beiden Wunder zu Beginn des 6. Kap. veranschaulichen die Brotrede, deren Inhalt ist, daß Jesus das *Brot* des Lebens ist. Ähnlich beleuchtet die Blindenheilung im 9. Kap., daß er das Licht der Welt ist, daß er als der königliche Hirte die Seinen mit der Wahrheit heiligt und lebendig macht (9, 39 — 10, 39). Die Auferweckung des Lazarus zeigt, daß in ihm die Menschen, die glauben, zur Auferstehung und zum Leben gelangen (vgl. 11, 25—27). So sind alle Wunder des vierten Evangeliums „Zeichen“ (σημεῖα) hin auf die in Jesus anwesende, sich abschließende, rettende, lebendig machende Wirklichkeit Gottes. Sie sind somit nicht minder offenbarend als sein gesprochenes Wort, das ja auch immer und überall auf eben diese seine göttliche Heilswirklichkeit hinweist.

Wir wundern uns daher nicht, daß die Werke Jesu (seine ἔργα) fast auswechselbar neben seine Worte treten. Vergleiche vor allem Jo 8, 28: hier tritt für ποιεῖν das λαλεῖν ein; 14, 10: hier werden die ῥήματα abgewechselt durch die ἔργα; 15, 22—24: hier sein Sprechen λαλεῖν durch das Tun seiner Werke (ἔργα). Worte wie Werke stehen eben im Dienst der Offenbarung, und beide, Worte wie Werke Jesu, kommen auch darin überein, daß sie vom Vater sind. Wie der Vater in Jesu Wort spricht, so wirkt er auch im Werke Jesu. „Der Vater, der in mir ist, tut die Werke selbst“ (14, 10); Jesus seinerseits „tut die Werke des Vaters“ (10, 37); er tut sie „aus dem Vater heraus“ (10, 32); sein ganzes Wirken geschieht in absoluter Wirkeinheit mit dem Vater (Jo 5, 19—20). Weil der Vater also im Worte Jesu spricht und im Werke Jesu wirkt, und weil der Vater so durch Jesu Wort und Jesu Werk seine Wirklichkeit, sich selber, offenbart, so ist Jesus *das* offenbarende Wort Gottes in der Welt. Dieses Resultat, das sich aus der Offenbarungstheologie des vierten Evangeliums ganz ungezwungen ergibt, darf natürlich nicht unberücksichtigt bleiben, wenn die Benennung Jesu als „das Wort“ (ὁ Λόγος) im Prolog (1, 1 14) und im ersten Johannesbrief (1, 1) zur Sprache steht.

##### 5. Die Vollendung des Offenbarungsgeschehens im Heilstod und in der Auferstehung Jesu (in seinem ἀναβαίνειν)

Zunächst sei noch etwas verweilt beim Offenbarungswerk Jesu. Wenn sein ganzes Leben, sein ganzes Wirken in Wort und Werk als Wort Gottes an die Welt, in dem Gottes Heilswirklichkeit offenbart

und mitgeteilt wird, aufgefaßt werden kann, so fragt es sich noch, wo oder wie Jesus sein Offenbarungswort in der eigentlichsten und entscheidendsten Weise „gesagt“ hat — oder (was dasselbe ist) wo und wie er sich selber und damit den Vater in der eigentlichsten Weise „ausgesprochen“ hat. Daß wir diese Frage zu Recht stellen, geht schon daraus hervor, daß Jesus selber von der *Vollendung* seines Werkes sprach. So Jo 4, 34: „Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu tun und sein Werk zu vollenden.“ Das heißt nicht, daß Jesus ein vom Vater angefangenes Werk fortzusetzen und zu vollenden habe. Das Werk des Vaters ist in seiner Ganzheit auch das Werk Jesu und umgekehrt (vgl. Jo 5, 19 ff.). Jesus will sagen, daß es in dem vom Vater ihm aufgegebenen Werk etwas gibt, wodurch dieses Werk zur Vollendung, zur vollkommenen Ausführung gelangt. Dieser Gedanke mag auch dort anklingen, wo zunächst der Gedanke an die Werke der Wunder im Vordergrund steht (Jo 5, 36), wo aber gleichzeitig durch das Verbum τελειῶν das entscheidende, vollendende Werk, worauf alle seine Reden und alle seine Wunderzeichen hinweisen, auf dem Hintergrund auftaucht.

Was ist das für ein Werk? Wir erhalten darauf die Antwort zu Beginn des zweiten Teiles des Evangeliums, wo Jesus, im Bewußtsein des Daseins seiner „Stunde“ und seines Hinübergangs zum Vater, nach den Worten des Evangelisten, „nachdem er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, εἰς τέλος liebte“ (13, 1). Das ist nicht (oder jedenfalls nicht nur) chronologisch zu verstehen: „bis an sein Lebensende“; es bedeutet wesentlich soviel wie „völlig“, „ganz und gar“; es ist „die göttliche Schrankenlosigkeit der Liebe“<sup>6</sup>, die sich symbolhaft abzeichnet im Sklavendienst der Fußwaschung (13, 2—11) — und die sich in der Hingabe und in der Wiedernahme des Lebens (vgl. Jo 10, 15—18) verwirklicht im Gehorsam gegen den Vater (Jo 14, 31) und zum Heile der Welt (Jo 3, 14—17; 12, 24 32—33). Jesu letztes Wort ist nach Johannes: τετέλεσται (19, 30) = Es ist vollbracht! Jesus spricht es aus im Bewußtsein, daß mit seinem Heilstod und in der damit verbundenen Auferstehung das Werk des Vaters völlig ausgeführt und die Schrift völlig erfüllt ist (vgl. Jo 19, 28—30; 17, 4). Dies ist das Werk, in dem Gottes Wirklichkeit, die ja Liebe ist, nicht mehr nur durch Worte und Zeichen, sondern durch sich selber, durch die Tat der Liebe des Vaters im Sohne, sich offenbart. Indem Jesus so sein Werk vollendet (17, 4), hat er das Wort des Vaters ganz gesagt, hat er „den Namen“ des Vaters offenbart (17, 6). Hier vollendet sich das Werk der Offenbarung, indem sich Gottes Wirklichkeit ganz ausgibt und ganz mitteilt. Vgl. Jo 3, 14—17; 1 Jo 4, 9—10. Von

<sup>6</sup> W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-Evangelium, Münster 1960, 70.

hier aus geht ja diese Wirklichkeit über auf alle, die dieser sich aufschließenden Wirklichkeit, dieser sich hingebenden Liebe im Glauben begegnen und sie aufnehmen. Gottes Wahrheit, Gottes Wirklichkeit ist in Christus, seinem Sohne, hörbar, sichtbar, greifbar geworden.

## 6. Die Aufnahme der Offenbarung Jesu in der Gemeinschaft der Glaubenden durch den Geist des Erhöhten

Nur insofern der Mensch nun noch gläubig hörend und gläubig sehend zugreifen muß, ist das Werk der Offenbarung noch nicht vollendet, das Wort Gottes noch nicht ganz durchgedrungen. Es muß sich durch den Glauben tief einsenken in die Menschheit und in die Herzen der einzelnen Menschen. Es muß sich auswirken, indem die Glaubenden in die Wirklichkeit Gottes und Jesu hinübergewandelt werden. Das ist das Werk des erhöhten Christus durch seinen Geist (vgl. Jo 16, 7). Der Geist des Vaters und des Sohnes ist selber die Wahrheit, die Wirklichkeit Gottes: „Der Geist ist die Wahrheit“ (τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια: 1 Jo 5, 6). Dieser Heilige Geist ist grundsätzlich im Heilstod Christi „frei“ geworden für die Welt. Darauf weist Jo 7, 37—39 in Verbindung mit Jo 19, 34 und 1 Jo 5, 6—8 hin<sup>7</sup>. Im Heiligen Geist vollendet Christus seine personale Einwohnung im Glaubenden und „heiligt“ er ihn durch Gottes „Wort“, durch Gottes „Wahrheit“ (Jo 17, 17), macht ihn zum fruchtbringenden Rebzweig am Weinstock, der er selber ist (Jo 15, 1—17).

Von diesem Einbilden des Wortes Gottes, der Offenbarung Christi in die Kirche, von dieser Mitteilung der Wirklichkeit Gottes und Christi im Heiligen Geist an die Gemeinschaft der Glaubenden ist oft im vierten Evangelium die Rede. Schon Jo 3, 34 wird „das Sagen der Worte Gottes“ zurückgeführt auf die Geistmitteilung. Christus allein

<sup>7</sup> Jo 7, 37—38 ist folgendermaßen zu interpunktieren und zu übersetzen: „Wenn jemand dürstet, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.“ Die „Ströme lebendigen Wassers“, die aus dem Leibe des Erlösers fließen, sind nach der Erklärung des Evangelisten (7, 39) die Geistgabe des durch Kreuz und Auferstehung Verherrlichten. Darauf weisen symbolisch hin „Blut und Wasser“, die aus der mit der Lanze geöffneten Seite des Herrn hervorfliessen, und die doch wohl die beiden Haupt-Geist-Sakramente (Eucharistie und Taufe) bezeichnen sollen, wie auch durch 1 Jo 5, 6—8 bestätigt wird. Übrigens ist es bei dem Tiefsinn des vierten Evangeliums nicht so abwegig, in den Worten παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Jo 19, 30), mit denen gewiß zunächst die Hingabe des Lebensgeistes, der Seele Jesu, ausgesagt werden soll, zugleich in einem hintergründigen, symbolhaft angedeuteten Sinn die Übergabe des göttlichen Pneuma an die Kirche zu verstehen. Wie dem auch sei — daß der Heilige Geist als Frucht des Opfertodes vom erhöhten Herrn der Kirche geschenkt worden ist, kann nicht zweifelhaft sein. Vgl. Hugo Rahner: *Bibl* 1941, 269—302 367—403.

„sagt die Worte Gottes“, Christus allein ist der wahre Offenbarer, weil er allein „den Geist gibt οὐκ ἐκ μέτρου“, d. h. maßlos, in eschatologischer Fülle<sup>8</sup>. Vor allem aber kommen hier in Betracht die Geiststellen in den Abschiedsreden. Der „Geist der Wahrheit“ (14, 17; 15, 26; 16, 13), der „Paraklet“ (14, 16 26; 15, 26; 16, 7), der „Heilige Geist“ (14, 26) „wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (14, 26); „er wird euch in die ganze Wahrheit einführen“ (ὁδηγήσει); er wird sie „euch verkünden“ (16, 14—15), die Wahrheit, die er von Christus hat, die auch des Vaters ist (16, 13b bis 15). Indem der Geist so die Wirklichkeit Christi und des Vaters in der Gemeinschaft der Glaubenden ausbreitet, „verherrlicht er“ Christus in den Seinen (16, 14), „bezeugt er“ Christus vor der Welt durch die Jünger Christi, durch Christi Kirche (15, 26—27; 16, 8—11).

Von diesem Offenbarungswirken des Geistes Christi, von diesem „Sprechen“ seines Wortes durch den Geist in den Gläubigen, redet Jesus, wenn er Jo 16, 25 verheißt: „Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Bildern (ἐν παροιμίαις) zu euch reden, sondern euch unverhüllt (παρρησίᾳ) über den Vater Kunde geben werde.“ Oder wenn er verheißt, daß er sich dem, der ihn liebt, „offenbaren werde“ (14, 21). Oder wenn er Jo 5, 24—25 von seinem ins ewige Leben führenden Wort spricht: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinüberschritten. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die (auf) sie hören, werden leben.“ Das „größere Werk“ (μείζονα ἔργα), von dem im dortigen Zusammenhang die Rede ist (Jo 5, 20), dürfte der Heilstod Jesu sein, sofern er sich in der Geistmitteilung und damit in der Mitteilung der im Tode Jesu völlig erschienenen göttlichen Wirklichkeit oder „Herrlichkeit“ auswirkt. Von diesem Offenbarungsgeschehen ist auch im hohenpriesterlichen Gebet die Rede, wenn Jesus um die „Heiligung“ der Jünger „in der Wahr-

<sup>8</sup> Jo 3, 34: „Der, den Gott gesandt hat, spricht die Worte Gottes; ohne Maß nämlich gibt er den Geist.“ Subjekt des Satzes οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα ist wiederum Christus, nicht Gott. Das Präsens δίδωσιν steht ganz parallel mit dem Präsens λαλεῖ. Wenn Gott Subjekt wäre, müßte es heißen: „ohne Maß nämlich hat er (Gott) ihm (Christus) den Geist gegeben“. Christus ist im vierten Evangelium immer der Geistverleiher. Der Tatsache, daß Christus als Gottgesandter der Offenbarer schlechthin ist, entspricht die andere, daß er der Geistverleiher in eschatologischer Fülle ist. Wenn anders das „Sagen der Worte Gottes“ nicht ein rein äußeres Belehren ist, sondern eine wirkliche innere Mitteilung der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit in den Gläubigen, derzufolge sie aus Gott geboren werden und Kinder Gottes sind, dann ist es doch einleuchtend, daß Christus als Offenbarer notwendig zugleich der Geistvermittler ist.

heit“ (ἐν τῇ ἀληθείᾳ) oder um ihre Bewahrung „in deinem (des Vaters) Namen“ (ἐν τῷ ὀνόματί σου) betet (Jo 17, 11 und 17, 17). Es handelt sich also schließlich beim offenbarenden Wort Christi um eine höchst existentielle Angelegenheit: um die Erhebung zu einer höheren Seinsweise, um das Anteilhaben am göttlichen Leben. Eingeschlossen ist darin eine intellektuelle Erhellung des Daseins. Und wenn wir ein Beispiel suchen für solche geistige Erhellung durch Christi Wort, dann brauchen wir nur das vierte Evangelium zur Hand zu nehmen. Nirgendwo erscheint so deutlich, was es ist um das im Heiligen Geiste erinnerte Verstehen des offenbarenden Wortes Christi. Hier ist gewiß auch das „Wort“ die Offenbarung des irdischen Christus. Aber hier spricht zugleich der erhöhte Herr durch seinen Geist im Apostel.

Im Dienste des Offenbarungsgeschehens stehen nun selbstverständlich auch die Sakramente. Das ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß Christi Wort im Glauben nicht ergriffen und Christi Offenbarung im Leben nicht existentiell aufgenommen werden kann, es sei denn im Geiste Christi, im Heiligen Geist. Die Sakramente, vorab Taufe und Eucharistie, sind die großen „Vehikel“ des Geistes. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann er in das Reich Gottes nicht eingehen“ (Jo 3, 5). Und „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“ (Jo 6, 63). Dieses letzte Zitat steht im Schatten der Brotrede. Der erste Satz des Verses ist ein allgemeiner, übernatürlicher Grundsatz: Wahrhaft lebendig machen (im Heilssinn) vermag nur das göttliche Wirkprinzip des Geistes; das „Fleisch“, das natürlich Gegebene und irdisch Schwache und Vergängliche, vermag da nichts. Im zweiten Satz sagt Christus in Anwendung des Grundsatzes auf seine Offenbarung, daß sie in der Ordnung des „Geistes“ und damit des wirkmächtigen „Lebens“ steht. Speziell angewandt auf die Worte vom wirklich zu essenden „Brot vom Himmel“, d. h. vom wahren Fleisch und Blut des Herrn (6, 48—58), bedeutet dies, daß die Eucharistie als übernatürliche Speise, als geisterfüllte, himmlische Speise, als den Geist und damit wahres Leben vermittelnde Speise verstanden werden muß. Wir sehen somit die Sakramente als Vermittler des Geistes durch das Wort Christi im vierten Evangelium bestätigt, des Geistes, der nach demselben Evangelium die Wahrheit, die Wirklichkeit Christi in den Glaubenden mitteilt. Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn das übernatürliche Leben der Glaubenden einmal als Geburt aus „Wasser und Geist“ (= Sakrament Jo 3, 5) und ein andermal als Geburt aus dem „Wort“ (1 Petr 1, 23—25; Jak 1, 18) hingestellt wird. Das in der Kirche ertönende Wort Christi und das in der Kirche gespendete Sakrament

Christi bilden eine Einheit hin auf die Einbildung der Glaubenden in die Wahrheit Christi im Heiligen Geist. Diese Einbildung geschieht vor allem hinein in die sich selbst vergessende, das Leben hingebende Liebe des Gottessohnes; sie geschieht, indem Jesus in seinem Geiste die Glaubenden an sein Kreuz zieht. Indem die Glaubenden so mit Christus, dem persönlichen „Logos“, verbunden und in den „logos“ seiner Wahrheit eingebildet werden, gehen sie denselben „Weg“ zum Vater, den er selber gegangen ist (Jo 14, 6).

## II. Das Wort als Name des Offenbarers

Wir kommen zum Abschluß dieser Ausführung über das Wort im Johannesevangelium zu den Stellen, an denen Christus vom vierten Evangelisten einfachhin „das Wort“ (ὁ Λόγος) genannt wird (Jo 1, 14), bzw. „das Wort des Lebens“ (ὁ Λόγος τῆς ζωῆς 1 Jo 1, 1). Religionsgeschichtliche Herleitungen können höchstens äußere Anstöße für die Bildung dieser eigenartigen Benennung namhaft machen; die eigentliche Erklärung und Deutung muß aus der Theologie des vierten Evangeliums kommen.

### 1. Religionsgeschichtliche Herleitungsversuche

In der religionsgeschichtlichen Hinsicht sei hier nur in kurzer Zusammenfassung die heutige Beurteilung der Frage berichtet<sup>9</sup>.

Ausscheiden muß bei der Klärung der Logos-Frage die griechische Philosophie in der Form der Stoa, obgleich sie dem vierten Evangelium zeitlich noch nahe steht. Die Stoa faßt den Logos als Weltvernunft oder Weltgesetz auf, das das All (den Makrokosmos und den Mikrokosmos) durchwaltet und ordnet. Bei Johannes aber ist der Logos als Welt schöpfer personal und göttlich bestimmt und deshalb wesentlich über der Schöpfung stehend. Ebenso wenig kann die spätjüdische Bezeichnung „Memra Jahwes“, zu lesen als „Memra Adonais“, als Hinführung zum johanneischen Logos angesehen werden. Sie bedeutet zwar „Wort (מְרָא) Jahwes“ bzw. „Wort des Herrn“, dient aber in den Targumen keineswegs zur Hypostasierung eines Mittlerwesens zwischen Gott und Schöpfung, sondern ist reine Umschreibung des Jahwe-Namens, den auszusprechen verboten war<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT)<sup>2</sup> 51—56; R. Schnackenburg, LexThKirche, Bd. 6, 1123—1125.

<sup>10</sup> Vgl. O. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München 1924, II 302—333 (Exkurs über „Memra Jahwes“).

In der hellenistischen Religionsphilosophie bietet vor allem Philo von Alexandrien terminologisch und sachlich manche Berührungspunkte mit dem Logos des vierten Evangeliums. Der Logos Philos ist eine Mittlergestalt zwischen Gott und Welt. Weil der unendlich vollkommene Gott nicht in direkte Berührung kommen kann mit der Welt, hat der von Gott ausgehende Logos die Aufgabe, Organ der Welterschöpfung zu sein: „Gott hat seinen Logos gleichsam als Werkzeug bei der Welterschöpfung benützt“ (Leg. alleg. III § 96). Er ist auch das Organ der Offenbarung Gottes: „Abgesandter des Herrschers an den Untertan“ (Quis rer. div. haeres § 205), „Dolmetscher“ Gottes (Leg. alleg. III § 207). Andererseits vertritt er die Welt bei Gott als Hoherpriester (De somniis I § 215 219; II § 183) und Fürsprecher: „Der Fürsprecher (*ἰκέτης*) des stets hilfsbedürftigen Sterblichen bei dem Unvergänglichen“ (Quis rer. div. haeres § 205). Er steht in großer Nähe zu Gott: Philo nennt ihn „erstgeborenen Sohn Gottes“, „Abbild des höchsten Gottes“, „zweiten Gott“, ja „Gott“ (vgl. De somniis I § 230). Aber trotzdem steht der Logos Philos weit, ja wesentlich ab vom Logos des Evangeliums. Während der Logos des Johannes-Evangeliums eindeutig als Person, als Sohn neben Gott steht, bleibt bei Philo die Personalität des Logos in einer schwebenden Ungewißheit; man kann ihn auch als Gottes wirkende Kraft auffassen. Und wenn Philo wirklich den Logos als göttliche Hypostase aufgefaßt haben sollte, so hat er ihn doch nicht für Gott wesensgleich gehalten, sondern ihn nur „Gott“ im uneigentlichen Sinne (*ἐν καταχρήσει* = per ab-usum) bezeichnet; vgl. De somniis I § 228—230. Der Logos des Prologs aber ist der dem Vater wesensgleiche Sohn. Er kann daher unmöglich auf den Logos des Philo zurückgeführt werden.

Eine positive Vorbereitung hat die Logos-Lehre des Johannes in der alttestamentlichen Weisheitslehre gefunden. Die „Weisheit“, eine Personifikation des göttlichen weisheitsvollen, mächtigen und heilvollen Waltens, wird dort beschrieben als vorzeitiges Wesen (Prov 8, 22—26; Sir 24, 9), geschaffen von Gott und hervorgehend aus seinem Munde (Sir 24, 3 9; 1, 4 9), Hauch, Ausfluß, Abglanz, Abbild Gottes (Sap 7, 25—26). Sie ist Beisitzerin an seinem Throne (Sap 9, 4 9—10), eingeweiht in sein Wissen (Sap 8, 4). Sie ist bei der Schöpfung beteiligt (Prov 3, 19; 8, 23—31; Sap 7, 21; 8, 6; 9, 1—2 9). Ihr Wirken bei den Menschen, besonders im Bundesvolk, ist heilvoll (Job 28, 12—28; Bar 3, 37 bis 4, 4; Prov 3, 11—18 32 36; 8, 4—21; 9, 1—12; Sap 7, 27—28; 9, 4 6 10—12 17—18; Sir 24, 6—22; 1, 15—20); sie bringt „Leben“ (Prov 9, 5—6; 8, 35). Sie findet aber auch Ablehnung bei den Menschen, auch durch Israel (Prov 1, 22—33; aeth. Henoch 42, 1—3). Wenn man die Aussagen des Prologs vor Augen hat, sieht man unmittelbar die Verwandtschaft der Weisheit in der alttestamentlichen

Weisheitsliteratur mit dem Logos. Dazu kommt, daß auch terminologisch von der alttestamentlichen Weisheitsliteratur eine Linie zum johanneischen Logos führt, insofern als die Weisheit als Schöpfermacht Gottes im Weisheitsbuch im Parallelismus membrorum mit dem „Wort“ Gottes abwechselt und somit identisch gesetzt wird: „Du (Gott) hast das All durch dein Wort (ἐν λόγῳ σου) geschaffen, den Menschen durch deine Weisheit (τῆ σοφίᾳ σου) gebildet.“<sup>11</sup> Diese Nähe von „Weisheit“ und „Wort“ Gottes, die hier zutage tritt, erscheint noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß sonst im Alten Testament (Psalmen, Isaias) dem Wort Gottes ähnliche schöpferische und heilbringende Kraft zugeschrieben wird wie der Weisheit in der Weisheitsliteratur; vgl. Ps 33, 6: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel geschaffen, all ihr Heer durch den Hauch seines Mundes“; Ps 107, 20: „Er sandte sein Wort und machte sie heil und riß sie heraus aus der Grube“; Ps 119, 105: „Dein Wort ist eine Leuchte meinem Fuß, ein Licht auf meinem Pfad“; Ps 147, 15—20; Is 40, 8; 55, 11. Dadurch wird die Verwurzelung des johanneischen Logos im Alten Testament noch deutlicher. Aber erst durch die in der Belehrung des Heiligen Geistes ganz verstandene Selbstoffenbarung des fleischgewordenen Logos ist die personale Eigenständigkeit der göttlichen Weisheit oder des göttlichen Wortes, wie sie im Prolog des vierten Evangeliums klar ausgesprochen ist, enthüllt worden. Und das irdische Wohnen der Weisheit in Israel (Sir 24, 8 10 ff.; Bar 3, 37—38) fand erst ihre wahre Erfüllung in der Inkarnation des Logos, des Gottessohnes.

Es sei hier noch darauf hingewiesen, daß in der spätjüdischen Zeit mehr und mehr die Tora (das Gesetz) mit der Weisheit der Weisheitsliteratur identifiziert wurde. Den Anfang davon finden wir schon innerhalb der kanonischen Schrift: vgl. Sir 24, 1—22 mit 24, 23—34 und Bar 3, 15—38 mit Bar 4, 1—4. „In der nachchristlichen Zeit galt die Gleichsetzung der Tora mit der göttlichen Weisheit für so selbstverständlich, daß man die alttestamentlichen Aussagen über diese ohne weiteres auf jene übertrug.“<sup>12</sup> Und so finden wir in der rabbinischen Literatur auch Aussagen über die Tora, die denen des Johannes über den Logos formal ähnlich sind<sup>13</sup>. So könnte im Prolog auch eine christliche Antithese gegen die jüdische Tora-Spekulation vorliegen (vgl. Jo 1, 17).

Vor allem R. Bultmann hat den Prolog mit seiner Logos-Gestalt als

<sup>11</sup> Vgl. slaw. Henoch 33, 3: „Durch meine Weisheit habe ich dieses alles ersonnen und geschaffen . . .“; 30, 8: „Am sechsten Tag befahl ich meiner Weisheit, den Menschen zu machen“; 33, 4: „Mein Gedanke ist mir Berater, meine Weisheit und mein Wort sind Taten.“

<sup>12</sup> Billerbeck a. a. O. II, 353.

<sup>13</sup> Vgl. Billerbeck a. a. O. II, 353—358.

Einkleidung des Evangeliums in die mythologische Sprache der Gnosis erklären wollen<sup>14</sup>. In der Gnosis, zu der Bultmann nicht nur die reine, streng dualistische Gnosis rechnet, sondern auch die irgendwie vom gnostischen Weltverständnis beeinflussten Systeme, wie Neuplatonismus und Neupythagorismus, begegnet der Logos als Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt, der eine kosmologische und soteriologische Funktion hat. Es korrespondiert in den gnostischen Systemen der Kosmogonie eine Eschatologie. In der eigentlichen (im engeren Sinne verstandenen) Gnosis hat der Logos die Weltbildung eingeleitet, indem er sich gleichsam an die Welt verlor; er kommt daher wieder zu sich, indem er als Erlöser (in Menschengestalt) in der Welt erscheint und die Logos-Elemente von der Welt scheidet. Die christlich-gnostischen Systeme haben den auf Erden erschienenen Logos-Erlöser mit Jesus identifiziert. Bultmann glaubt aber auch, daß sowohl die alttestamentliche Weisheit wie der Logos des Philo, wie der des Prologs des vierten Evangeliums im Grunde genommen die gnostische Logos-Gestalt sind, allerdings angeglichen an den Schöpfungsglauben. Dieser Auffassung müssen doch erhebliche Einwände entgegengehalten werden. Ist es sicher, daß — zeitlich gesehen — die eigentliche Gnosis mit ihrem in die Welt sich verflechtenden und daraus sich erlösenden Emanationswesen der „Sophia-Logos“-Konzeption der Weisheitsliteratur, des Philo und des vierten Evangeliums vorausgeht, so daß überhaupt eine Beeinflussung in Frage kommen könnte?<sup>15</sup> Bultmann gibt selber zu, daß das gnostische System aus Quellen rekonstruiert werden muß, die jünger sind als das vierte Evangelium (a. a. O. 11). Und wenn tatsächlich die gnostische Gedankenwelt sich als älter erweisen ließe, so ist doch die innere Gestalt des christlichen Logos (und auch der jüdischen Spekulation) so wesentlich verschieden von jenem gnostischen Mittelwesen, daß durch die Gnosis höchstens die Logos-Bezeichnung veranlaßt sein könnte. Solange also kein anderer Ableitungsweg bekannt wird, kann eine eigentliche Herleitung des johanneischen Logos aus der religionsgeschichtlichen Umwelt nicht in Frage kommen.

Es ist daher berechtigt, ihn aus Johannes selber auszulegen. Ja, er muß schließlich so ausgelegt werden, weil sich bei Johannes in dieser Gestalt (ihrer Präexistenz, ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach) eine Wirklichkeit aufdrängt, die religionsgeschichtlich nicht ableitbar ist.

<sup>14</sup> Das Evangelium des Johannes, 1950, 9—15.

<sup>15</sup> Zwei Arbeiten, die jüngst erschienen sind, können uns nur bestärken im Zweifel an dem gnostischen Erlösermythos vom „erlösten Erlöser“ als Quelle für die Struktur des gottmenschlichen Erlösers: Carst. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 50); Hans-Mart. Schenke, Der Gott-„Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962.

## 2. Die Begründung aus der johanneischen Theologie

Der Evangelist Johannes hat im Prolog, dem Eingangstor zum Evangelium, in kurzen, schlichten und doch feierlichen Sätzen zusammengefaßt, was Christus durch seine Selbstoffenbarung über seine Person und seine Aufgabe gesagt hat. Danach ist der Logos (v. 1 14) keine andere Person als die des historischen Jesus von Nazareth, des „Christus“ (Messias); vgl. v. 17. Diese Person ist aber von übermenschlicher Dimension: Sie hat eine reale, unbegrenzte Präexistenz (1, 1a 15; 1 Jo 1, 1—2); sie steht in dieser ihrer Präexistenz als distinkte Person neben Gott und in inniger Verbindung mit Gott (1, 1b); sie ist von wahrhaft göttlicher Natur (1, 1c); sie ist das alles als der „Eingeborene“ des Vaters (1, 14 18), als der ewige Gottessohn; vgl. 1 Jo 1, 1—2. Sie hat (mit dem Vater) die Welt geschaffen (1, 3 10). Sie ist in die von ihr geschaffene Welt eingetreten durch die Menschwerdung — ein Geheimnis, das Johannes in den drei Kreisen des Prologs (v. 1—5; v. 6—13; v. 14—18) mit steigender Deutlichkeit offenbart: „Das Leben war das Licht der Menschen . . .“ (v. 4—5); es „kam in die Welt“ (v. 9); „und das Wort ist Fleisch geworden . . .“ (v. 14). Alle, die den menschengewordenen Gottessohn, den „Fleisch“ gewordenen Logos, im Glauben aufnehmen, werden durch ihn „erleuchtet“ (v. 4—5 9); erhalten aus der Fülle seiner „Wahrheit“ (v. 16—18), werden durch ihn „Kinder Gottes“ (v. 12—13). Er ist somit „das Wort des Lebens“; ist der in der ewigen Präexistenz verborgene, durch die Menschwerdung aber „schaubar“ und „greifbar“ gewordene Gottessohn, der den Glaubenden in der von ihm gestifteten Heilsgemeinschaft das wahre Leben vermittelt (1 Jo 1, 1—4). Dieser Christologie des Johannes-Prologs kommen nahe besonders Hebr 1, 1—14; Kol 1, 15—20.

Wir stellen jetzt noch einmal die Frage: Warum hat Johannes den Gottmenschen „Logos“ genannt? Was ihn von außen dazu veranlassen konnte, wurde oben dargelegt. Die eigentliche Begründung muß aber in seiner Theologie gesucht werden, und da kann eine dreifache Begründung gefunden werden: Er wird Logos genannt als *Wort Gottes an die Welt*, in dem er die Welt neu schafft und vollendet; als *Wort des Schöpfers*, durch das er die Welt geschaffen hat; als *Wort des Vaters*, das in der Ewigkeit vom Vater gesagt wird.

Nach dem vierten Evangelium ist ja Jesus der Offenbarer Gottes schlechthin, das Wort Gottes an die Welt, in dem Gott seine Wahrheit, seine Wirklichkeit an die Welt vermittelt und in dem er so die Welt zur Vollendung führt. Wir erinnern uns hier an das, was oben über die Offenbarer-Funktion Jesu gesagt wurde; daß er in Wort und Tat Offenbarer des Vaters ist, daß Gott sich in ihm ganz, in eschatologischer Fülle, ausspricht; vgl. auch Hebr 1, 1—2. Wenn Gott so durch

Jesus als durch sein Wort der Wahrheit die Welt vollendet hat, lag es da nicht nahe, den Offenbarer, den menschengewordenen Gottessohn, einfachhin „das Wort“ zu nennen oder — mit Rücksicht darauf, daß in ihm, dem Wort der Wahrheit, die Welt zum „Leben“ kam — „das Wort des Lebens“ (1 Jo 1, 1)? Vgl. Ignatius Antioch. Ad Magn. 8, 2. Freilich dürfte damit die Logos-Benennung Christi nicht voll erklärt sein. Denn bei Johannes wird Christus offenbar nicht nur als Inkarnierter, sondern schon als Präexistenter  $\acute{\omicron}$  Λόγος genannt. So urteilt auch A. Wikenhauser: „In v. 1—2 wird ganz eindeutig das jenseitige Personwesen, das von Uranfang existiert, in engster Verbundenheit mit Gott steht und wesenhaft göttlich ist, mit dem Namen Logos benannt, und in v. 14 wird von diesem Logos ausgesagt, daß er (um der Erlösung der Menschen willen) Fleisch geworden ist“ (a. a. O. 51). Ähnlich wird 1 Jo 1, 1 wohl auch die Benennung „Logos des Lebens“ nicht beschränkt sein auf den im Fleisch Erschienenen, auf den, der gehört, gesehen, berührt werden konnte, sondern auch auf den, der „von Anfang an war“.

Wir fragen deshalb weiter, wie es zu erklären sei, daß im Prolog schon dem Präexistenten der Logos-Name beigelegt wird. Denn die Berufung auf einen proleptischen Gebrauch dieser Bezeichnung wird dieser Tatsache doch kaum gerecht.

Man wird zunächst antworten, daß der Evangelist den Präexistenten schon Logos nennt mit Rücksicht darauf, daß Gott durch ihn die Welt schuf (Jo 1, 3 10). Die ersten Worte des Prologs („im Anfang . . .“) spielen ja deutlich auf Gen 1, 1 und damit auf das Schöpfungskapitel an. Gott hat nach Gen 1 die Welt durch sein Wort geschaffen: Gott sprach — und es ward! Ob also der Evangelist nicht an das am Anfang schaffende Schöpferwort Gottes dachte und es mit dem präexistenten Christus gleichsetzte? Der Anklang von Jo 1 an Gen 1 kann freilich diesen Schluß noch nicht recht begründen. Denn im Schöpfungsbericht spricht Gott wohl, indem er schafft, aber es ist doch nicht von einem Schöpferwort die Rede. Sicher ist jedenfalls für die Personhaftigkeit des Gotteswortes im biblischen Schöpfungsbericht kein Ansatzpunkt vorhanden. Aber wie Paulus zum Beispiel den Ursprung der Sünde und des Todes durch das Auge von Sap 2, 23—24 gesehen und zum Ausdruck gebracht hat (Röm 5, 12), so scheint Johannes den Schöpfungsbericht auch durch die Sapientia zusammenzufassen: „Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du das All durch dein Wort geschaffen, den Menschen durch deine Weisheit gebildet hast . . .“ (Sap 9, 1—2). Hier haben wir doch, besonders weil „Wort“ in Parallele zur „Weisheit“ steht, eine gewisse Hypostasierung des Schöpferwortes Gottes, die freilich noch in der Kategorie der Personifizierung bleibt. Vgl. das oben zur alttestamentlichen Weisheits-

lehre Gesagte. Weil auch nach Johannes Gott die Welt durch den Logos schuf (Jo 1, 3; vgl. Hebr 1, 2), freilich nicht durch ihn als Causa instrumentalis, sondern als Causa prima, so wird er nach der vorbereitenden Konzeption des Alten Testaments den Schöpferakt Gottes als Schaffen durch sein hypostatisches Wort gedacht und den ewigen Sohn als Schöpfungsmittler „Logos“ genannt haben.

Aber damit scheint noch immer nicht der letzte Grund des rätselhaften Logos-Namens gewonnen zu sein. Schließlich ist ja der johanneische Logos auch der Schöpfung präexistent. Und die Frage ist gerade die, wie es kommt, daß der ewig, personal, in göttlicher Wesenheit bei Gott weilende Sohn „Logos“ genannt wird. Nach Johannes ist ja Christus wirklich der ewige, eigentliche Gottessohn, der „Einzige-gezeugte“ des Vaters, der aus dem Vater ist. Das steht unabhängig von der Logosbezeichnung aus der mit Paulus und Hebräerbrief übereinstimmenden johanneischen Christologie fest. Nun ist aber doch nach demselben Evangelisten Christus die Wahrheit, d. h. die göttliche Wirklichkeit schlechthin, insofern er auch das Wort Gottes schlechthin ist. Es steht zwar nicht ausdrücklich bei  $\acute{\omicron}$  Λόγος der Genetiv τοῦ θεοῦ oder τοῦ πατρὸς. Aber das ist ganz selbstverständlich zu ergänzen. „Wort“ (λόγος) wird im vierten Evangelium immer gesagt mit Bezug auf jemand, der es spricht. So wird auch Christus  $\acute{\omicron}$  Λόγος genannt mit Bezug auf den sprechenden Vater. Wenn Christus nur irgendwie Gottes Wort vermittelte und darin nur irgendwie göttliche Wahrheit (Wirklichkeit) mitteilte, könnte und müßte man an eine begrenzte Mitteilung göttlichen Wortes und göttlicher Wahrheit seitens des Vaters an Christus denken. Wenn er aber als das Wort des Vaters schlechthin die Wahrheit Gottes schlechthin ist, dann wird man doch fast notwendig auf die Art des Hervorgangs des ewigen Sohnes aus dem Vater geführt, darauf nämlich, daß der Vater in der Ewigkeit sich innergöttlich ausspricht in seinem Sohne und ihm so seine ganze Wirklichkeit, seine Wesensfülle mitteilt. Christus ist die Wahrheit schlechthin, weil er der Logos schlechthin ist; er ist der Sohn, weil er als das innergöttliche Wort in der Fülle der göttlichen Wirklichkeit aus dem Vater hervorgegangen ist, als Wort, in dem Gott einmal die Welt zu schaffen und dann die geschaffene Welt zu heiligen und zu vollenden gedachte. Hier scheint die letzte Wurzel für den Logos-Namen des Gottessohnes im Johannesevangelium zu liegen.