

## 7. Sonntag der Osterzeit (A): Joh 17,1-11

### 1. Der Makrokontext

Die heutige Perikope bildet einen Ausschnitt aus Joh 17,1-26. Damit ist sie innerhalb des Johannesevangeliums im Bereich der sogenannten „Abschiedsreden“ angesiedelt (Joh 14-17). Diese sind eine (gegenüber den Synoptikern) johanneische Besonderheit, verortet in der Übergangssituation zwischen Abendmahlssaal und Ölberg. Schon der Umfang von beinahe einem Viertel des Evangelientextes (4 von 21 Kapiteln) unterstreicht ihre Bedeutsamkeit. Entsprechend gewichtig ist der Inhalt der „Reden“. Sie thematisieren auf der Basis dessen, was im Offenbarungsdrama bisher (1,19 – 13,38) geschah, das Verhältnis von Gott und Jesus und den „Seinen“. Fokussiert ist dieses Verhältnis auf die Situation hin, dass Jesus zum Vater „hinüber geht“, die „Seinen“ aber weiterhin „in der Welt“ sind, und zwar allein dieser „Welt“ gegenüber. Tenor der Aussage der Reden ist: „Euer Herz erschrecke nicht!“ (14,1). Als Begründung dient letztlich der Verweis auf die mystische Einheit von Gott und Jesus – sowie den Glaubenden. Von daher ist Intention der Reden, Bewusstsein zu bilden und Selbstvergewisserung zu fördern, um aufgeregte Herzen zu beruhigen und sie gleichzeitig zu ermutigen. Deren Realisierung wird verankert im „Paraklet“, der im Wort des Evangeliums den Zurückgebliebenen als eine Art „Anwalt“ „beisteht“.

Unter der Maßgabe, dass das Johannesevangelium ein textkohärentes „Werk“ darstellt, lässt sich dieser „Beistand“ schon in äußerlich-formalen Auffälligkeiten wahrnehmen. Diese sind dann nämlich nicht als Schnittstellen unterschiedlicher Traditionsstränge zu verstehen, sondern als Lesesignale zu begreifen. Als solches Lese- und damit Verstehenssignal kann im Kontext der „Abschiedsreden“ insbesondere das „Steht auf, gehen wir fort von hier“ (14,31) gelten. Einem kohärenten Leseduktus scheint dieser motivierende Hinweis ja zuwider zu laufen insofern, als Jesus selbst erst in 18,1 dieser Aufforderung nachkommt. Offensichtlich ist der Erzählfaden auf der Handlungsebene durch die Kapitel 15 - 17 unterbrochen – allerdings nur dann, wenn man sich am äußeren Geschehensablauf orientiert. Auf der Ebene der internen Dramatik des Geschehens lassen sich die drei Rede-Kapitel als Einübung verstehen – als Reflexions- und Verstehensweg, auf dem das in 14,30 angekündigte Kommen des „Herrschers dieser Welt“ sprachlich re-präsentiert ist. Aus der Position des „fort von hier“ (14,31) – wobei mit „hier“ die Sphäre des „Herrschers dieser Welt“ gemeint wäre – verstünde sich das Sprechen der Kapitel 15 - 17 als Ausdruck der Zugehörigkeit zum Bereich Jesu, also Gottes – und somit des Glaubens. Der Sprecher wäre Jesus als der Irdisch-Hinübergegangene, der Jesus-Paraklet – letztlich somit die geist-begabte Text-Gemeinde.

### 2. Der Mikrokontext

Unsere Textpassage 17,1-11 gehört formal und inhaltlich in den engeren Kontext von Joh 17,1-26. Das Besondere dieser „Abschiedsrede“ ist ihr Gebetscharakter.

#### 2.1 das Gebet

Es ist Jesus, der auf der erzählten Ebene dieses Gebet spricht, und zwar in der Situation zwischen Abendmahlssaal (13,2) und Kidron-Bach (18,1). Atmosphärisch ist diese Situation geprägt einerseits

durch den geographischen Ortswechsel Jesu und seiner Jünger im Rahmen der Jerusalemer Passionsereignisse: „Steht auf, gehen wir fort von hier“ (14,31). – „Dies sprechend, hinaus ging Jesus mit seinen Jüngern jenseits des Baches Kidron, wo ein Garten war ...“ (18,1). Geprägt ist die Atmosphäre zum anderen aber auch durch den kosmischen Ortswechsel, den der gesandte Offenbarer im Rahmen des johanneischen Heilsdramas vollzieht: „Seine Stunde war nun gekommen, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen“ (13,1). Jesus spricht das Gebet also in einer Übergangssituation, in einer Sphäre des Abschieds – eines Abschieds, der Angst macht, Unsicherheit erzeugt, rat- und mutlos werden lässt.

Das Gebet greift diese Situation von Abschied und Bedrängnis terminologisch auf und bringt sie als Fürbitte zum Ausdruck. Der Gedankengang führt dabei von der Ausgangssituation der „Herrlichkeit“ Jesu (1-8) zur Notwendigkeit der „Bewahrung“ und „Heiligung“ der Jünger (9-19), was deren „Einssein“ und „Geliebtsein“ bewirkt bzw. bedeutet (20-26). Seit D. Chytraeus (1531-1600) wird der Vers 19 („und für sie heilige ich mich, damit auch sie sind geheiligt in Wahrheit“) gern als Angelpunkt für Inhalt und Aussage des Gebets angenommen. Von daher rührt dann die gängige Kennzeichnung „hohepriesterliches Gebet“ (*praecatio summi sacerdotis*). Die damit verbundene Pragmatik des Textes lässt sich durchaus auch von dessen literarischem Ausdruck her intendiert sehen. So transportiert der poetische Stil ein feierliches Pathos, das wie durch „eine wundervolle Orgelmusik ergriffen“ macht [Schnackenburg]. Dieser Eindruck läge ganz auf Linie der Wirkabsicht des Gebets, wie sie der johanneische Jesus in V 13 zum Ausdruck bringt: „... und dieses rede ich in der Welt, damit sie [die „Seinen“] meine Freude vollkommen in sich haben“.

Schon von dieser Beobachtung her wird deutlich, dass Adressat des Gebetes Joh 17 nicht ausschließlich Gott ist. Der Leser / Hörer wird involviert, und zwar in exquisiter Weise. *Expressis verbis* bringt dies der johanneische Jesus 11,42 zum Ausdruck, wenn er im Gebet Gott darüber aufklärt, dass er „wegen der Menge, die herumsteht“, seine Bitte äußert. Jesus selbst hat das Gebet nicht nötig: „Ich weiß auch, dass du mich allezeit erhörst.“ (11,41) Diese Art von erhörungsgewissem Beten wurzelt innerhalb der johanneischen Christologie auf dem Einssein des Sohnes mit dem Vater (vgl. 14, 7.9-11 u.ö.). Wenn Jesus in Joh 17 deshalb eine regelrechte Auflistung des Offenbarungsprogramms und -geschehens vor Gott trägt, dann tut er dies im Rahmen seines Offenbarungsauftrags, also aus Gründen einer leser-/hörerorientierten Offenbarungsabsicht. Warum dies im Anschluss an die vorausgehenden Abschiedsreden dann aber nicht erneut als explizierende „Rede“, sondern als affirmatives „Gebet“?

## 2.2 Das „Abschiedsgebet“

Der Johannes-Autor orientiert sich ganz offensichtlich an der Gattung des sogenannten „literarischen Testaments“. Inhaltlich handelt es sich dabei um den letzten Willen großer Persönlichkeiten kurz vor deren Sterben (oder auch einer anstehenden Himmelsreise). Das „Testament“ als geistiges Vermächtnis findet seinen Ausdruck in Belehrung, Mahnung, letzter Verfügung, Segnung und eben auch – jeweils am Ende der „Rede“-Partien – im Gebet (vgl. neben Dtn 32; 1 Chr 29,10-19 viele Beispiele aus der frühjüdischen Literatur). Entsprechend der Abschiedssituation und ihrer Endgültigkeit geht es in erster Linie darum, die Zurückbleibenden zu trösten und zu ermutigen. Innerhalb des Gebetes geschieht dies dadurch, dass der Protagonist zum einen Rückschau hält auf

sein erfolgreich verlaufenes bzw. abgeschlossenes Lebenswerk. Zum anderen übergibt er die „Seinen“ in Form der Bitte bzw. Fürbitte in die Obhut Gottes, der als Garant von Kontinuität und Zukunft über den Tod hinweg behütet und bewahrt.

Diese adressatenorientierte Pragmatik eines „Abschiedsgebets“ macht verstehbar, warum sich Joh 17,1-26 wie ein „Summarium der johanneischen Reden“ [Käsemann] liest. Die gattungsgeschichtliche Tradition bzw. Funktion macht gleichzeitig deutlich, dass das „Gebet“ bei aller affirmativ-prädikatorischen Dichte von fiktionaler Natur ist. Das muss nicht irritieren. Vielmehr erweist sich die Gattung des „Abschiedsgebets“ als das formale Pendant der theologischen Überzeugung, dass Jesus als der „Gesandte“ mit Gott, der ihn „beauftragt“ hat, letztlich „eins“ ist. Diese „Identität“ von Sohn und Vater aber lebt von und in dem mystischen Kontakt, der Begegnung im ständigen Austausch.

### 3. Der Text

Der „Ausschnitt“ 17,1-11 bildet das Segment eines Ganzen, ist somit lediglich ein „Abschnitt“. Sinnvoll kann er natürlich nur im engeren Kontext von 17,1-26 gelesen werden. Rechtfertigen lässt sich seine Segmentierung in zweifacher Hinsicht: Zum einen ist der Gedankengang in den Versen 1-11 durchaus in sich gerundet. Und zum anderen zeigt sich auf inhaltlicher Ebene mit „verherrlichen – bewahren – eins sein“ ein Begriffsgerüst, das auch das Gebet als Ganzes prägt und zusammenhält. Wie in den sonstigen „Reden“ des johanneischen Jesus sind Terminologie und Syntax durch einen kreisenden, schleifenartigen Duktus geprägt. Dem Gesagten zu folgen ist wegen der redundant wirkenden Aussagen nicht einfach. Deshalb legt sich trotz der Kürze der Perikope eine strukturierende Untergliederung nahe, die sich orientiert an den zentralen Begriffsfeldern einerseits und an deren kettenartiger Verknüpfung andererseits:

In den Versen 1-4 steht der Aspekt der „Verherrlichung“ im Mittelpunkt, und zwar als zukünftiges und vergangenes Phänomen. Als vergangenes ist es festgemacht am „Werk“, das „gegeben“ war.

In den Versen 5-8 steht dieses vergangene Verherrlichungsgeschehen im Mittelpunkt. Terminologisch jetzt konkretisiert in „Namen“ und „Wort“, beide „mir gegeben“ – gleichzeitig „(weiter)gegeben“ bzw. „(ge)offenbart“, und zwar den Menschen, die Gott „gegeben“ hat. Und diese wiederum „bewahren“ jene in ihrer Glaubenserkenntnis.

In den Versen 9-11 stehen diese „gegebenen“ Menschen im Mittelpunkt. Sie, die „bewahren“ und damit der „Verherrlichung“ dienen, sollen „bewahrt“ werden, um „eins“ zu sein.

#### 3.1 Verherrlichung (1-5)

<sup>1</sup> Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν, Und als Jesus dies gesagt hatte, erhob er seine Augen zum Himmel und sprach: Vater, Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα: δόξασόν σου τὸν υἱόν, gekommen ist die Stunde. Verherrliche deinen ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, <sup>2</sup> καθὼς ἔδωκας αὐτῷ Sohn, damit der Sohn dich verherrliche,

ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὁ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. <sup>3</sup> αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. <sup>4</sup> ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω: <sup>5</sup> καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

gleichwie du ihm Macht über alles Fleisch gegeben hast, damit alles, was du ihm gegeben hast, ihnen ewiges Leben verleihe. Das aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen, und den, den du gesandt hast, Jesus Christus. Ich habe dich auf der Erde verherrlicht, indem ich das Werk, das du mir zu tun gegeben hast, vollendet habe. Und nun verherrliche mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war.

Nach den „Reden“ nimmt Jesus eine der in Antike und Judentum üblichen Gebethaltungen ein und beginnt wie in 11,41 (vgl. 12,27f) das „Gebet“ mit der Gottesanrede „Vater“. Diese Anrede Gottes, in der frühjüdischen Gebetspraxis beheimatet, entspricht innerhalb des Johannesevangeliums der exquisiten Beziehung, die zwischen Jesus als dem „Sohn“ und Gott als „(seinem) Vater“ besteht (vgl. 2,16; 5,17; 5,43; 6,32.40; 8,19.49.54; 10,18.25.29.37; 14,2.7.20f; 15,1.8.10.15.23f; 20,17). Bei ihrem gegenseitigen Sich-„kennen“ (10,15) und „in“-Sein (10,38;14,10f; 17,21) weiß der Vater natürlich um die „Stunde“ des Sohnes. Dass Jesus sie ausdrücklich anspricht, hängt mit der sozusagen „umherstehenden“ Adressatenschaft zusammen. Im Allgemeinen ist mit der „Stunde“ im Johannesevangelium ein jeweiliger Zeitpunkt gemeint. Diese Jeweiligkeit ist bestimmt durch das, was als Sache im Heilsgeschehen ansteht (vgl. 2,4; 4,21; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1). Im Erzählduktus werden jetzt, in der Stunde des Abschieds, die Leser / Hörer an die Stunde des „Hinübergehens“ Jesu (13,1) erinnert bzw. damit konfrontiert.

Die „Stunde“ des „Hinübergehens“ ist von der gleichen heilsgeschichtlichen Relevanz wie jede der anderen „Stunden“. Darin beruht ihre jeweilige „Herrlichkeit“ – also Gewichtigkeit, Fülle und Strahlkraft, wie sie Gott eigen sind (vgl. die alttestamentliche „kabod“). Das dementsprechende Handeln Jesu und Gottes ist folglich jeweils ein Akt der „Verherrlichung“, und zwar der gegenseitigen (vgl. 13,31f). Indem Gott den Sohn verherrlicht, verherrlicht dieser Gott. Und indem der Sohn Gott verherrlicht, verherrlicht dieser den Sohn (vgl. 12,23.28). Die chiastische Verquickung entspricht auf literarischer Ebene als konsequenter Effekt der exquisiten Vater-Sohn-Verbindung. Von daher ist die ganze Offenbarungstätigkeit Jesu ein einziges Verherrlichungsgeschehen Gottes. Diese funktionale Identität kommt auch rhetorisch zum Ausdruck: Jesus spricht von sich in der dritten Person als „der Sohn“ – eine Art Außenperspektive, in der er sein „Sohnsein“ absolut setzt und damit seine Autorität, seinen Machtanspruch und seine Wirkungspotenz unterstreicht (vgl. 5,19-23.25f; 6,27.40; 8,36; 14,13).

Vers 2 benennt paradigmatisch („gleichwie“), worin das Phänomen der „Herrlichkeit“ bzw. „Verherrlichung“ letztlich besteht: im Besitz ewigen Lebens. Von Gott ist diese Konkretisierung von „Herrlichkeit“ dem Sohn gegeben („Vollmacht über alles Fleisch“; speziell „Leben geben“ vgl. 5,17.19-21.26). Dieser gibt sie weiter an die Menschheit (= „alles Fleisch“), und zwar in dem „allem“, das er vom Vater erhalten hat (vgl. 3,35; 6,37.39; 13,2) – als da sind das Wasser (4,14), die Speise (6,27), das Brot (6,33.51), die Worte (6,63.68), das Gebot (12,50). Dies ist „größer als alles“ (10,29), weil es Leben

schenkt. Und Leben können diese „Gaben“ Jesu schenken, weil er und der Vater „eins sind“ (10,30) – weshalb ja auch der Glaube an den Sohn Leben schenkt (20,31).

Vers 3 nimmt das Stichwort „ewiges Leben“ auf und charakterisiert es als „Erkenntnis“ des biblischen Gottes (vgl. Dtn 6,4f), wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat (vgl. 1,17; 20,31). Was wie ein definierender Einschub wirkt, erweist sich als stringent weiterführender Gedanke, sieht man die Aussage in direktem Zusammenhang mit der pauschalen Menschheit („alles Fleisch“). Deren holistische Dimension erfährt eine deutliche Relativierung dahingehend, dass besagte „Erkenntnis“ als Bedingung der Möglichkeit angemahnt wird (vgl. 3,14-17.31-36; 4,13f; 5,24f; 6,35.51; 7,27f; 8,12; 9,5; 10,27-29; 11,42; 13,18-20; 14,6f). Natürlich meint diese Art „Erkenntnis“ nicht ein theologisches Theoretisieren, sondern ein gläubiges Praktizieren: also eine anerkennende Haltung in vertrauensvoller Hingabe und in hoffnungsfrohem Vollzug.

Vers 4 greift den Aspekt der „Herrlichkeit“ des Sohnes (V 2) auf. In der ersten Person („ich“) erinnert Jesus an seine Offenbarertätigkeit und deren „verherrlichende“ Dimension. Diese besteht darin, das von Gott aufgetragene „Werk“ zu vollenden (4,34; vgl. 5,36; 9,3f; 10,25; 14,10.12). „Das Werk“ Gottes aber ist nichts anderes als der Glaube an Jesus Christus als den Gesandten (6,29). Dieses kann jetzt als „vollendet“ gelten angesichts der – auf der erzählten Ebene wie der Erzählebene anwesenden – Glaubenden (vgl. 17,7f.20.25). Sind diese doch Ausdruck und Demonstration der erfolgreichen Offenbarungstätigkeit.

Vers 5 greift die Bitte von Vers 1 auf, und zwar in erläuternder Form. Die Erläuterung besteht zum einen darin, dass die erbetene „Verherrlichung“ mit Jesu Sein beim Vater vor aller Zeit identifiziert wird. Damit wird die Überzeugung der Präexistenz Jesu als Logos-Sohn aufgegriffen (1,1f; vgl. 17,24). Es liegt auf der Hand, dass die entsprechende „Herrlichkeit“ im unmittelbaren „Einssein“ mit dem Vater besteht, von dem der Gesandte immer wieder spricht (vgl. 10,30 u.ö.). Erläutert ist die erbetene „Verherrlichung“ zum anderen darin, dass sie innerhalb des Gedankengangs als begründet erscheint („und jetzt“). Die Konsequenz ihrer Aktualisierung ergibt sich aus dem „vollendeten Werk“, nämlich das „Licht“ des Glaubens (vgl. 1,4) in die „Welt“ gebracht zu haben, des Glaubens an den Gesandten und damit an Gott (vgl. 6,29; 17,3; 20,31).

Die beiden Aspekte der Erläuterung bilden insofern die zwei Seiten einer Medaille, als der gesandte Offenbarer letztlich nichts anderes tut, als seine urtümliche „Herrlichkeit“ sehen zu lassen (vgl. 1,14; 2,11; 11,4.40), sie mitzuteilen bzw. an ihr Anteil zu geben in Gestalt von „Leben“ (5,21.26 u.ö.) und „Wahrheit“ (8,32; 14,6), „Freiheit“ (8,32.36) und „Frieden“ (14,27) und „Freude“ (17,13). In all dem „verherrlicht“ er Gott und darin gleichzeitig sich selbst. Die „Verherrlichung“, die er jetzt erbittet, besteht in nichts anderem als in seiner Rückkehr zum Vater (vgl. 13,1.31f) – rundet sich so doch das Heilsgeschehen, wie es von Gott gewollt, initiiert und begleitet ist (vgl. 12,28).

### 3.2 *Bewahrung* (6-8)

<sup>6</sup> Ἐφάνέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὗς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κάμοι Ich habe deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast, offenbart. Dein

αὐτοὺς ἔδωκας, καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. <sup>7</sup> νῦν ἔγνωσαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσιν: <sup>8</sup> ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκας αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

waren sie und mir hast du sie gegeben und sie haben dein Wort bewahrt. Jetzt haben sie erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, dass ich die Worte, die du mir gabst, ihnen gegeben habe. Und sie haben sie angenommen. Und sie haben wirklich erkannt, dass ich von dir ausgegangen bin. Und sie sind zum Glauben gekommen, dass du mich gesandt hast.

Jesus setzt von neuem ein mit einem Rückblick auf seine „verherrlichende“ Offenbarertätigkeit. Der Rekurs dient dazu, das „Werk“ (V 4) zu kennzeichnen – sowohl was den Inhalt des Tuns Jesu anbelangt als auch den Effekt seines Tuns. Mit diesem kommt von neuem das „Erkennen“ (V 3) ins Spiel, und mit ihr die erkennenden bzw. glaubenden Menschen. Dass es sich dabei um ein definitives, „vollendetes“ Geschehen handelt, unterstreicht die syntaktische Struktur, die mit ihrer wiederkehrenden „und“-Parataxe Feststellungen aneinander reiht. Als zweites Offenbarungs-Konstitutiv scheinen sich inneres Verwobensein und mystische Verbundenheit auf der formalen Ebene regelrecht zu „inkarnieren“, wenn parallele Syntagmen teils synonym, teils chiastisch erweitert werden (V 6b: dein-sie / mir-sie / sie-dein; Namen offenbart – mir gegeben / mir gegeben – Wort bewahrt; VV 7f: [du hast die ]Worte mir gegeben – [ich habe die] Worte ihnen gegeben – [sie haben die] Worte angenommen; V 8: erkennen – ich gehe von dir aus/ glauben – du sendest mich).

Der Gott-Gesandte kennzeichnet sein Tun zunächst als „deinen Namen offenbaren“. Aber welchen „Namen“ Gottes hat Jesus eröffnet? Der Terminus „Vater“ kann damit nicht gemeint sein. Denn zum einen ist „Vater“ kein Eigenname, sondern eine Funktions- bzw. Beziehungsbezeichnung. Und zum anderen ist diese Gottes-Kennzeichnung auch im Frühjudentum geläufig, wäre somit also keine neues Theologumenon, das der johanneische Jesus als besonderen Offenbarungsinhalt hätte propagieren können. Der „Name“ Gottes bleibt vielmehr auch nach dem Johannesevangelium ein Geheimnis. Aber: Als der „einziggeborene Gott“ hat Jesus „Kunde gebracht“ (1,18), und zwar authentische Kunde. So hat Gott ihm seinen „Namen“ gegeben (17,11f). Und so kann er sagen, dass er „im Namen“ Gottes gekommen ist (5,43), dass er seine Werke tut „im Namen“ Gottes (10,25). Die Dimension dieses „im“ lässt sich von zwei Seiten her füllen: Zum einen ist da die biblisch-alttestamentliche Tradition der ehrfurchtvollen Umschreibung des Gottes-Tetragramms JHWH mit „haschem“ (vgl. Lev 24,11.16 u.ö.), was ja übersetzt „der Name“ bedeutet. Im (!) Begriff „der Name“ wäre demnach Gott ausgesagt. Zum anderen ist da die identifikatorische Christologie, mit der im Johannesevangelium das Verhältnis zwischen Jesus und Gott gekennzeichnet ist (s.o.). Deren beinahe synonyme Relation gipfelt dann ja im typischen „ich bin“ Jesu [vgl. die Kommentierung Joh 10,1-10]. Sieht man darin die spezifische Selbstaussage Gottes aus Ex 3,14 anklingen, die nach der eschatologischen Verheißung Jes 52,6 vom Volk als „Name“ Gottes erkannt werden wird, dann offenbart Jesus in und durch sich selbst den „Namen“ Gottes. Entsprechend kann die Himmelsstimme 12,28 auf die Bitte Jesu nach der „Verherrlichung“ des „Namens“ Gottes mit dem Hinweis antworten: „Ich habe verherrlicht und ich werde wieder verherrlichen.“ Der inhaltliche Bezugspunkt ist Jesus als der Sohn – womit innerhalb unseres Textabschnittes an den Hauptgedanken der Verse 1-4 angeknüpft wäre.

Der Gott-Gesandte kennzeichnet sein Tun sodann als „[deine] Worte (ihnen) geben“ (V 8). Die Synonymität mit der „Namen-Offenbarung“ liegt auf der Hand. Die Worte Jesu sind nämlich die Worte Gottes (vgl. 8,51; 14,24). Als solche sind sie die Wahrheit (17,17), machen rein (15,3), machen frei (8,31f), schenken Leben (5,24; 8,51).

Ähnlich wie in den Versen 2f das umfassende „alles Fleisch“ eingeschränkt wurde auf die Erkennenden, so werden auch jetzt „die Menschen“ auf diejenigen reduziert, die zwar „aus der Welt“, aber eben „von Gott gegeben“ sind. Diese Bedingung, die dem „Gezogensein vom Vater“ (6,44f) entspricht, ist anscheinend von konstitutiver Bedeutung. Denn der Johannesautor spricht von ihr auch im programmatischen Prolog, wenn er die Gotteskindschaft auf die exklusive Gruppe von „Aus-Gott-Geborenen“ beschränkt (1,13). Näher als ein prädestinarianisches Verständnis liegt die Vermutung, dass sich darin die theologisch reflektierte Erfahrung der johanneischen Gemeinde äußert: Ihre Fähigkeit und ihren Willen, sich auf den Offenbarer Gottes einzulassen, sieht sie in einer Art „zuvorkommenden“ Gnade Gottes begründet, die sich als „erkennen“ und „glauben“ auswirkt (V 8).

Der syntaktische Duktus intendiert auf semantischer Ebene wiederum eine deutliche Synonymität: Beide „dass“-Erläuterungen zeichnen das Verhältnis zwischen Gott und Jesus als Sender-Gesandter-Beziehung. Dabei wird durch die chiasmische Verschränkung „ich – dir“ / „du – mich“ eine lyrische Feierlichkeit wachgerufen, die der Gott-Jesus-Verbundenheit über eine rein funktionale Dimension hinaus personale Intensität verleiht.

### 3.3 *Einssein* (9-11)

<p><sup>9</sup> ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ: οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοὶ εἰσίν,  <sup>10</sup> καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστίν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς. <sup>11</sup> καὶ οὐκέτι εἶμι ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι. Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς.</p>	<p>Ich bitte für sie, nicht für die Welt bitte ich, sondern für sie, die du mir gegeben hast, weil sie dein sind, und alles das Meine dein ist und das Deine mein, und ich in ihnen verherrlicht bin. Und ich bin nicht mehr in der Welt, sie aber sind in der Welt, und ich komme zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.</p>
--	---

Im Gebetsduktus erfolgt die zweite Bitte. Sie knüpft an das an, was bisher expliziert worden ist. Dabei entfaltet sie neu, was in Erinnerung gerufen wurde, und führt es in einer zweistufigen Konsequenz fort: Gott soll diejenigen „bewahren“, die die wertvolle Glaubenserkenntnis vom gottgesandten Offenbarer gewonnen haben. Motiviert ist die Bitte zunächst durch den Grund, dass die Glaubenden von nun an allein in der „Welt“ sind. Motiviert ist die Bitte des weiteren durch das Ziel, dass die Glaubenden „eins“ sein sollen.

Die literarische Kunstfertigkeit, mit der der Johannesautor seine Adressaten bewegen will, ist unübersehbar: Wie ein Ring umschließt der Bitt-Aspekt die Sequenz, wobei Vers 9a nur formalbegrifflich benennt, was Vers 11d dann inhaltlich ausführt. Wiederum stellen „und“-Sätze fest. Wiederum zentrieren chiasmische Verschränkungen (dein–mein–dein) und fokussieren Reihungen, wobei deren letztes Glied variierend ausbricht (für sie – nicht für sie – für sie, die Gegebenen; sie sind

dein – und alles Meine dein – und Deines mein – und ich verherrlicht in ihnen; ich nicht mehr in der Welt – sie in der Welt – ich komme zu dir). In den Mittelpunkt rücken so die Glaubenden – gegenüber der „Welt“, die Gott gehören – und seinem Jesus-Gesandten, die in der „Welt“ bleiben – anders als der Jesus-Rückkehrer. Um diese geht es in der zweiten Bitte des Abschiedsgebets, konkret um ihre „Bewahrung“ und ihr „Einssein“. Implizit geht es damit gleichzeitig um das Thema der ersten Bitte des Abschiedsgebets: die „Verherrlichung“. Denn der dichte Rückblick auf die Geschichte Jesu mit den Seinen identifiziert das heilsdramatische Resümee mit der „Verherrlichung“ des Offenbarers in den Glaubenden (V 10). Expressis verbis wird damit ausgedrückt, was die jeweiligen syntagmatischen Erweiterungen von „bewahren“ und „eins sein“ intendieren.

„Bewahren“ meint im Erzählkontext von „weggehen“ und „zurückbleiben“ natürlich einen behütenden, beschützenden Beistand. Nun ist „bewahren“ aber nicht absolut verwendet, sondern syntagmatisch erweitert durch „in deinem Namen“. Mit dieser Rückkoppelung an V 6 erhält der wehrhafte Tenor von „bewahren“ eine spezifische Verortung: im „ich bin“ Jesu, also in Gott selbst (s.o.). Dieser Lokalisierung in Christus bzw. in Gott entspricht zum einen die anonyme Bitte „bewahren vor dem Bösen“ (17,15). Zum anderen aber wird sie insbesondere durch die sonstige Verwendung des Begriffs „bewahren“ im Johannesevangelium plausibel: Als Bezugsnomen fungieren nämlich – vom alltagssprachlichen Gebrauch abgesehen (2,10: Wein; 12,7; Nardenöl) – entweder das „Wort“ Jesu (8,51f.55; 14,23f; 15,20; 17,6) oder die analogen „Gebote“ (14,15.21; 15,10). Beide Bezugsgrößen sind Gaben Gottes, die Jesus weitergibt. Und beider „Bewahrung“ durch die Glaubenden lässt erkennen, dass „ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch“ (14,20).

Von daher gesehen verwundert es nicht, dass die Bitte um „Bewahrung“ um ein weiteres Glied ergänzt ist. Grammatikalisch in Form einer finalen Zuschreibung („damit“), lexikalisch in Gestalt des „eins sein“, und zwar eines Einsseins „wie wir“. Für den semantischen Gehalt dieser Wendung gilt – gerade weil sie heute im ökumenischen Gespräch allgegenwärtig ist – zu berücksichtigen: Wer die Worte / Gebote Jesu „bewahrt“, bringt damit zum Ausdruck, dass er Jesus liebt – und wer Jesus liebt, wird von Jesus wie von Gott geliebt (14,21; 15,10), d.h. Jesus und Gott werden „eine Bleibe bei ihm machen“ (14,23). Die Einheit, um die Jesus hier betet (vgl. 17,21), meint folglich eine tiefe innere Verbundenheit, ein personale Intimität, wie sie Liebende erfahren. Aus solch einer Versenkung in Gott und Einwohnung Gottes in mir, aus dem mystischen „Einssein“ wächst dann Frucht, die wiederum Gott „verherrlicht“ (15,7f).

#### 4. Die Übergangssituation

Ein gläubiges Selbstverständnis wie das johanneische wird sich immer in der Situation der „Abschiedsreden“ vorfinden, in der Situation des Übergangs. Es nimmt Jesus wahr als „Fortgehenden“ (vgl. 8,14.21; 16,16f), sich selbst entsprechend allein gelassen, deshalb in „Betrübnis“ und Trauer (16,6.20). So es Jesus in diesem Abschiednehmen aber als „Tröster“ hört und als „Beistand“ spürt, verwirklicht sich schon etwas von der gnadenhaften „Herrlichkeit“, die beim spirituellen Abschied aufgeregte Herzen beruhigt und sie gleichzeitig ermutigt. Die strahlendmächtige, herrliche „Kabod“ bleibt gläubige Option. Auch und gerade im bewussten Abschiednehmen bildet sich dafür Bewusstsein und vergewissern wir uns darin selbst. Die Erkenntnis zum „dass“ ist dabei das eine. Das andere sind Einübung und Disziplin, in vertrauensvoller Hingabe und



in hoffnungsfroher Zuneigung. Denn offensichtlich lässt sich Gott nicht wie im Lotto gewinnen, er will entdeckt sein! Anleihen dieser Entdeckung, des versprochenen „ewigen Lebens“, sind das Erleben des „Bewahrt-seins“ und die Erfahrung des „Eins-seins“. Aus ihnen ergeben sich und entspringen dann Verständnis und Praxis einer echten Ökumene.

*Alois Stimpfle*

📖 Becker, J., Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4.2), Gütersloh 1991 (3. Aufl.); Käsemann, E., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980 (4. Aufl.); Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium (HThK III.IV), Freiburg u.a. 1975.1984; Stimpfle, A., Blinde sehen ((BZNW 57), Berlin 1990; Thyen, H., Das Johannesevangelium, Tübingen 2005; Wengst, K., Das Johannesevangelium (ThKNT 4.2), Stuttgart u.a. 2001.