

## Dreifaltigkeitssonntag (C): Joh 16,12-15

Die im Lesejahr C für das Dreifaltigkeitsfest ausgesuchte Perikope ist den Abschiedsreden Jesu aus dem Joh-Ev entnommen. In größter Dichte setzt dieser kurze Abschnitt die Rollenverteilung zwischen Gott, Jesus Christus und dem Geist-Parakleten im offenbarenden Heilsgeschehen ins Wort.

### *Zum Kontext:*

Die Abschiedsreden Jesu wollen Antwort geben auf die bedrängende Frage, inwieweit Jesus nach seinem Tod der nachösterlichen Gemeinde noch eine „bestimmende Lebensrealität“ (Dettwiler 11) zu sein vermag. Gibt es nach Jesu Heimweg zu seinem himmlischen Vater noch eine Gottesgegenwart, an der sich die johanneische Gemeinde orientieren und die ihr Halt geben kann. Genügen die Worte und Taten Jesu, mit denen er sich der Welt noch vor dem Tod in seiner göttlichen Herrlichkeit offenbart hat (vgl. 1,14; 2,11; 11,4.40), oder braucht die Gemeinde einen zusätzlichen Beistand, der ihr das Werk Jesu Christi erinnert und erschließt? Für Joh verbindet sich dieser Beistand mit der geheimnisvollen Gestalt des Parakleten, der an fünf Stellen der Abschiedsreden genannt und charakterisiert wird. Das Wort παράκλητος ist Verbaladjektiv des passivischen παρακαλεῖσθαι, was die Bedeutung „der zur Unterstützung oder als Beistand Herbeigerufene“ nahelegt. Setzt man es mit dem aktivischen ὁ παρακαλῶν gleich, ließen sich die Momente des Ermahnens und Tröstens erheben. Eine semantische Präzisierung des Parakleten-Begriffs ist allerdings nicht, wie oft versucht, über begriffsgeschichtliche Analysen, sondern nur im Rekurs auf die innerjohanneische Charakterisierung in den Paraklet-sprüchen Joh 14,16f.; 14,25f.; 15,26f.; 16,8–11; 16,13–15 möglich:

- In 14,16f. wird noch keine bestimmte Tätigkeit des Parakleten genannt. Er wird vorgestellt als Gabe des Vaters, Geist der Wahrheit und als der „andere Paraklet“ (ἄλλος παράκλητος), der an Jesu Stelle bei der Gemeinde sein wird.
- 14,25f. nennt ihn den heiligen Geist, der die Gemeinde alles lehren und an die Worte Jesu erinnern wird. Er vergegenwärtigt das Gesagte und führt die Gemeinde zum richtigen Verstehen, ist also auch Interpret der Jesusverkündigung (vgl. 2,17.22; 12,16).
- In 15,26f. kommt die Zeugnisfunktion hinzu. Nur ist es kein Zeugnis für die Jünger, sondern gegenüber anderen Menschen. Das μαρτυρεῖν erinnert an das synoptische Logion Mk 13,9.11 parr, wonach der Geist den Jüngern vor Gericht eingeben wird, was sie sagen sollen.
- 16,8–11 greift die forensische Rolle des Parakleten aus dem Vorgängerspruch auf, indem seine Funktion als ein Überführen der ungläubigen Welt beschrieben wird. Aus dem Beistand für die Jünger wird der Anwalt und Prozessführer Gottes gegen die Welt.
- Der fünfte und letzte Parakletenspruch 16,13–15 macht das Hauptstück der im Blick stehenden Perikope aus. Er knüpft an die beiden ersten Sprüche an und entfaltet sie.

Die Übersicht zeigt, dass der Paraklet weder Ermahner noch Tröster ist. Auch eine Fürsprecherfunktion, wie sie sich durch die Parallelität mit dem Parakleten Jesus nach 1 Joh 2,1 nahelegen könnte, ist nicht direkt ausgesprochen. Die Funktionen, die demgegenüber in den Vordergrund treten, sind

die des Beistandes und Anwaltes sowie diejenigen, welche die Kontinuität der Offenbarung Jesu gewährleisten und fortführen helfen. Warum der Geist nur in den Abschiedsreden παράκλητος heißt, Joh sonst dagegen πνεῦμα bevorzugt, ist nicht vollends klar. Im Vergleich mit Alternativwörtern zeigt sich παράκλητος jedenfalls als semantisch wandlungsoffenes Wort, das geeignet scheint, das Innovative des Geistverständnisses auszudrücken.

Dass der Paraklet nicht ohne Jesus und nicht ohne den Vater verstehbar ist, sondern vielmehr ganz von diesem her, zeigt nicht zuletzt der fünfte Parakletenspruch:

- |    |  |       |
|----|--|-------|
| 12 | Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι·   |       |
| 13 | ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,<br>ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση·                       |       |
|    | I οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ,<br>ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει<br>καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.              | Geist |
| 14 | II ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει,<br>ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται<br>καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.                               | Jesus |
| 15 | III πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον<br>ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει<br>καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. | Vater |

- |    |  |       |
|----|--|-------|
| 12 | Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen.   |       |
| 13 | Wenn aber jeder kommt, der Geist der Wahrheit,<br>wird er euch Wegführer sein in der ganzen Wahrheit;  |       |
|    | I denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden,<br>sondern er wird sagen, was er hören wird,<br>und das, was kommen wird, wird er <u>euch verkündigen</u> . | Geist |
| 14 | II Er wird mich verherrlichen,<br>denn er wird von dem Meinen nehmen<br>und <u>euch verkündigen</u> .  | Jesus |
| 15 | III Alles, was der Vater hat, ist mein: Darum habe ich gesagt,<br>er nimmt von dem Meinen<br>und wird es <u>euch verkündigen</u> .                             | Vater |

*Struktur:*

Der Abschnitt lässt deutlich eine triadische Gliederung erkennen, entsprechend der der Reihe nach in den Blick kommenden Personen. Nach dem Eingangsvers 12, der das eingeschränkte Fassungsvermögen der vorösterlichen Jünergemeinde herausstellt, kommt der johanneische Jesus in V. 13 ein letztes Mal auf das Kommen und Wirken des Parakleten nach seinem Weggang zu sprechen. Im Weiteren setzt er ihn zu sich selbst (V. 13) und zum Vater (V. 14) in Beziehung. Alle drei Verse 13-15 schließen mit dem Hinweis auf die Verkündigung des Parakleten an die Jünger ab. Inwiefern daher von einer trinitarischen Struktur gesprochen werden kann, wird die Auslegung zeigen müssen.

### *Auslegung:*

Der Hinweis Jesu auf „Vieles“, was er noch zu sagen habe, weckt eine Neugier, die von ihm aber nicht befriedigt wird. Grund ist das Unvermögen der Jünger, vor Jesu Weggang und Verherrlichung dieses „Viele“ zu ertragen. Was ist damit gemeint? Sind Jesu bisherige Worte unvollständig? Hat er entgegen der Aussage 15,15 den Jüngern doch nicht alles mitgeteilt, was er vom Vater gehört hat? Bleiben irgendwelche Lehren, die zum Heil notwendig sind, noch unausgesprochen? Die Absetzung der Gegenwart des „noch nicht“ von der nachösterlichen Zeit, in der der Paraklet auf den Plan tritt (V. 13 „wenn aber ...“), weist auf eine Verstehenswende hin, die paradoxerweise erst mit Jesu Fortgang zu einem Verstehen der „ganzen Wahrheit“ führt. Mit dem in Aussicht gestellten Kommen des Parakleten wird der Offenbarung Jesu Zukunft eröffnet. Dies beschreibt die eigentümliche Wendung ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. Das Verb ὁδηγεῖν mit dem Wortbestandteil ὁδός = „Weg“ weist auf das am Anfang der Abschiedsreden stehende Wegmotiv hin, mit der sich Jesus als die entscheidende Offenbarungsinstanz vorstellt, die die Jünger zum Vater führt (14,4-6). Diese Wegführerschaft zu „Wahrheit und Leben“ (14,6) wird nun vom πνεῦμα τῆς ἀληθείας fortgesetzt und vollendet, und zwar „in der ganzen Wahrheit“. Das textkritisch umstrittene „in“, das als die schwierigere Lesart wohl ursprünglich ist, stellt die Wahrheit weniger als Ziel denn als Raum eines dynamischen und kontinuierlichen Prozesses des gläubigen Gewährwerdens dar. Die damit angezeigte Prospektive ergeht auch aus dem Verkündigungsinhalt: „das, was kommen wird“. Dass jede Reflexion über den Inhalt dieser kommenden Dinge fehlt, unterstützt den Zukunftscharakter noch, da jede Vorwegnahme diesen letztlich selbst aufhebe. Warum es hier geht, ist die Einsicht in den personal-kommunikativen Charakter der sich im Parakleten fortsetzenden Offenbarung. Der Paraklet steht nicht für sich und verkündet daher auch nicht „Eigenes“, sondern er nimmt des Stellung eines „Hörenden“ ein. Auch von daher wird deutlich, dass „das, was kommen wird“ die vorösterliche Offenbarung in irgendeiner Weise überschreiten wird. Das, was der Geist jetzt „hört“ und „empfängt“, kommt nicht vom irdischen, sondern vom erhöhten Christus. Von dem „Seinigen“ Christi nimmt der Geist und verkündigt es. Mit dieser Rückbindung an den Erhöhten ist auch die nachösterliche Verkündigung als Teil des Christusgeschehens ausgewiesen. Worin liegt aber der inhaltliche „Mehrwert“, den die Zukunftsperspektive erwarten lässt? Der Verweis auf Jesu Kreuz, Auferstehung und Rückkehr zum Vater als Referenzobjekte der ἐρχόμενα greift zu kurz, da der Geist erst danach auf den Plan tritt. Eher dürfte es um die interpretatorische Erschließung dieser Ereignisse gehen, und zwar im Hinblick auf die jeweilige Situation der johanneischen Gemeinde, die sich spannungsreichen und wechselnden Lebenssituationen ausgesetzt sieht. Der Paraklet fungiert hierbei als ein Beistand, der in Konfliktsituationen den von Jesus beschrittenen Weg als Leitbild vor Augen stellt und in seiner Bedeutung für die Gegenwart erschließt. Das Offenbarungswerk Christi ist also nur insofern noch unvollendet, als die Zeit nach Ostern neue Herausforderungen mit sich bringt. Der Zuspruch und der Anspruch, die Leben und Botschaft Jesu stellen, muss je aktualisiert werden.

Sowohl das Evangelium wie die Johannesbriefe zeugen von Unsicherheiten und Konflikten, die, über lehrmäßige Bekenntnisse hinausgehend, Fragen auf Leben und Tod berühren. So lassen Evangelium und Briefe auf eine Trennung der johanneischen Christen von der Synagoge samt Verfolgungen schließen, aber auch auf innergemeindliche Auseinandersetzungen, welche die innere Stabilität des Gemeindeverbands gefährdeten (Joh 6,60-71; 9,22; 16,2; 1Joh 2,19 u.ö.). Diese Hintergründe machen verständlich, dass Offenbarung für die Johanneschristen keine statische, für immer festgelegte, sondern eine von lebendiger personaler Kommunikation getragene Größe darstellt.

Nach Ausweis von V. 14 wird diese Dialogizität zunächst von der hörend-empfangenden Ausrichtung des Parakleten auf Jesus hin bestimmt. Wenn diese nun als Verherrlichung Jesu bestimmt wird (ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει), unterstreicht dies nachdrücklich den Zusammenhang der nachösterlichen Offenbarung mit Christi Verherrlichungswerk, das dessen Weg von Beginn an wesentlich prägt. Spätestens diese Verherrlichungsaussage im letzten Parakletenspruch gibt dessen Offenbarungswirken sein volles heilsökonomisches Gewicht.

Schon der Prolog macht den engen Zusammenhang von göttlicher Offenbarung und göttlicher Herrlichkeit deutlich, wenn es vom Fleisch gewordenen Logos heißt, dass der johanneischen Gemeinde („wir“) seine δόξα schauend zuteil geworden ist (1,14). Zunächst ist das Wunderwirken Jesu Offenbarung seiner Herrlichkeit. Nicht zufällig, werden gerade das erste und das letzte Wunder, die Hochzeit zu Kana und die Auferweckung des Lazarus, als Erweis der Herrlichkeit Jesu ins Wort gesetzt (2,11; 11,4). Diese Wunderzeichen werden aber erst in Tod und Auferstehung als Verherrlichung transparent, die Jesus im Heimgang zum Vater als vollgültigen Offenbarer erweist (vgl. 2,4; 12,23), der zu der Herrlichkeit zurückkehrt, die er schon vor Erschaffung der Welt besessen hat (1,1-3; 12,41). Die Verherrlichungsthematik durchzieht auch die Abschiedsreden. Die Verherrlichungsaussagen 13,31f zu Beginn und 17,1-5 am Anfang des so genannten hohepriesterlichen Gebetes Kap. 17 stellen Spitzenaussagen dar, welche das Heilswirken Jesu in die Wechselseitigkeit der Verherrlichung von Sohn und Vater stellen.

Wenn nun auch der Paraklet durch seine Verkündigung Jesu Offenbarungswerk fortsetzt und entfaltet, ist die Aussage 16,14 nur konsequent. Sie verleiht dem Parakleten eine außerordentliche Stellung. Er ist nichts weniger als integraler Bestandteil des göttlichen Verherrlichungsgeschehens, das in der wechselseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn gründet. So ist es folgerichtig, dass die Verkündigung des Parakleten in einem letzten Schritt V. 15 auch an Gott, den Vater Jesu, rückgebunden wird. Das, was der Paraklet von Jesus empfängt, hat Jesus vom Vater erhalten. Das Verhältnis von Geist und Sohn entspricht damit dem Verhältnis von Sohn und Vater. Der Geist wird von Jesus gesandt (16,7), wie dieser vom Vater gesandt worden ist (3,17; 5,36 u.ö.). Diese Parallelisierung des Parakleten mit Jesus unterstreicht den Nachfolgestatus des Geistes und sein Vermögen, das Offenbarungsgeschehen Christi in eine über Ostern hinausführende heilsgeschichtliche Kontinuität zu stellen. Die Verherrlichung Jesu durch den Parakleten sichert die Identität zwischen dem vorösterlichen, österlichen und nachösterlichen Jesus bzw. seinem Heilswirken.

Aus ekklesiologischer Perspektive ist bemerkenswert, dass die besitzrechtliche Formel 16,15a in 17,10 in Verbindung mit einer Herrlichkeitsaussage aufgegriffen wird: „und alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, und ich bin in ihnen verherrlicht“. Der Sohn und Vater gemeinsame Besitz ist hier die Jüngergemeinde. Jesus, der sie vom Vater zur Fürsorge empfangen hat (17,6), gibt sie nun, da er fortgeht (17,11), in dessen Obhut zurück. Doch auch wenn er fortgegangen sein wird, ist er unter den Jüngern weiterhin gegenwärtig, da er „in ihnen verherrlicht ist“. Von hierher erschließt sich die Vorstellung von der Geistverkündigung vollends. Die Verkündigung des Parakleten ist kein abstraktes Wortgeschehen, sondern die Stiftung der personalen Immanenz Jesu in den Jüngern, die sich nach außen hin als Sammlung der Glaubensgemeinde darstellt. Die Gemeinde nimmt an diesem Geistgeschehen nicht nur rezipierend Anteil. Auch sie ist Träger des Heilsgeschehens, indem sie das In-ihm-Sein Christi in Glauben und Werken entfaltet und damit das Werk Christi selbst epiphan macht.

*Ertrag:*

Trotz der abstrakten Sprachgestalt und Gedankenführung handelt es sich bei dieser Perikope um ein lebendiges, sprechendes Zeugnis christlicher Lebensbewältigung. In einer Zeit des Umbruchs, in der die Identität der johanneischen Glaubensgemeinschaft nach Jesu Tod und Erhöhung nach außen wie nach innen angefochten ist, gilt es, sich der bleibenden Heilsrelevanz Christi zu versichern. Die Parakletsprüche sind Ausdruck einer Glaubenserfahrung, die das Christusgeschehen nicht auf ein frommes Gedenken, auf eine passiv rezipierende und kognitiv geprägte Erinnerungskultur festlegt, sondern das heilsgeschichtliche Grundgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu je neu in der Gemeinde *begreift* und aktualisierend vergegenwärtigt. Im „Geist der Wahrheit“ werden die Worte, die Werke und das Geschick Jesu für die nachösterliche Gemeinde neuschöpferisch transparent (vgl. 6,63). Die Herkunftigkeit des Parakleten aus der Gemeinschaft von Vater und Sohn lässt auch die Empfänger der Geistverkündigung an der Lebensgemeinschaft Gottes und Christi partizipieren. Wie der Geist sind sie Hörer und Empfänger der Worte Christi, die ihnen „Weg, Wahrheit und Leben“ sind.

Am Schluss stellt sich freilich die Frage, in welcher Weise sich die Verkündigung des Geistes, die allein in unserer Perikope dreimal akzentuiert wird, den Menschen kundtut. Wer ist derjenige, der die Botschaft des Parakleten in menschliche Worte umsetzt? Die johanneischen Schriften lassen an zwei „Vermittlungsinstanzen“ denken, die mit dem Parakleten und untereinander engstens verbunden sind: Der Lieblingsjünger und die Gruppe der „Wir“, die sich zu Beginn von Evangelium (1,14) und erstem Johannesbrief (1,1-4) als Traditionsträger vorstellt. Wie Jesus den Vater auslegt, so der Lieblingsjünger Jesus. Der Lieblingsjünger vermag verbindliche Auskunft über Jesus zu geben. In dieser Autorität sieht sich auch die „Wir“-Gruppe, die für die johanneischen Schriften verantwortlich zeichnet. Der Nachdruck, mit dem die Verkündigung des Geistes in 16,14f als Empfang von Jesus und dem Vater her ausgewiesen wird, lässt auf die Bestreitung dieser Autorität schließen. Die Mahnung in 1Joh 4,1-3, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind, da viele Falschpropheten aufgetreten seien, zeigt, welches Konfliktpotential dahinter steht. Ob jemand den Geist Gottes besitzt, entscheidet sich an dem Bekenntnis zu dem „in das Fleisch gekommenen Christus“. Nur im Geist Gottes kann Christus bekannt werden.

Gleich, wie man sich dreht und wendet: Über die göttliche Offenbarung kann die joh Gemeinde nicht anders reden als unter der Voraussetzung eines Gottesverständnisses, das Gott nicht ohne Christus und Christus nicht ohne den Geist verstehen und ins Wort fassen kann. Ist unsere Perikope von der Kirche also zu Recht in die Lesungsmitte des Dreifaltigkeitsfestes gestellt?

*Joh 16,13-15: Ein trinitarischer Text?*

Die Frage kann exegetisch beantwortet nur im Kontext des ganzen Johannesevangeliums beantwortet werden. Als relativ späte neutestamentliche Schrift bezeugt Joh ein Gemeindechristentum, das sich in der Auseinandersetzung um das Christus-Bekenntnis und den Stellenwert des Gesetzes vom synagokal verfassten Judentum abgelöst hat. In der Tat konnte das joh Christus-Bekenntnis, das sich im Wort von Jesu Einssein mit dem Vater (10,30) nachdrücklich artikuliert, von jüdischer Seite als

Gefährdung des Glaubens an den einen Gott verstanden werden. Mehrmals begegnet denn auch der Vorwurf, dass sich Jesus in blasphemischer Weise eine gottgleiche Stellung anmaße (5,18; 10,33; 19,7).

Hier ist freilich zu bedenken, dass auch dem Frühjudentum die Gottesbezeichnung für himmlische Wesen neben Gott nicht fremd ist. Man denke an den *Logos* bei Philo von Alexandria, einem Zeitgenossen Jesu, der den Logos als Schöpfungsmittler und „zweiten Gott“ zeichnet (All II 86; Som I 228-230), und an die *Elohim* im Qumranfragment 11QMelch Z. 10, das wie Jesus selbst in Joh 10,34 auf die Elohim aus Ps 82 Bezug nimmt! Überhaupt haben jüngere Forschungen zahlreiche jüdische Mittlergestalten in den Blick gerückt, die in vielfältiger Weise einen quasi göttlichen Status innehatten, ohne dass sie den Ein-Gott-Glauben beschnitten hätten (vgl. Marksches).

Die Gottesbezeichnung allein vermag also auch aus jüdischer Sicht den Monotheismus nicht zu erschüttern. Wie steht es aber um die Aussage (10,30), das Einssein von Jesus mit dem Vater? Entscheidend ist die genaue Beachtung des Wortlautes: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν. „Ich und der Vater sind *eines*.“ Das es ἓν und nicht εἷς heißt, ist eine personale Einheit offensichtlich nicht gemeint. Hier wie auch an allen anderen Stellen wird vornehmlich auf eine funktionale Einheit abgehoben, eine solche, die sich auf die Werke, die Jesus tut, bezieht (10,32). Ohne den Vater kann der Sohn nichts wirken (5,19). Wichtig ist in dieser Hinsicht die das Evangelium durchziehende Sendungsmotivik, die Jesus als Gesandten Gottes und von ihm Bevollmächtigten ausweist. Diese Rückgebundenheit des Sohnes an den Vater ergeht auch aus unserer Perikope, die „das Eigene“ Jesu, das der Paraklet verkündigt, auf den Vater zurückführt (16,15). Das Verhältnis zwischen Gott, dem Vater, und Christus, dem Sohn, ist für den Evangelisten nicht anders als über ein „ja-aber“ auszusagen. Der Sohn kann den Vater nur dann offenbaren und nur dann das Heil der Welt wirken, wenn er in allem, was er sagt und tut, *ganz Gott und doch nicht der Vater ist*. Der Prolog fängt diese positiv spannungsvolle Balance zwischen Gott und dem Logos durch die Wendung ein: „und Gott war der Logos“. Anders gesagt: Der Logos ist Gott, aber nicht „der“ Gott.

Für die johanneische Gemeinde ist mit dieser essentiellen Einheit Gottes und Christi die Wirklichkeit christlicher Heilsoffenbarung indes noch nicht vollends erfasst. Der österliche Glaube an den zum Vater Heimgekehrten sucht sich einer Gottesgegenwart zu versichern, die Jesu Verherrlichungswerk fortsetzt und transparent macht. Die johanneischen Abschiedsreden dürfen als das in der gesamten frühchristlichen Literatur eindrucklichste Zeugnis für dieses Suchen gelten. In immer neuen Anläufen reflektieren und meditieren sie die Heilsgegenwart Christi in der Gestalt des Geist-Parakleten. Als der „andere Paraklet“ (14,16) und „Nachfolger Christi“ ist er keine abstrakt bleibende Kraft oder Sache, sondern ein „Jemand“, eine Person, die für den Wahrheits- und Lebenscharakter Gottes steht und ihn offenbar macht. Er ist göttliche Wirklichkeit, ohne im Sohn und im Vater aufzugehen. Von ihren biblisch-traditions geschichtlichen Voraussetzungen ist diese Vorstellung hinreichend motiviert, da schon im AT und im Frühjudentum von Gottes Geist in personifizierender Weise gesprochen wird. Für Juden bot der Geist-Paraklet daher weit weniger Anstoß als das Einssein des Menschen Jesu mit Gott. Auch die frühchristliche Pneumatologie war nur wenig mit Abgrenzungsproblemen befasst. So bestand weder die Gefahr, den Geist Gottes als ein Gott untergeordnetes Wesen zu denken, noch ihm eine menschliche Natur zu geben. Der Geist Gottes nimmt Menschen in Besitz, ist aber kein Mensch. Auch seine „Geschlechtsneutralität“ – das griechische πνεῦμα ist Neutrum, das aramäische *rucha* und das hebräische *ruach* sind Feminina – wird mit dazu beigetragen haben, dass die Reflexion über die Eigenständigkeit des Geistes erst im 4. Jahrhundert voll einsetzt. Das vierte Evangelium macht hier

eine bezeichnende Ausnahme. Vielleicht war schon ihm diese Problematik bewusst, als es für den Geist den maskulinen Begriff *παράκλητος* einführte.

Und dennoch: In Joh ist die Gottheit des Geistes mehr vorausgesetzt als ausgesprochen. Vom Geist so wie vom Logos als „Gott“ zu reden, unternimmt das Evangelium nicht. Es will keine spekulative, sondern erzählende Theologie sein. Begrifflich, kontextuell und intentional bleibt zwischen Joh 16,13-15 und der sich in mehreren Anläufen formenden Trinitätslehre der Konzilien ein gehöriger Abstand. Der johanneische Text ist eingebunden in eine aus der Gottesgeschichte Israels herauswachsende Jesusgeschichte, die leid- und trostvolle Erfahrungen frühchristlicher Gemeinden reflektiert, in kerygmatischen Aussagen jedoch wie die gesamte biblische Überlieferung Bilder gegenüber Begriffen bevorzugt. Die späteren Abstraktbildungen wie „Natur“, „Person“ oder „Wesensgleichheit“ sind dem Evangelisten fremd. Vielleicht aber hat er gerade deshalb ein Werk geschaffen, das nie sprachlos wird, sondern auch heute noch eine tröstende Gegenwart und eine hoffnungsvolle Zukunft verkündigt.

*Rainer Schwindt*

📖 Dettwiler, Andreas: Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 231-237; Dietzfelbinger, Christian: Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1997, 192-201; Eckstein, Hans-Joachim: Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: Der lebendige Gott als Trinität. FS: Jürgen Moltmann, ed. M. Welker, M. Volf, Gütersloh 2006, 85-113, hier 100f.108-113; Haldimann, Konrad: Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16 (BZNW 104), Berlin – New York 2000, 316-325; Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Jesus. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT 2,84), Tübingen 1996, 188-194; Klauck, Hans-Josef: Gemeinde ohne Amt. Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: ders. Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195-222, bes. 212-217; Kriener, Tobias: „Glauben an Jesus“ - ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 29), Neukirchen-Vluyn 2001; Link, Christian: Trinität im israeltheologischen Kontext, in: Der lebendige Gott als Trinität. FS: Jürgen Moltmann, ed. M. Welker, M. Volf, Gütersloh 2006, 215-228, hier 221-225; Marksches, Christoph: Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie, in: Der lebendige Gott als Trinität. FS: Jürgen Moltmann, ed. M. Welker, M. Volf, Gütersloh 2006, 199-214; Scholl, Norbert: Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität, Darmstadt 2006; Schwindt, Rainer: Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (HBS 50), Freiburg u.a. 2007, 353-369; Theobald, Michael: Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg – Basel – Wien 1992, 41–87.