

“Das ist das ewige Leben...” (Joh 17,3): eine biblische Kurzformel des Glaubens und Leitwort priesterlicher Existenz

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2017. “‘Das ist das ewige Leben...’ (Joh 17,3): eine biblische Kurzformel des Glaubens und Leitwort priesterlicher Existenz.” In *Veritas vos liberabit: Festschrift zum 65. Geburtstag von Günter Assenmacher*, edited by Matthias Pulte and Thomas A. Weitz, 53–70. Paderborn: Schöningh.
<https://doi.org/10.15496/publikation-54181>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



Thomas Marschler

„DAS IST DAS EWIGE LEBEN...“ (JOH 17,3)

Eine biblische Kurzformel des Glaubens und Leitwort priesterlicher
Existenz

Mit Kommilitonen des Bonner Theologenkonvikts durfte ich als Student Anfang der neunziger Jahre an einem Exerzitienkurs teilnehmen, dessen Gestaltung Günter Assenmacher übernommen hatte. Am Ende der geistlichen Tage schenkte er uns sein Weiheandenken, das zur Erinnerung an den 24. Juni 1977 entstanden war. Ich habe dieses Primizbild seitdem in Ehren gehalten. Nicht nur das darauf abgebildete erhabene Antlitz des Gekreuzigten aus der Kölner Georgsbasilika, sondern auch der Schriftvers, den der Neupriester als Introitus über sein priesterliches Leben gestellt hat, prägt sich dem Betrachter ein: „Das ist das ewige Leben: Dass sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen und den, den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Joh 17,3). Die vorliegende Festschrift, in deren Erscheinungsjahr zugleich der vierzigste Weihetag unseres Geburtstagsjubilars fällt, bietet die Gelegenheit, auf dieses Schlüsselwort des Johannesevangeliums zu schauen, seine Auslegung in Geschichte und Gegenwart in Erinnerung zu rufen und über seine generelle Bedeutung für den priesterlichen Dienst nachzudenken.

1. Der Kontext: Das Abschiedsgebet Jesu zum Vater (Joh 17)

(1) Joh 17,3 ist Teil jenes Kapitels des Johannesevangeliums, das die Schnittstelle zwischen der Verkündigung Jesu, die in die Abschiedsreden (Joh 14-16) mündet, und dem Passionsbericht bildet. Obwohl der enge Anschluss an Joh 13,31f. auffällig ist¹, hat die von Bultmann vorgeschlagene These, dass der

¹ Vgl. Becker, Jürgen, Das Evangelium nach Johannes. Kap. 11-21, Gütersloh ³1991 (ÖTK 4/2), 619; Thyen, Hartwig, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005 (HNT 6), 681, hält fest: „Trotz der verschiedenen Genres von Joh 13 und Joh 17 bilden diese beiden Kapitel insofern eine Inclusio um den Block des abschiedlichen Redens Jesu in den Kapiteln 14–16, als Jesus in seinem Gebet zum Vater nahezu alle Themen der um die Fußwaschung zentrierten Narratio von Joh 13 wiederaufnimmt, nämlich diejenigen der wechselseitigen Verherrlichung des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn, der in seiner Lebenshingabe gipfeln-

Text ursprünglich zwischen Letztem Mahl und Abschiedsreden positioniert war und erst später an die vorliegende Stelle verschoben wurde, durchgängige Ablehnung gefunden². Joh 17 besteht aus einem feierlichen Gebet Jesu an den Vater, das die schon im Gebetsruf Joh 12,28 präsente Thematik der „Verherrlichung des Namens“ Gottes im Angesicht der nahenden „Stunde des Heils“ aufgreift. Die Anrede an den Vater löst hier ganz das Streitgespräch ab³. Unter allen Gebeten Jesu, die uns das Neue Testament überliefert, steht dieser Text einzigartig da – nicht nur wegen seines Umfangs, sondern vor allem wegen seines Inhalts. Jesu Worte haben die Gestalt eines „Rechenschaftsberichts“ über die Erfüllung seines Auftrags. Damit zielt der Text trotz der Gebetsform auf Offenbarung ab⁴, um die es auch vorher in den Abschiedsreden ging. Aber er erschöpft sich nicht darin: Hinzu kommt die Fürbitte für die Jünger, die Jesus hier bereits als „Paraklet“ der Seinen erscheinen lässt, bevor der von ihm verheißene „andere Paraklet“ (vgl. Joh 14,16) sein Werk beginnt⁵. Wegen des fürbittenden Charakters der Worte Jesu wurde Joh 17 in der Neuzeit gerne als „hohepriesterliches Gebet“ bezeichnet. Dieser Titel geht auf den lutherischen Theologen David Chyträus († 1600) zurück, der dabei an Bemerkungen patristischer und mittelalterlicher Ausleger anknüpfen konnte⁶. In der nachreformatorischen katholischen Exegese findet sich der Name zunächst nicht; noch im

Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn, der in seiner Lebenshingabe gipfelnden Liebe Jesu und seines Liebesgebots, der Unbeständigkeit und Anfechtung der Jünger und der Offenbarung des Vaters durch Jesu Wort und Weg“.

² Vgl. dazu ausführlich Ritt, Hubert, *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17*, Würzburg 1979 (FzB 36), 59–73.

³ Vgl. Blank, Josef, *Das Evangelium nach Johannes. 2. Teil* (GSL.NT 4/2), Düsseldorf 1977, 252f. Dieser Gedanke ist schon in der älteren Exegese häufig vorgebracht worden: Zu Beispiel und Lehre trete jetzt das „*subsidium orationis*“ (Bonaventura, *Commentarius in Evangelium Iohannis* [17,1] [Opera, ed. Collegium a S. Bonaventura, t. VI, Quaracchi 1893, 237–532, hier 467a]).

⁴ Vgl. schon Albertus Magnus, In *Evangelium super Iohannem* [17,1] (Opera, ed. A. Borgnet, t. XXIV, Paris 1899, 602a): „*manifestatio per orationis suffragium quo suis manifestatur*.“ Thomas von Aquin (*Super Evangelium S. Iohannis Lectura*, ed. R. Cai, Turin – Rom 1951, n. 2179, 411b) schreibt, dass Christus anders als wir nicht aus Notwendigkeit, sondern mehr „*ad instructionem*“ gebetet habe. Er meint damit allerdings weniger die theoretische Belehrung, sondern das praktische Beispiel, das sich im vorliegenden Fall auf die Ergänzung der Lehre durch Gebet bezieht. Dieses Motiv ist in der gesamten traditionellen Auslegung des Kapitels beliebt. Vgl. etwa Iohannes Maldonatus, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, ed. J. M. Raich, tom. 2: In *Lucam et Joannem*, Mainz 1874, 938a–b; a Lapide, Cornelius, In *SS. Lucam et Joannem* (*Commentaria in Scripturam sacram*, t. 16), Paris 1866, 590a; Iohannes de Sylveira, *Commentariorum in textum evangelicum tomus quintus*, Lyon 1659, l. 7, c. 20, n. 2, 331a.

⁵ Vgl. Berger, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2012, 400. Keener, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary*. Vol. II, Peabody 2003, 1051, erinnert in diesem Zusammenhang an Röm 8,21 und 1 Joh 2,1.

⁶ Vgl. Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium 13–21*, Freiburg 1975 (HTbK IV/3), 190, Anm. 2: „Der Gedanke einer hohepriesterlichen Fürbitte Jesu findet sich schon bei Cyrill von Alex., In Jo. 17,9 [PG 74, 505], ferner bei Rupert von Deutz [PL 169, 764].“ Schwank, Benedikt, *Evangelium nach Johannes*, St. Ottilien 1996, 401, fügt einen Beleg aus einer Predigt Luthers zu unserem Text hinzu (WA 18, 174).

19. Jahrhundert hat er sich nicht allseits durchgesetzt⁷. In der modernen Kommentierung ist er zwar nicht völlig verworfen⁸, aber deutlich in Frage gestellt⁹ und oft durch verschiedene Alternativen ersetzt worden. Denn obwohl die stellvertretende Fürbitte als ein wichtiges Element des Kapitels außer Frage steht, ist sie, wie erwähnt, nicht das einzige und nicht einmal das auffälligste Sinnelement. Zudem fehlt bei Johannes eine explizite Theologie des „Hohepriestertums“ Jesu, wie sie im NT ausschließlich der Hebräerbrief entfaltet hat. So bevorzugen aktuelle Kommentare Titel wie „Weihegebet“, „Abschiedsgebet“, „Gebet des scheidenden Gesandten“, „Gebet für die Jünger“ oder „Gebet zum Vater“¹⁰. Eine in der Tradition noch nicht zu findende Unterstützung hat die Deutung als „hohepriesterliches Gebet“ neuerdings bei Autoren gefunden, die im Kapitel Anklänge an altkirchliche Eucharistiegebete (wie etwa in der Didache) entdecken wollen. Der Abschiedskontext, in dem es bei Johannes steht, scheint die Verbindung zum „Letzten“ Abendmahl ebenso nahezu legen wie die im Text geäußerten Bitten um Einheit, Heiligung und Verbleiben in Gottes Liebe¹¹. Andererseits ist es kaum vorstellbar, dass kirchliche Liturgen ihre eigenen Worte unmittelbar Jesus selbst in den Mund gelegt haben könnten¹²; eher mag man von „eine[r] Art irdisch himmlische[r] Liturgie“¹³ sprechen, die der Sohn als Stellvertreter der Seinen vor Gott im Vorausgriff auf die unmittelbar bevorstehende Verherrlichung bereits auf Erden vollzieht. Dieser Bezug verleiht dem Gebet insgesamt einen durchaus hoffnungsfrohen Ton¹⁴, der durch die Gewissheit, dass der Vater die Bitten des Sohnes für die Seinen erhören wird¹⁵, Unterstützung findet. Die Mehrheit der neueren

⁷ Vgl. die Verwendung bei Bisping, August, Erklärung des Evangeliums nach Johannes, Münster 1869, 375, und Schanz, Paul, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 515; anders Haneberg, Daniel Bonifacius von, Evangelium nach Johannes. Redigiert, ergänzt und hg. v. P. Schegg. Zweiter Band: X-XXI, Innsbruck o. J. [1879], 337 („das prophetische und königliche Schlußgebet Jesu“).

⁸ Vgl. Blank, Evangelium nach Johannes (Anm. 3), 248: „Die Bezeichnung »Hohepriesterliches Gebet« ist exegetisch nicht unzutreffend; denn Jesus übt darin unter anderem auch die Funktion des Fürsprechers für die Seinen beim Vater aus (vgl. 17,6-24), wie sie nach urchristlicher Auffassung dem erhöhten Christus vor Gott zugesprochen wurde (vgl. Röm 8,34; 1 Joh 2,1f.; Hebräerbrief).“ Schwank, Evangelium nach Johannes (Anm. 6), 401f.: „So sprechen wir statt vom »Hohepriesterlichen Gebet« noch besser vom königlichen und priesterlichen Gebet des Gesalbten oder vom »Gebet des Priesterkönigs« (vgl. 1 Petr 2,9 vom »königlichen Priestertum« und vom Priesterdienst des Königs Salomo: 1 Kön 8,22-66, besonders V. 22.55 und 62: Hände zum Himmel, Segen, Opfer).“

⁹ Vgl. etwa Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 6), 229.

¹⁰ Vgl. eine Übersicht verschiedener Vorschläge bei Borchert, Gerald L., John 12-21, Nashville 2002 (NAC 26B), 185; Hera, Marianus Pale, Christology and Discipleship in John 17, Tübingen 2013 (WUNT 342), 1-4.

¹¹ Vgl. Beasley-Murray, George R., John, Dallas 2002 (WBC 36), 294.

¹² Vgl. Barrett, Charles K., Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990 (KEK, Sonderband), 485; Thyen, Johannesevangelium (Anm. 1), 679f.

¹³ Blank, Evangelium nach Johannes (Anm. 3), 250.

¹⁴ Vgl. Morris, Leon, The Gospel According to John (NICNT), Grand Rapids 1995, 634.

¹⁵ Vgl. Talbert, Charles H., Reading John. A literary and theological commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles, Macon 2005 (Reading the New Testament series), 232:

Ausleger sieht literarische Vorbilder für unser Kapitel weniger im Raum der Liturgie als in der Textgattung jüdischer und hellenistischer Abschiedsdiskurse¹⁶. Auffällig sind darüber hinaus die Ähnlichkeiten zu den Bitten des Vater-unser-Gebets bei Matthäus, die schon älteren katholischen Exegeten aufgefallen waren¹⁷ und in neueren Kommentierungen ebenfalls wieder hervorgehoben werden¹⁸. Fest steht aber wohl, dass auf rein gattungsgeschichtlichem Wege nicht alle Charakteristika dieses Textes erklärt werden können. Auch unter den übrigen Gebetsworten Jesu an den Vater, wie sie uns das NT überliefert, besitzt er keine unmittelbare Parallele¹⁹, selbst wenn man die Anklänge an den „messianischen Jubelruf“ (Mt 11,25f.) oder das im Ablauf der Passionsereignisse ähnlich positionierte Getsemani-Gebet (Mk 14,35f.)²⁰ berücksichtigt. Letztlich hat der Evangelist mit diesem Kapitel wohl „etwas Einzigartiges gestaltet, das von der joh[anneischen] Christologie geprägt ist“²¹.

(2) Über die Gliederung von Joh 17 besteht in der Forschung ein Kernkonsens, der allerdings im Detail Nuancierungen zulässt. Meistens wird ein erster Abschnitt mit dem Gebet Jesu um seine eigene Verherrlichung unterschieden von nachfolgenden Passagen, welche die Fürbitte für die Jünger und alle späteren Glaubenden umfassen. Traditionell werden so die VV. 1-5, 6-19 und 20-23 (bzw. 26) voneinander abgegrenzt²². Alternative Einteilungskonzepte²³ lösen sich gelegentlich vom Leitbegriff der „(Für-)Bitte“ und differieren in der Zuordnung einzelner Verse; aber die Beobachtung, dass Jesus zunächst auf

„The hearers of the Fourth Gospel can say with Martha, ‘I know that whatever you ask from God, God will give you’ (11:22). It is the earthly Jesus who prays in John 17, but his intercession for disciples in vv. 9–24 prefigures his heavenly intercession.”

¹⁶ Vgl. für Beispiele (u.a. im AT Gen 49 und Dtn 32) Köstenberger, Andreas J., *John, Grand Rapids* 2004 (BECNT), 483. Allerdings fehlen bei Johannes die sonst typischen Elemente der Mahnung und Gerichtsdrohung (vgl. Wilckens, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998 [NTD 4], 260). Zu weiteren möglichen Vorbildern (aus der gnostischen und hermetischen Literatur) vgl. Beasley-Murray, John (Anm. 11), 293; Beutler, Johannes, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg 2013, 448; Hera, *Christology* (Anm. 10), 6-9.

¹⁷ Vgl. Knabenbauer, Josephus, *Commentarius in Evangelium secundum Ioannem*, Paris 1898, 489.

¹⁸ Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 1), 678f.

¹⁹ Vgl. die Einordnung bei Bernard, John H., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*. Bd. 2, New York 1929, 558f. Er erwähnt, dass auch bei den Synoptikern Jesus Gott als Vater anspricht, für sich selbst, aber auch für seine Jünger bittet (Lk 22,32.43).

²⁰ Dietzfelbinger, Christian, *Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13-21*, Zürich 2001, 192, meint, Joh 17 sei durchaus „als ersetzendes Gegenstück zu Mk 14,35f. gedacht“. „Läßt sich der Schluß umgehen, daß der Autor, indem er Kapitel 17 an die Stelle von Mk. 14,35f setzt, damit das Überholtsein des bei Markus vertretenen Christusbildes proklamierte?“ Vgl. die etwas behutsamere Gegenüberstellung bei Keener, *Gospel of John* (Anm. 5), 1051.

²¹ Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 6), 228.

²² Vgl. etwa Blank, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 3), 250.

²³ Ausführliche Übersichten über diverse Gliederungsvorschläge bieten Ritt, *Das Gebet zum Vater* (Anm. 2), 92-147; Hera, *Christology* (Anm. 10), 18-21; Beasley-Murray, John (Anm. 11), 295; Borchert, John (Anm. 10), 185f.

sich und sein Werk und anschließend auf die Seinen und ihr zukünftiges Schicksal blickt, hat zu starke Anhaltspunkte im Text, als dass sie in Frage gestellt werden könnte. Völlig unbestritten ist auch, dass Joh 17,3 in den ersten Teil dieses Gebetes gehört – unabhängig davon, ob man diesen mit V. 5 oder einem anderen Vers enden lässt.

(3) Im Kontext des Gesamtkapitels sticht Joh 17,3 durch seine sprachliche Gestalt heraus. Die konstatierende Formulierung, in der „Jesus Christus“ als Eigenname verwendet wird, scheint nur schwer in den Duktus des Gebetes Jesu zu passen, selbst wenn man mit der neueren Forschung davon ausgeht, dass dieses ganz auf die Gestaltung des Evangelisten zurückgeht und unmittelbar keine authentischen Jesusworte wiedergibt²⁴. Namhafte neuere Exegeten²⁵ kommen daher zum Urteil, dass es sich wohl um eine Parenthese handelt²⁶, eine Glosse oder Fußnote im laufenden Text²⁷, die in dessen Verlauf prinzipiell verzichtbar wäre²⁸. Es ist dennoch wahrscheinlicher, diese Hinzufügung als Einschaltung des Evangelisten selbst zu betrachten, als sie auf einen Abschreiber oder späteren Redaktor zurückzuführen²⁹. Die enorme inhaltliche Aussagekraft des Verses wird auf jeden Fall nicht in Frage gestellt. Im Gegenteil: Man hat ihn eine „eine letzte Summe der joh[anneischen] Theologie“³⁰ genannt, die „Zusammenfassung des ganzen Johannesevangeliums und seiner Offenbarungstheologie“³¹, „eine konzentrierte »johanneische Kurzformel des Glaubens“³², einen Satz mit leitmotivischem Charakter, vergleichbar den Anfangsbitten des Vaterunsers³³. Er „definiert“ in unüberbietbarer Dichte³⁴, wo-

²⁴ Vgl. Becker, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 1), 611f.: „Das Gebet ist so nie von Jesus gesprochen worden, noch im Gottesdienst der Gemeinde verwendet worden. Was natürlich nicht ausschließt, daß typische Elemente der Gebetssprache aus der joh Gemeinde für dies literarische Gebilde benutzt wurden.“ Damit erübrigen sich die von älteren Auslegern immer wieder diskutierten Fragen nach dem Verhältnis von Joh 17 zu anderen Gebeten Jesu im Passionskontext (bes. Lk 22) und nach dem möglichen Ort, an dem es gesprochen worden sein könnte.

²⁵ Für die traditionelle katholische Auslegung kam eine solche These ebenso wenig in Frage wie die Annahme, dass der Wortlaut des Gebetes nicht von Jesus selbst stammen könnte. Noch im 19. Jahrhundert wurde die Interpolationsvermutung mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass sie bei keinem der älteren Erklärer zu finden sei; vgl. Haneberg, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 7), 341.

²⁶ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 6), 195f.; ähnlich sein Schüler Ritt, *Das Gebet zum Vater* (Anm. 2), 183f., 251.

²⁷ Vgl. Barrett, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 12), 486.

²⁸ Zu weiteren philologischen Argumenten vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 6), 195f.

²⁹ Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 1), 684.

³⁰ Becker, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 1), 612.

³¹ Blank, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 3), 249.

³² Ebd., 258.

³³ Vgl. Thyen, *Johannesevangelium* (Anm. 1), 685.

³⁴ Vgl. Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1962 (KEK), 378, Anm. 1: „Ein typischer Definitionssatz des Evangelisten“; ebd., 378 spricht er von einem Zusatz, der V. 6f. voraussetzt. Ähnlich Becker, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 1), 615; Morris, *Gospel According to John* (Anm. 14), 637 (mit Hinweis auf die Parallele in

rauf die Heils- und Offenbarungsbotschaft, wie sie Johannes verkündet, abzielt: die Gabe „ewigen Lebens“ für die Menschen.

2. Joh 17,3 – eine „Summe der johanneischen Theologie“

2.1 „Ewiges Leben“

In enger Anknüpfung an den vorangehenden Vers erläutert Joh 17,3, worin dieses „ewige Leben“ besteht, das der Sohn mit Vollmacht denen schenken soll, die der Vater ihm „gegeben hat“.

(1) „(Ewiges) Leben“ ist ein Schlüsselwort des Johannesevangeliums, vor allem in seinem ersten Teil (Kap. 3-12). Man hat seine Bedeutung mit derjenigen des Begriffs „Gottesreich“ bei den Synoptikern verglichen³⁵. Innerhalb des Johannesevangeliums gibt es verschiedene Worte, die beinahe synonym verwendet werden, wie „Licht“ oder auch „Herrlichkeit“ im weiteren Verlauf von Joh 17³⁶. Es zeichnet die Eschatologie des Johannesevangeliums aus, dass dieses „Leben“ nicht wie bei den Synoptikern erst als Gabe für die Zukunft heißen wird, in Verbindung mit der Totenauferweckung am Jüngsten Tag, sondern als präsentische Realität zugesagt wird (Joh 5,24). Sie ist die konkrete Gestalt der bleibenden Gegenwart Christi bei den Seinen in der Weltzeit³⁷. Allerdings gilt diese Gabe den „Glaubenden“, deren Verbindung mit Gott auch nach dem Vierten Evangelisten noch nicht ihren Zielpunkt erreicht hat, solange sie „in der Welt“ unterwegs und nicht mit Jesus im Haus des Vaters angelangt sind. Die Spannung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“ des Heils, die das ganze Neue Testament durchzieht, wird also durch Johannes keineswegs aufgelöst, obgleich der Schwerpunkt stärker als in anderen Schriften auf den ersten Pol gelegt wird. Auch in seiner präsentischen Eschatologie geht es um den realen, aber nur im Glauben zu begreifenden Beginn eines Geschehens, dessen Erfüllung aussteht³⁸.

(2) Mit dieser Deutung des „ewigen Lebens“ verbinden moderne Kommentatoren zuweilen eine Zurückweisung der in der lateinischen Auslegungstradi-

1 Joh 5,20); Dietzfelbinger, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 20), 198: „Es liegt ein Definitionssatz vor, wie er im Johanneischen Schrifttum nicht selten begegnet (1,19; 3,19; 15,12; neunmal im ersten Johannesbrief).“

³⁵ Vgl. Köstenberger, *John* (Anm. 16), 486f.

³⁶ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 6), 195.

³⁷ Vgl. Blank, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 3), 256f.

³⁸ Köstenberger, *John* (Anm. 16), 486, spricht daher von „inaugurated eschatology“. Becker, *Evangelium nach Johannes* (Anm. 1), 620, meint sogar: „Ewiges Leben“ bedeutet nach Joh 17 „himmlisches, weltfernes Schauen ewiger Herrlichkeit des Sohnes. Damit gewinnt das transmortale entweltlichte Sein den Sinn eigentlichen Lebens.“

tion seit der Antike zu findenden Tendenz, in unserem Satz primär eine Aussage über die himmlische Gottesschau zu sehen³⁹. Tatsächlich hat vor allem Augustinus diese Deutung vertreten⁴⁰, und wichtige Theologen des Mittelalters sind ihm darin gefolgt⁴¹. Allerdings übersieht Augustinus den Beginn der Erkenntnis Gottes im irdischen Glauben keineswegs, wenn er Joh 17,3 durch den Hinweis auf 1 Kor 13,12 illustriert⁴² und die himmlische Schau als „Vollendung“ dessen bezeichnet, was auf Erden beginnt⁴³. Diese dynamische Verwiesenheit zwischen Glaube und Schau wurde auch in der ihm folgenden lateinischen Tradition stets betont. Albertus Magnus klassifiziert die Gotteserkenntnis als „Ursache und wesentlichen Inhalt“ des ewigen Lebens⁴⁴, je nachdem, ob sie unter den Vorzeichen der Gnade oder der Glorie steht. „Im wörtlichen Sinn“ sei der Schriftvers allerdings auf das „Leben der Gnade“ zu beziehen⁴⁵ – der präsentische Aussageschwerpunkt ist damit klar benannt. Dieses Verständnis ist dann in der nachtridentinischen katholischen Exegese noch expliziter zur Durchsetzung gekommen⁴⁶.

2.2 Sein Inhalt: Die Erkenntnis Gottes und Jesu Christi

Der Inhalt des „ewigen Lebens“ ist die Erkenntnis des „einzigen wahren Gottes“ und des von ihm gesandten Jesus Christus.

(1) Hier wie auch sonst im Johannesevangelium ist die für Jesus so typische personale Anrede Gottes als Vater bewahrt, die in der jüdischen Gebetsspra-

³⁹ Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 6), 196.

⁴⁰ Vgl. Augustinus, *In Ioh. ev.* 101,5 (CCL 36, 593): „ista visio non uitae huius est, sed futurae; non temporalis, sed aeterna. haec est autem uita aeterna, dicente ipsa uita, *ut cognoscant te, inquit, unum uerum deum, et quem misisti Iesum Christum* [Ioh 17,3].“

⁴¹ Vgl. recht deutlich Thomas, *Super Ev. Io.* (Anm. 4), n. 2186, 412b–413a, wo zugleich eine spekulative Erklärung für den Zusammenhang von „(ewigem) Leben“ und „Erkennen (des Ewigen)“ vorgenommen wird. Siehe auch S. th. I–II, q. 3, a. 4. Weitere Autoren werden genannt bei a Lapide, *In Jo.* (Anm. 4) [17,3], 592b.

⁴² Augustinus, *In Ioh. ev.* 101,5 (CCL 36, 593).

⁴³ Vgl. ebd. 105,3 (CCL 36, 605): „porro si cognitio dei est uita aeterna, tanto magis uiuere tendimus, quanto magis in hac cognitione proficimus. non autem moriemur in uita aeterna, tunc ergo dei cognitio perfecta erit, quando nulla mors erit.“

⁴⁴ Vgl. Albert, *In Ev. super Io.* (Anm. 4) [17,3], 605b: „causa et substantia“.

⁴⁵ Vgl. ebd., 606a–b: „Haec ergo visio quantum hic haberi potest, est vita gratiae, et causa gloriae in futuro. In futuro autem quando perfecte habebitur, est vita gloriae: quia pro certo in oratione Christus litteraliter loquitur de hac vita gratiae, per manifestationem divini et incommunicabilis et veri nominis manifestandi.“

⁴⁶ Vgl. Iansenius, Cornelius, *Commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam epitome*, Antwerpen 1593, c. 135, 868; Maldonatus, *In Jo.* (Anm. 4) [17,3], 941a–b: „Sed manifestum ex adjunctis est, vitam aeternam hoc loco non illam coelestem, quae proprie beatitudo dicitur, sed inchoationem quamdam ejus appellari, quam in hac vita quasi pignus alterius habent, qui haeredes illius sunt. Nam ut supra docuimus et ex toto capite perspicuum est, de ea vita aeterna Christus hic agit, quam jam discipulis dederat; atqui coelestem illam nondum illis dederat.“

che zuvor nur am Rande vorkommt. Die dem Vater beigegebenen Attribute haben Bekenntnischarakter und verweisen in ihrer Formelhaftigkeit auf den Kontext frühchristlicher Missionstätigkeit und Liturgie (und drücken damit klar den „nachösterliche[n] Standpunkt“⁴⁷ des Verses aus). Die frühe Kirche setzt die jüdische Predigt⁴⁸ bruchlos fort, wenn sie Gott als den „einzigen“ und „wahren“ verkündet⁴⁹. So deutet Joh 17,3 auf „die Mitte der Schrift Israels, das Sch^em^a Israel von Dtn 6,4“⁵⁰. Die Kennzeichnung Gottes als des „einzigen“ unterscheidet ihn von allen falschen Göttern, den „Idolen“ des Heidentums (vgl. 1 Thess 1,9).

(2) Von diesem Gott kann nach Überzeugung der Christen nur noch mit Bezug auf denjenigen gesprochen werden, der ihn vollmächtig repräsentiert und erschlossen hat. Indem für den Sohn (wie nur noch an zwei weiteren Stellen bei Joh: 1,17; 20,31) der Name „Jesus Christus“ verwendet wird, der den messianischen Würdetitel integriert, erhält der Satz auch explizit christologischen Bekenntnischarakter. „Eben das Bekenntnis der Gemeinde wird so als das Ergebnis des Wirkens Jesu dargestellt“⁵¹. Die untrennbare Verbindung zwischen Gott und dem von ihm gesandten Christus im Kerygma, die stark an die paulinische Bekenntnisformel in 1 Kor 8,6 erinnert, entspricht der Bindung der Gotteserkenntnis an das Offenbarungshandeln Christi, von dem Johannes überzeugt ist: Der Sohn ist Mittler und Weg zum Vater. Die meisten modernen Erklärer gehen über diese heilsökonomische Verhältnisbestimmung nicht hinaus und fordern sogar, im Licht des Monotheismus von Joh 17,3 konsequent „sämtliche christologischen Hochaussagen im JohEv [...] als Funktionen der Theo-Logie“⁵² auszulegen, in der Christus und Gott, der Vater, in Namen und Attributen unterschieden sind und der Vater dem Sohn vorgeordnet bleibt. Einige Autoren unterstreichen allerdings in unserem Vers die starke Einbeziehung Jesu in die eigentlich Gott allein zukommende Position⁵³ und sehen so die spätere dogmatische Behauptung einer „letztmöglichen Wesensgleichheit des Vaters mit dem Sohn“⁵⁴ in der johanneischen Parataxe durchaus angelegt.

⁴⁷ Schnelle, Udo, Das Evangelium nach Johannes, Leipzig 2004 (ThHK 4), 280.

⁴⁸ Vgl. zu Parallelen aus der jüdischen Weisheitsliteratur Bernard, Commentary (Anm. 19), II, 562.

⁴⁹ Vgl. Brown, Raymond E., The Gospel according to John (XIII-XXI). Introduction, translation, and notes, New Haven-London 2008, 741: „‘One’ (or ‘only’) and ‘true’ are traditional attributes of God: *monos* in Isa 37:20; John 5:44; *alēthinos* in Exod 34:6; Rev 6:10. Generally such attributes were stressed in opposition to the polytheism of the Gentile world; cf. ‘You turned from idols [...] to serve a living and true God’ (1 Thess 1:9).“ Vgl. auch 1 Joh 5,21 und 1 Clem 43,6.

⁵⁰ Beutler, Johannesevangelium (Anm. 16), 451.

⁵¹ Bultmann, Evangelium des Johannes (Anm. 34), 378.

⁵² Schenke, Ludger, Johannes, Düsseldorf 1998, 324.

⁵³ Vgl. Keener, Gospel of John (Anm. 5), 1054: „The close association, however, places Jesus in the role reserved for the Father (or at least divine Wisdom) in standard Jewish teaching.“

⁵⁴ Schwank, Evangelium nach Johannes (Anm. 6), 403. Vgl. auch Barrett, Evangelium nach Johannes (Anm. 12), 88, der die Stellung solcher Aussagen neben eher subordinatianisch klin-

Ein Hinweis auf den Heiligen Geist fehlt hier wie im ganzen Kap. 17⁵⁵, was seiner allzu schnellen Lektüre im Licht entfalteter Trinitätstheologie entgegensteht.

(3) Die Bemühung, den Sinn des vom Evangelisten Ausgesagten ohne jeden Rekurs auf die Kirchenlehre zu ermitteln, stellt einen prägnanten Unterschied zwischen der modernen historisch-kritischen Exegese und der traditionellen katholischen Schriftauslegung dar. Deren Beschäftigung mit Joh 17,3 kreist um drei dogmatisch zugespitzte Fragen: Wie kann man angesichts der Nicht-Erwähnung des Geistes die Inanspruchnahme des Verses für eine anti-trinitarische Gotteslehre vermeiden? Wie ist die mit seiner Hilfe gestützte subordinatianistische Christologie abzuweisen? Und ist die Erkenntnis des Sohnes nur auf seine göttliche oder auch auf seine menschliche Natur zu beziehen?

(a) Die Frage danach, weshalb der Evangelist neben Vater und Sohn nicht auch den Heiligen Geist erwähnt hat, wird im Mittelalter meist knapp mit dem Hinweis gelöst, dass aufgrund der Wesensgleichheit die Erwähnung einzelner Personen die übrigen eher ein- als ausschließe bzw. der Heilige Geist als „Band der Einheit zwischen Vater und Sohn“ in der Erwähnung dieser beiden impliziert sei⁵⁶. In der frühen Moderne kommen heilsgeschichtliche Argumente hinzu. So meint Maldonatus, der Heilige Geist werde nicht genannt, weil es im vorliegenden Kontext (nur) um die Autorität Christi neben der des Vaters gehe und weil Christus als Urheber des Heils der Menschen entscheidend gewesen sei, auch wenn es sich letztlich um ein Werk der ganzen Trinität handelte⁵⁷. Cornelius a Lapide meint, es sei noch nicht an der Zeit gewesen, über den Heiligen Geist zu sprechen, bevor die Erkenntnis des Sohnes vermittelt worden sei, oder es solle die Autorität der beiden den Geist hervorbringenden Personen unterstrichen werden, wenn sie allein Erwähnung finden⁵⁸.

(b) Hinsichtlich des zweiten Problems, weshalb allein der Vater „einziger und wahrer Gott“ genannt werde, präferieren die mittelalterlichen Theologen die schon von vielen (vor allem griechischen) Vätern vorgetragene These, dass die dem Vater zugesprochenen Attribute sich allein auf seine Wesenheit beziehen und so zur Abgrenzung gegen falsche Götter, nicht aber zum Ausschluss der übrigen trinitarischen Personen dienen⁵⁹; wie wir sahen, ist sie im Kern auch durch die moderne Exegese bestätigt worden. Die frühneuzeitliche Auslegung, die sich nicht nur gegen den alten Arianismus, sondern immer

genden Passagen als Ausweis für das „paradoxe“ Denken des Johannes klassifiziert (ebd., 107).

⁵⁵ Vgl. ebd., 485.

⁵⁶ Vgl. Bonaventura, *Comm. in Ev. Io.* [17,3] (Anm. 3), 469b-470a; Thomas, *Super Ev. Io.* (Anm. 4), n. 2187, 413a-b.

⁵⁷ Vgl. Maldonatus, *In Jo.* (Anm. 4) [17,3], 943b.

⁵⁸ Vgl. a Lapide, *In Jo.* (Anm. 4) [17,3], 593b.

⁵⁹ Vgl. Albert, *In Ev. super Io.* (Anm. 4) [17,3], 606a; Bonaventura, *Comm. in Ev. Io.* [17,3] (Anm. 3), 469b-470a; Thomas, *Super Ev. Io.* (Anm. 4), n. 2187, 413a.

auch gegen den Neo-Subordinationismus der Sozinianer wandte, hat damit begonnen, die Väterliteratur systematisch auszuwerten und aus ihr weitere orthodoxe Interpretationsvarianten zusammenzutragen⁶⁰. So gibt es die (philologisch korrekte, aus dem johanneischen Kontext aber kaum naheliegende) Möglichkeit, das Attribut „einziger und wahrer Gott“ auch auf Christus zu beziehen. Naheliegender ist das inhaltliche Argument, den Einschluss des Sohnes in die das ewige Leben bedingende Erkenntnis als Hinweis auf seine Gottheit zu deuten. Es finden sich daneben Begründungen aus der immanent-trinitarischen Ursprungsordnung, in welcher der Primat des Vaters problemlos zugegeben werden kann, oder mit Berufung auf die Sohnes-Demut des inkarnierten Christus, der sich als solcher dem Vater unterordnet⁶¹. Als die „wahre und eigentliche“ Interpretation⁶², welche die Stelle „umfassender“ auszulegen vermag⁶³, wird weiterhin die auf den Ausschluss der *idola* zielende bevorzugt. Unterstützend wird mit der Vätertradition auf weitere neutestamentliche Stellen verwiesen, an denen dem Vater ebenso scheinbar exklusiv Prädikate zugesprochen werden, die anderswo ausdrücklich auch vom Sohn ausgesagt sind (wie „weise“ in Röm 16,27, „unsterblich“ und „Licht“ in 1 Tim 6,16). Damit ist die Zuweisung allein an den Vater im vorliegenden Kontext „per attributionem“ zu verstehen⁶⁴.

(c) Die dritte Frage, welche die Rolle der beiden Naturen Christi in der ewiges Leben schenkenden Erkenntnis betrifft, bereitet den Auslegern geringere Schwierigkeiten. Schon die mittelalterlichen Scholastiker haben mit einer recht verstandenen Einbeziehung der Menschheit Jesu in die himmlische Schau keine Probleme⁶⁵. Bei der naheliegenderen Beziehung des Verses auf die irdische Glaubenserkenntnis kann Christus als göttliche Person gelten, der aber (als Mensch) auch die Rolle des Messias und Erlösers zukommt⁶⁶. Deshalb gehört sein Name in Verbindung mit der soteriologischen Amtsbezeichnung in das Bekenntnis. Die gesamte Thematik spielt seit der frühneuzeitlichen Auslegung nur noch eine randständige Rolle⁶⁷.

⁶⁰ Vgl. dazu (mit zahlreichen Väterbelegen) Toletus, Franciscus, In sacrosanctum Iohannis evangelium, tom. 2, Rom 1639, 184ff.; Barradius, Sebastianus, Commentariorum in concordiam et historiam quatuor Evangelistarum tom. 4, Augsburg 1742, I. 5, c. 16, 239a-b; Maldonatus, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 941b-942b; Sylveira, Commentarii (Anm. 4), I. 7, c. 20, n. 20 (333b); a Lapide, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 593a-b.

⁶¹ Vgl. auch Bossuet, Jacques Bénigne, Das Hohepriesterliche Gebet unseres Herrn, Salzburg – Leipzig o. J. [1938] (Bücher der Geisteserneuerung 10), 39f.

⁶² Vgl. Maldonatus, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 942b.

⁶³ Vgl. a Lapide, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 593a.

⁶⁴ Vgl. Maldonatus, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 943a.

⁶⁵ Vgl. Thomas, Super Ev. Io. (Anm. 4), n. 2188, 513b.

⁶⁶ Vgl. Albert, In Ev. super Io. (Anm. 4) [17,3], 606b-607a; Bonaventura, Comm. in Ev. Io. [17,3] (Anm. 3), 469b-470a.

⁶⁷ Vgl. Maldonatus, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 943b.

2.3 Liebende Gemeinschaft als Ziel des „Erkennens“

(1) In der „Erkenntnis“ von Vater und Sohn bzw. des Vaters durch den Sohn geht es, wie die Exegeten einstimmig festhalten, nicht um bloße theoretische Erfassung, sondern um die Ermöglichung von Gemeinschaft⁶⁸, um Lebens-Mitteilung von Gott her, die vom Menschen auf dem Weg *liebenden* Erkennens bzw. Anerkennens entgegengenommen und beantwortet werden soll. Nichts anderes ist „Glaube“ seinem innersten Wesen nach. Auch wenn die Vokabel in Joh 17,3 fehlt, bestätigt der Satz somit die enge Verbindung von „Glaube“ und „Leben“, wie sie das ganze Johannesevangelium prägt⁶⁹. Als „liebendes Annehmen und Aufnehmen der Größe Gottes, die sich tief in das kleine und arme Menschenwesen hineinsenkt“⁷⁰, hat dieses Glaubens-Erkennen, das die Fülle der die gesamte Schrift durchziehenden „praktischen“ Konnotationen des Erkenntnisbegriffs in sich trägt⁷¹, transformierende Kraft, die alle bisherigen menschlichen Erfahrungen von „Leben“ übersteigt⁷². Sie ermöglicht nicht die bloße Fortsetzung der Existenz über die Grenze des biologischen Todes hinaus⁷³, sondern eröffnet eine neue Qualität von Leben in der intimen, freundschaftlichen Vereinigung mit dem allein wesenhaft ewigen Gott, der gewissermaßen zum neuen Lebens-Raum des Menschen wird⁷⁴. Indem der Vers vom Leser als Appell wahrgenommen werden soll, dieses Leben in der alternativlosen Weise des Erkennens zu ergreifen, zu der die „christologische Theozentrik“⁷⁵ des Evangeliums führt, erweist sich die „pragmatische Textkomponente“ als vorrangig⁷⁶.

(2) Die katholische Exegese seit dem Mittelalter hat anlässlich unseres Verses häufig die (systematische) Frage erörtert, wie sich die „Erkenntnis“ Gottes

⁶⁸ Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 6), 195f.

⁶⁹ Vgl. Beutler, Johannesevangelium (Anm. 16), 451 (mit Belegen).

⁷⁰ Thüsing, Wilhelm, Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Johannes 17), Münster ²1975, 40.

⁷¹ Damit kann zugleich dem immer wieder gegen das Johannesevangelium vorgebrachten Gnostizismus-Vorwurf entgegengetreten werden. Vgl. Schwank, Evangelium nach Johannes (Anm. 6), 403: „Dieses ewige Leben bestehe im ‚Erkennen‘ Gottes; in den Heiligen Schriften kann ‚erkennen‘ für alle Stufen des liebenden Kennens bis zur Vereinigung in Liebe gebraucht werden (hebr. yada‘). Doch solches Erkennen muß im biblischen Sinn übergehen in Anerkennung, Anbetung und Hingabe an Gott im täglichen Leben (vgl. etwa Jer 22,16). Ohne praktische Verwirklichung ist intellektuelle Gotteserkenntnis im Joh-Ev wertlos. Durch Liebe ‚erkennen‘ wir Gott, nicht durch Gnosis oder Gnostizismus. Und diese Liebe ist dann schon das ‚ewige Leben‘ (vgl. 1 Joh 2,4; 4,8).“ Zum „Erkennen Gottes“ als Thema im AT vgl. Barclay, William, The Gospel of John, Vol. 2, Louisville 2001 (The New Daily Study Bible), 242.

⁷² Vgl. Schenke, Johannes (Anm. 52), 324.

⁷³ Vgl. ebd.: „Ewiges Leben ist nicht einfach das Leben der Menschen, insofern es nach dem Tod auflebt und ewig andauert. Auferstehen kann man auch zum Gericht (5,29)!“

⁷⁴ Vgl. Tenney, Merrill C., John, Grand Rapids 1981 (The Expositor's Bible Commentary 9), 162.

⁷⁵ Ritt, Das Gebet zum Vater (Anm. 2), 455.

⁷⁶ Vgl. ebd., 351.

gegenüber der „Liebe“ zu Gott verhält. Im Hintergrund stehen die Debatte über den für die eschatologische Seligkeit maßgeblichen Geistvollzug und in der Neuzeit auch die Kontroverse um den Glaubensbegriff mit den Protestanten. Klar ist für alle Autoren, dass die Vollendung des Menschen beide Akte einbezieht, weil sich in ihr Gott dem Menschen als das höchste Wahre und Gute zugleich schenkt. Aus Joh 17,3 hat man dann gerne einen Primat des Erkennens in der Glorie gefolgert. Bonaventura meint, der Evangelist erwähne die *cognitio*, nicht aber die *dilectio*, weil die „Schau Gottes“ deutlicher den Unterschied des Zugangs zu Gott im Himmel im Vergleich zu demjenigen des Erdenlebens markiere⁷⁷. Albertus Magnus weist diese These ausdrücklich zurück⁷⁸ und sieht seinerseits die Erkenntnis vom Evangelisten deswegen hervorgehoben, weil sie als Voraussetzung der Liebe zu gelten habe, die „Wirkung des Erkannten“ sei: Wenn Gott als höchstes Gut geschaut wird, folgt daraus unbegrenzte, unbehinderte Freude⁷⁹. Die darin ausgedrückte Überzeugung, wonach das „Wesen“ (*substantia*) des ewigen Lebens in der Erkenntnis liege und die Liebe demgegenüber nur als „Anweg und Vervollkommnung“ (im Genuss des erkannten Gutes) zu bezeichnen sei, hat sich auch Thomas von Aquin zu eigen gemacht⁸⁰. Die modernen katholischen Ausleger, die, wie oben erwähnt, den Vers zumindest primär auf die irdische Glaubenserkenntnis beziehen, betonen entweder, dass der Glaube (der als solcher Akt des Erkennens ist) nicht im formalen, sondern allein im kausalen Sinn mit dem (die Liebe einschließenden) ewigen Leben zu identifizieren sei⁸¹, oder belassen es beim allgemeinen Hinweis, dass hier von einem Erkennen gesprochen werde, welches die Liebe nicht ausschließe⁸². Diese letzte Feststellung, die mit der Auslegung in der heutigen Exegese weithin übereinstimmt, ist so schon vor der Durchsetzung der historisch-kritischen Methode im Katholizismus allgemein

⁷⁷ Vgl. Bonaventura, Comm. in Ev. Io. [17,3] (Anm. 3), q. 4, 469b.

⁷⁸ Vgl. Albert, In Ev. super Io. (Anm. 4) [17,3], 606b: „Sed penitus nihil valet: quia tanto magis debet dici dilectio vita aeterna, quanto ipsa perfectior est in via et in patria.“

⁷⁹ Vgl. ebd.: „In eo enim quod cognoscitur esse summe conveniens, diffunditur natura cognoscentis circa ipsum cognitum, et floret tota in ipso et delectatur: et sic delectatur, operatione nulla impedita.“

⁸⁰ Vgl. Thomas, Super Ev. Io. (Anm. 4), n. 2186, 412b-413a.

⁸¹ Vgl. a Lapide, In Jo. (Anm. 4) [17,3], 592b; ähnlich Toletus, In Io. (Anm. 60) [17,3], 184f.; Barradius, Commentarii (Anm. 60), l. 5, c. 16, 238b-239a; Sylveira, Commentarii (Anm. 4), l. 7, c. 20, n. 20, 333b.

⁸² Vgl. beispielhaft Jansenius, Epitome (Anm. 46), c. 135, 868: „Loquitur autem Dominus de tali proculdubio cognitione Dei, quae viva sit, et Dei etiam dilectionem coniunctam habeat“; Calmet, Augustin, Commentarius literalis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti, tom. 7, Augsburg 1760, In Io. [17,3], 620a: „Cum dicitur in eo consistere vita aeterna, ut cognoscant Deum, id non de sola sterili contemplatione intelligendum est, sed de cognitione activa, quam charitas et bona opera comitantur; quae si absint, mortua est et inutilis fides. Jacob. 2.20.26.“

verbreitet⁸³ und kann mit der Mahnung verbunden werden, scholastische The-
sen nicht vorschnell in die biblischen Worte hineinzulesen⁸⁴.

2.4 Das Distinktiv christlicher Gemeinde

Die (Glaubens-)Erkenntnis ermöglicht nicht nur die Erreichung des höchsten Heilsgutes, sondern unterscheidet zugleich die Jesus vom Vater Gegebenen von allen übrigen, die in der „Welt“ – hier in der negativen johanneischen Konnotation des Wortes – leben. Manche Ausleger konstatieren auf dieser Grundlage eine deutlich elitäre Erlösungstheorie des Evangelisten⁸⁵ und seine Neigung zu einem exklusiven Prädestinarianismus⁸⁶. Andere geben zu bedenken, dass der Blick eher nach innen, auf das der Gemeinde „von Gott durch Christus Geschenkte, das von innerer Herrlichkeit erfüllte Leben in Gott und seiner Liebe“⁸⁷ gerichtet sei. Zu bedenken ist auch die eschatologische Perspektive des bei Johannes verkündeten „Gotterkennens“, auf welche die Ausleger mit Bezug auf Jer 31,31-34 hinweisen⁸⁸. Dort aber geht es nicht um den privilegierten Zugang eines Teils des Gottesvolkes, sondern vielmehr um die Öffnung der Erkenntnis des Herrn für „alle“. Wie die universale Berufung des eschatologisch erneuerten Gottesvolkes mit seiner andauernden faktischen Partikularität zu vermitteln ist, bleibt eine hier wie auch sonst im NT nicht theoretisch aufgelöste Schwierigkeit.

⁸³ Vgl. aus der Exegese des 19. Jahrhunderts Messmer, Alois, Erklärung des Johannes-Evangeliums, hg. von J. C. Mitterrutzner, Innsbruck 1860, 348; Schanz, Commentar (Anm. 7), 517.

⁸⁴ Vgl. Knabenbauer, Commentarius (Anm. 17), 490: „Ceterum *ginôskein* non dicit nudum et aridum intellectum, verum includit et denotat mentis quoque affectum, aestimationem, observantiam [...]. Quem usum si attenderis, illam scholasticorum multorum sententiam [sc. de essentia beatitudinis, Th. M.] haud rigore hoc textu enuntiari fateberis, sed potius innui.“

⁸⁵ Vgl. Becker, Evangelium nach Johannes (Anm. 1), 620 (mit unmittelbarem Bezug auf die VV. 2.4.6): „Aus allem Fleisch soll der Gesandte die aussondern, die Gott ihm gegeben hat, so entsteht die dualistische Spannung zwischen Kosmos und Gemeinde. Die Macht des Sohnes über alles Fleisch vollzieht sich also so, daß der Sohn die zum Heil Vorherbestimmten sammelt und die anderen damit indirekt vom Heil ausschließt, sie also dem Tod überläßt.“

⁸⁶ Vgl. Dietzfelbinger, Evangelium nach Johannes (Anm. 20), 197f.: „Es wird also zwischen der Gesamtheit der Menschen und einer Auswahl unter ihnen unterschieden: Nur sie empfängt ewiges Leben. Damit wird eine prädestinarianische Teilung von letzter Grundsätzlichkeit vorgenommen: Die Jesus von Gott Gegebenen empfangen Leben; die ihm nicht Gegebenen stehen und bleiben außerhalb des Lebens.“

⁸⁷ Schnackenburg, Johannesevangelium (Anm. 6), 230.

⁸⁸ Vgl. Beutler, Johannesevangelium (Anm. 16), 451.

3. Joh 17,3 als Leitwort priesterlicher Existenz

Wenn sich ein junger Priester einen Schriftvers als Motto für sein zukünftiges Leben wählt, handelt es sich zunächst um eine sehr persönliche Entscheidung, die sich generalisierender Reflexion entzieht. Joh 17,3 ist aber eine Aussage von so hoher theologischer Dichte, dass es berechtigt erscheint, sie auch unabhängig von einer speziellen geistlichen Biographie auf ihre programmatische Bedeutung für den Dienst des Priesters in unserer Zeit zu befragen.

(1) Eine Beziehung zum Priestertum, wie es die katholische Kirche kennt, kann man Joh 17,3 schon durch seinen eigentümlichen literarischen Charakter zuschreiben. In der Endgestalt des Evangeliums ist der Vers einerseits Teil des Gebetes Jesu, das seine ganze Sendung zusammenfasst und im Modus der Fürbitte deren Zukunft und Vollendung im Leben der Kirche in den Blick nimmt. Andererseits handelt es sich um ein kommentierendes kirchliches Bekenntniswort, das, wie wir sahen, in den Raum frühchristlicher Verkündigung und Liturgie verweist. Es steht damit paradigmatisch für die doppelte Rolle, die auch der Priester ausfüllt: für sein Sprechen sowohl *in persona Christi* als auch *in persona Ecclesiae*.

(a) Der Priester spricht als vom Herrn Gesandter das Offenbarungswort Christi weiter und immer neu in die Kirche hinein; er repräsentiert das „Gegenüber“ Christi zu seiner Gemeinde in Wort und Sakrament. Die Lehre ist somit integraler Teil priesterlicher Christusrepräsentanz, die sich auf das Wort Jesu an die Jünger berufen darf: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16). In der Eucharistiefeier kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass dem geweihten Amt der Vortrag des Evangeliums ebenso vorbehalten ist wie das Hochgebet, das sich gleich dem Gebet Jesu mit erhobenen Augen an den Vater richtet und die Verherrlichung Christi in seiner Kirche zugleich mit der Verherrlichung Gottes erbittet. In seiner Mitte erfährt die Identifizierung des Herrn mit dem Priester ihre höchste sakramentale Verdichtung: Indem Christus durch den Priester die Konsekrationsworte spricht, verbindet er zum Lobpreis des Vaters seinen eigenen vollkommenen Opferakt mit der stets unvollkommenen ekklesialen Hingabe⁸⁹. Bei alledem ist der Priester, um eine Unterscheidung des heiligen Thomas von Aquin aufzugreifen, nicht „totes“, sondern „lebendiges“ Werkzeug Christi⁹⁰, das in verliehener Kraft, aber vermittelt durch die eigene personale Freiheit wirkt. Deswegen ist selbst in den Vollzügen der direktesten Christusrepräsentation seine „Intention“, also die freie Identifikation mit der

⁸⁹ Vgl. Marschler, Thomas, Die Eucharistie als Opfer der Kirche, in: Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17-34, hg. v. J. Gregur – P. Hofmann – S. Schreiber, Regensburg 2013, 124-149.

⁹⁰ Vgl. – im christologischen Kontext – Thomas von Aquin, S. th. III, 18, 1 ad 2. Von Menschen (etwa Propheten) als „beseelten“ Werkzeugen Gottes spricht Thomas in S. th. II-II, 173, 4 c; 188, 4 ad 1. In der Übertragung auf den Priester müsste man den Begriff in einem weiteren Sinne verwenden, als es Thomas hier tut.

für ihn vorgesehenen Rolle, unabdingbare Voraussetzung dafür, dass Christus durch ihn wirken kann. Dies wird übrigens auch durch die katholische Lehre von der Wirksamkeit eines Sakraments *ex opere operato* nicht in Frage gestellt, denn hier geht es um ein *opus*, das ohne das freie Sich-zur-Verfügung-Stellen der Handelnden gar nicht zustande käme. Blickt man über die streng sakramentalen Vollzüge hinaus, wird dies noch offensichtlicher. Der Priester kann Christus in allen Bereichen der Verkündigung nur repräsentieren, wenn er im Geist und in der Haltung Jesu auftritt und spricht. Ansonsten verliert sein Wort an Glaubwürdigkeit und Autorität, selbst wenn auf der inhaltlichen Ebene die Stimme Christi unverfälscht zur Geltung kommt.

(b) Zugleich spricht und handelt der Priester als Repräsentant der Kirche, indem er sich ihr Christusbekenntnis zu eigen macht und es weitergibt. Darum betet er als Liturg nicht mit eigenen Worten, sondern in den Worten der Kirche, und bringt als ihr Vertreter, nicht als Privatperson, Anbetung, Dank und Bitte durch Christus vor Gott. Auch dabei reicht es nicht aus, dass der Priester sich bloß mit seinem äußeren Wort zur Verfügung stellt. Er soll das Bekenntnis der Kirche nicht nur reproduzieren, sondern wahrhaft verkörpern, „inkarnatorisch“ verlebendigen. In der Messliturgie wird dies am deutlichsten in der Predigt, in der das durch die eigene Glaubenserfahrung und theologische Bildung des Priesters beleuchtete, konkretisierte, transformierte Bekenntniswort der Kirche zum Vortrag kommt. Hier ist er aufgerufen, anderen das Leben in der Erkenntnis Gottes so zu erschließen, wie es ihm selbst eröffnet wurde. Als Leitformel priesterlichen Wirkens ist Joh 17,3 darum nicht bloß Erinnerung an die Orthodoxiekriterien, denen sich der Priester unterstellt, sondern zugleich Aufruf, dieses ekklesiale Bekenntnis mit persönlichem Zeugnis zu erfüllen und als solches weiterzugeben.

(c) In letzter Konsequenz lassen sich die beiden Dimensionen des priesterlichen Sprechens und Handelns „im Namen Christi und der Kirche“ nicht vollständig voneinander trennen. Das Wort Christi, so beweist paradigmatisch Joh 17,3, kommt ja schon in den Evangelien selbst nur als Wort der Kirche zu uns, und das Zeugnis der Kirche ist niemals nur Menschenwort „neben“ dem Wort Christi, sondern die nachösterliche Gestalt der pneumatischen Gemeindeleitung durch den auferstandenen Herrn. Christi Wort ist nur anzutreffen in der glaubenden Reflexion seiner Kirche, als Nachhall seiner Lehre in ihrem Zeugnis, und das Wort der Kirche ist getragen von der Selbstidentifikation Christi mit den Seinen, so dass sich in ihm „der ganze Christus“ aus Haupt und Gliedern, die „eine mystische Person“, dem Vater zuwendet. Dann gilt aber auch, dass ekklesiale Aphasie und Verweigerung das Sprechen Christi in der Welt wenigstens bis zu einem gewissen Grad hindern, ja verfälschen können. Diese Spannung von Identität und Differenz, die das Leben jedes Getauften prägt, wird im Leben des Priesters in höchster Weise sichtbar, glücklich wie schmerzlich erfahrbar.

(2) Ist das bisher Gesagte richtig, dann weist Joh 17,3 im Mund eines Priesters auf die eigene Vertrautheit mit Gott durch Christus als Wurzel aller amtli-

chen Vollzüge hin. Er muss zuerst selbst „erkannt“ haben, um andere „erkennend“ machen zu können. Im „Bei-Christus-Sein“ des Jüngers (vgl. Mk 3,14), das in die Gemeinschaft mit dem Vater führt, liegt der „Mehrwert“ der Berufung und Weihe des Priesters vor allen praktischen Dimensionen seines Wirkens. Das ist nicht bloß eine dogmatische Feststellung, sondern muss sich konkretisieren in der priesterlichen Existenz. Wenn Rudolf Schnackenburg zu Joh 17 festgestellt hat, dass der hier bestimmende „Ruf zur Innerlichkeit, zur inneren Sammlung, zur Einheit mit Gott und untereinander [...] seine Bedeutung auch in unserer Zeit der Aktivität, des äußeren und nach außen gerichteten Wirkens“ behalte⁹¹, so darf man diese Mahnung durchaus in besonderer Weise auf das priesterliche Leben, vor allem auf die Existenz des Weltpriesters beziehen. Aus der „liebenden Erkenntnis“ Gottes in Christus soll er seinen Dienst verrichten. Solches Vertrautsein mit Gott als Grundlage priesterlicher Existenz realisiert sich keineswegs nur im Gebet, sondern viel umfassender in einer auf das Geistige, Kontemplative ausgerichteten Lebensgestaltung; sie umfasst die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, die Freude an der Theologie und eine Beheimatung in allen anderen Bereichen menschlicher Kultur, in denen die Präsenz des Göttlichen aufscheint. Sie macht den Priester erst zum „Geistlichen“, der auch anderen Menschen diese Dimension des Lebens zu eröffnen vermag. Vielleicht findet sich hier ein Argument für den priesterlichen Zölibat, das gerade heute, da viele andere Begründungen nicht mehr recht überzeugen, hervorgehoben zu werden verdient. Freilich droht im Zeitalter der nicht endenden Strukturreformen und des sich verschärfenden Priester mangels, die den Priester oft vor allem als Manager und Moderator fordern, dies alles in den Hintergrund zu rücken. Die Erfahrung der Berufsrealität, so belegen Begegnungen mit vielen jungen Priestern, zerstört oft schon wenige Jahre nach der Weihe die in der Seminausbildung vermittelten Ideale. Den Dienst am Wort, der wurzelt im Leben aus dem Wort, hat das Zweite Vatikanum gegen die vereinseitigende Sicht des Priesters als *sacerdos* mit Zustimmung namhafter Theologen in den Vordergrund gerückt⁹². Er droht unter den veränderten Anforderungen des Hirtenamtes auf neue Weise verschüttet zu werden. Aber wo Priestersein, auch und gerade in Verbindung mit einem pastoralen Auftrag, nicht mehr spürbar vom „Freisein für Gott“ (*vacare Deo*) geprägt ist, verliert es sein Fascinosum. Damit verschärft sich nicht nur die schon jetzt existentielle Krise des Weltpriesterberufs weiter. Auch das in vielen theologischen Definitionen dokumentierte Selbstverständnis der Kirche als einer im Wort des Glaubens gesammelten und dauerhaft verbundenen Gemeinschaft läuft Gefahr, durch veräußerlichte Bestimmungen verschüttet zu werden,

⁹¹ Schnackenburg, *Johannesevangelium* (Anm. 6), 230.

⁹² Vgl. Dulles, Avery, *Priester Christi*, Augsburg 2004, 31-40. Auf die bleibende Einseitigkeit aller Versuche, unter den drei Aspekten des prophetischen, sazerdotalen und pastoralen Amtes einen zu definieren, der den eindeutigen Vorrang besitzt, weist Greshake, Gisbert, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg 2000, 192-195, hin. Er selbst will Schwerpunkte eher in den einzelnen Priesterbiographien ausmachen.

wenn der Leiter der Gemeinde nicht vor allem ein Mann des Wortes ist. Die innere Erneuerung des Priestertums und der Kirche als ganzer aus der Mitte des alles verbindenden Glaubens gehören darum eng zusammen.

(3) Die Verheißung, die alle Glaubensverkündigung auch in unserer Zeit tragen muss, bleibt die Eröffnung „ewigen Lebens“ – eines im strengen Sinn über-natürlichen Lebens aus der Gemeinschaft mit Gott durch Christus, das die Grenzen des leiblichen Todes zu überwinden vermag, aber bereits in der Gegenwart real erfahrbar wird als Geschenk seiner Nähe.

(a) Wenn die mittelalterlichen Theologen, die im Vorangehenden zitiert wurden, die „Erkenntnis“ des Glaubens, von der Joh 17,3 spricht, als irdischen Beginn der Gottesschau verstanden haben, als erste Realisierung jener Zuwendung Gottes an den Menschen (der Gnade), die einmal in das Glück unvermittelter Gottesgemeinschaft münden soll, dann hatten sie ebendies im Blick. Christliches Glaubenserkennen, das lebendig ist, sofern es auf vollkommene Vereinigung mit dem Sich-Erschließenden ausgreift, formt und finalisiert den menschlichen Geist schon jetzt auf sein letztes Ziel hin. Liebender Glaube ist darum nicht einfach Mittel zu einem von ihm getrennten Zweck, sondern trotz aller Dunkelheit und Zerbrechlichkeit realer Beginn der von Gott ermöglichten Vollendung in seinem „ewigen Leben“. So sehr einerseits die Durchsetzung einer naturalistischen Weltsicht Zweifel an der Realität dieses Lebens erschwert, so sehr eröffnet unsere Zeit andererseits die Möglichkeit, die Verheißung des Glaubens wieder als echte Alternative zum Selbstverständlichen, als das eigentlich nicht zu erwartende Angebot zu begreifen, das Gott dem Menschen macht. Hier liegt das einzigartige Proprium der christlichen Botschaft gegenüber allen anderen religiösen und ethischen Weisungen. Es ist die Aufgabe des Priesters, als im Erkennen Gottes Lebender die an alle ergehende Einladung weiterzugeben und auf die Konsequenzen hinzuweisen, die mit ihrer Annahme verbunden sind. Denn den „einzigen, wahren Gott“ zu bekennen, der in Christus die Tür zu dem ihm eigenen Leben öffnet, prägt die gesamte menschliche Anschauung der Welt. Sie beinhaltet, wie Joseph Ratzinger vor bald fünfzig Jahren geschrieben hat, die „Entscheidung für den Primat des Logos gegenüber der bloßen Materie“⁹³, den „Glaube[n] daran, daß der Urgedanke, dessen Gedachtsein die Welt darstellt, nicht ein anonymes, neutrales Bewußtsein, sondern Freiheit, schöpferische Liebe, Person ist“, eine „Option für den Primat des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen“ und „für den Primat der Freiheit gegenüber einem Primat kosmisch-naturgesetzlicher Notwendigkeit“⁹⁴. Ausrichtung auf das „ewige Leben“ in Gott, von dem Joh 17,3 spricht, ist darum tatsächlich unmittelbar wirklichkeitsverändernd: Neubestimmung des Denkens und Wertens in der Kraft jetzt beginnender Zukunft.

⁹³ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, München 1968, 115.

⁹⁴ Ebd., 121.

(b) Aber lässt sich all dies Menschen unserer Zeit noch nahebringen? Zu den besonders bedrückenden Erfahrungen heutiger Gemeindeseelsorger gehört die Einsicht, dass viele Getaufte zwar ihre Dienste zur Ausgestaltung persönlicher Festlichkeiten in Anspruch nehmen, aber sich zum inneren Kern der Botschaft nicht mehr führen lassen wollen. Zynismus, Resignation oder schleichende Anpassung des kirchlichen Angebots an die durchschnittlichen Kundenerwartungen können die Antwort auf Seiten der Priester sein. Die Entscheidung eines Münsteraner Pfarrers, angesichts der offensichtlichen Perspektivlosigkeit des eigenen Tuns die pastorale Arbeit aufzugeben und sich in ein Kloster zurückzuziehen, schlug vor einigen Monaten nicht ohne Grund hohe Wellen⁹⁵. Das Schicksal des Priesters ist hier ein verlässlicher Indikator dafür, dass kirchliches Leben zerfällt, wenn es nicht alle Vollzüge von der inneren Mitte im gemeinsamen Gottes- und Christusbekenntnis her bestimmt. An der Bildung neuer Zentren des Glaubens, in denen durch Gebet, Liturgie, Lehre und persönliche Begegnung die Gottesgemeinschaft lebendig wird, wird man darum den kirchlichen Gestaltwandel der Gegenwart beurteilen müssen – nicht an der möglichst professionellen Aufrechterhaltung volkskirchlicher Strukturen.

(c) Für den Priester in dieser Umbruchszeit ist Joh 17,3 vor allem eine Zusage: Das ewige Leben ist mit Christus definitiv in die Welt gekommen. Es ist Realität, unabhängig davon, wie groß die Zahl derer ist, die sich von ihm ergreifen lassen und wie sehr es dem Augenschein nach die empirische Realität zu durchformen vermag. Wenn der Priester täglich mit Christus den Vater für alle bittet, die am Geschenk des Lebens Anteil erhalten sollen, legt er zugleich die Verwirklichung des großen Heilszieles in Gottes Hand. Gott selbst wird am Ende seinen Namen gegen allen Widerstand der Welt verherrlichen, wie er ihn in der Auferweckung Christi schon verherrlicht hat. In dieser Gewissheit kann man auch heute ein Leben als Priester beginnen und bestehen.

⁹⁵ Vgl. seine Erklärung: <https://www.domradio.de/pdf/thomas-frings-kurskorrektur> [Zugriff: 1.12.2016].