

deren“ (V. 9), der Gemeinschaft der Jesusanhänger aus Juden und Heiden, gilt eine erneute überraschende Heilzuwendung Gottes. Diese Wende wird durch das Stein-Wort unterstrichen und als schriftgemäß ausgewiesen. Denn der „verworfenen Stein“, der durch Gottes Initiative zum Eckstein geworden ist, ist Hinweis auf Jesu Leiden und Sterben und die darauf folgende Auferstehung und Erhöhung, was Auswirkungen auf die Gemeinde hat. Das entspricht dem ursprünglichen Kontext im Psalm, in dem das mit dem Stein-Wort angesprochene Einzelschicksal der Gemeinde als Offenbarung des allgemeinen Heilswillens Gottes gilt. Als Eckstein garantiert der auferstandene Gottessohn das Heil und ist Grundlage und Fundament für das neue „Haus des Gebets für alle Völker“ (11,17), die christliche Gemeinde.

In einem zweiten Teil (B) zeichnet Weihs die verständnisleitenden Motive (verfolgter Prophet, Eckstein-Wort, Eifersucht/Neid) nach, die die Aussagen des Gleichnisses in einen weiteren Horizont stellen. Abschließend (C) fragt er, wie die Prophetengeschick-Vorstellung in das Gesamt der markinischen Todesdeutung Jesu (I.) und in das Gesamt der markinischen Propheten-Thematik (II.) integriert ist. Es zeigt sich, dass die in Mk 12,1-12 gegebene Deutung des Todes Jesu ein unersetzbarer Bestandteil der Sicht des Leidens und Sterbens Jesu innerhalb des Gesamts der passionstheologischen Konzeption des Evangelisten ist. Jesus tritt zwar als vollmächtiger Prophet auf. Als solcher ist er der Messias, der Menschensohn und der Sohn Gottes. Ist Jesus bereits aufgrund seiner Würde, seiner Nähe zu Gott und seiner Vollmacht weit mehr als ein Prophet, so gilt das erst recht für das soteriologische Ziel seiner Sendung, das eschatologische Heil der Menschen (Mk 10,45; 14,24). Jesu Auftreten in Wort und Tat hat zwar viele Züge, die für einen Propheten typisch sind, aber es zeigt zugleich, dass er unendlich mehr als ein Prophet ist. Seine Aufgabe Gottes Evangelium von der nahen Herrschaft Gottes zu verkünden, verrichtet er als der Sohn Gottes. Heinz Giesen CSSR

STRAUB, Esther

KRITISCHE THEOLOGIE OHNE EIN WORT VOM KREUZ

Zum Verhältnis von Joh 1-12 und 13-20.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. 249 S. – (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 203). – ISBN 3-525-53887-1. – EUR 49.90.

Straub fragt in ihrer Zürcher Dissertation nach dem Stellenwert des Kreuzes in der Theologie des JohEv. Den Begriff „Kreuzestheologie“ hat M. Luther eingeführt, wofür er sich vor allem auf die Paulusbriefe stützte. Von Kreuzestheologie ist zu sprechen, wenn das Kreuz als exklusiver Heilsgrund und folglich exklusiver Ausgangspunkt der Theologie gilt und das Kreuz als kritische Potenz jede Herrlichkeitschristologie ausschließt. Geht man davon aus, dass der kritische Impetus nicht nur im Kreuz verankert sein muss, ist es möglich, „im Joh eine Theologie zu entdecken, die dasselbe oder jedenfalls ähnliches leistet wie die paulinische Kreuzestheologie, ohne selbst Kreuzestheologie im strengen Sinn des Wortes zu sein“ (17). Genau das sucht die Verf.in zu zeigen. Zunächst aber stellt sie die drei Grundpositionen vor (fundamentale Sachkritik am JohEv, Kreuzestheologie im JohEv, JohEv als eigenständiger theologischer Entwurf). Die unterschiedlichen Bewertungen weisen auf zwei grundlegende methodische Schwierigkeiten hin: Jede Auslegung des JohEv muss zeigen, wie sich die Wahrnehmung der innerweltlichen Realität Jesu zu seiner göttlichen Herkunft verhält, was durch die Gegenüberstellung von johanneischer (= joh) und paulinischer Theologie belastet ist. Straub fragt deshalb, „ob die von Joh entfaltete Theologie eine kritische Theologie ist, die ei-

ne in Auseinandersetzung mit dem Wort vom Kreuz stehende Glaubensidentität weder verrät noch reduziert, oder ob sie selbst kritisch gelesen werden muß“ (54).

Bei der Hochzeit zu Kana distanziert sich Jesus von seiner Mutter und damit von seiner irdischen Herkunft, während der Erzähler sie betont. Durch die Verwandlung von Wasser in Wein offenbart Jesus seine Herkunft von Gott als seinem wahren Vater. Die Welt gilt dem Evangelisten als gefallene Schöpfung, in der der Mensch ganz ohne Gott im „Tod“ verbleibt. Erkannt wird das allein vom Glaubenden. Anders als nach Paulus führt nicht die Begegnung mit dem vom Kreuzestod Auferweckten zum Osterglauben, sondern mit dem, den Gott aus dem „Tod“ zum Leben mit ihm erweckt hat. Der dritte Tag, an dem der Auferstandene den Osterglauben der Jünger begründet, steht am Anfang seiner Offenbarungstätigkeit in Kana (2,1-11) und setzt sich fort in den Zeichen und Reden des ersten Buchteils. Der Prolog geht über die Entfaltung der Ostererfahrung hinaus, insofern er von der Inkarnation des präexistenten Logos spricht. Schon bei seinem Abstieg erleidet er den „Tod“, und zum Leben erweckt, scheint er als das Licht in der Finsternis. Der an ihn Glaubende wird ebenfalls vom „Tod“ zum Leben erweckt. Wer nicht an ihn glaubt, schlägt mit seinem Unglauben die Lebensgabe aus. Am Ende des ersten Buchteils (Kap. 12) steht denn auch der Unglaube der Welt fest; die Selbstoffenbarung des Irdischen ist abgeschlossen.

Da Jesus in Joh 18f seinem Leiden absolut souverän gegenübersteht und selbst dafür sorgt, dass alles schriftgemäß geschieht, ist nicht von einer Passionsgeschichte im JohEv zu sprechen. Nur die ihn kreuzigende Welt sieht im Gekreuzigten den Erniedrigten. Der Unglaube erhöht Jesus zum Richter. Gottes Gericht über die Welt bzw. das Selbstgericht des Unglaubens vollzieht sich auf einer tieferen Ebene im Prozess vor Pilatus (18,28-19,16a). Indem die Hohenpriester nur den Kaiser anerkennen und die Kreuzigung ihres Königs fordern, zeigen sie, dass sie nicht Gott, sondern dem Herrscher der Welt dienen. So ist es nur konsequent, dass Jesus die Jünger zu Beginn der Erzählung (18,8) entlässt; Petrus, der dennoch bleibt, muss scheitern.

Durch Jesu Erhöhung werden die Glaubenden vor dem Gericht bewahrt (Joh 13f.20) und in die ewige Gottesgemeinschaft durch den zum Vater Heimgekehrten aufgenommen. Anders als im ersten Teil des JohEv geht es nun nicht mehr um die christologische, sondern um die eschatologische Identität des wiedergekommenen Christus. In der ersten Abschiedsrede (13,31-14,31) erklärt Jesus den Jüngern, dass sein Weggang nicht die Gemeinschaft mit ihnen beendet, sondern die Gottesgemeinschaft letztgültig garantiert. In der Ostererzählung (20,19-29) begegnet ihnen nicht der auferweckte Gekreuzigte, sondern der Zurückgekehrte. Seine Begegnung mit den Jüngern ist ein Zeichen dafür, dass das Kreuz nicht das Ende seines Lebens bedeutet, sondern dass die den Jüngern zuvor verheißene Zukunft nun Wirklichkeit geworden ist. Das Kreuz offenbart – anders als nach Paulus – nicht Jesus als den Gottessohn; der Unglaube offenbart vielmehr seine Identität mit der Gottlosigkeit.

Wie Paulus vertritt das JohEv somit eine kritische Theologie, die die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen verkündigt, setzt aber andere Akzente. Beide korrigieren und ergänzen einander im Kanon, indem sie sich gegenseitig auf die Gefahr einer Leidens- bzw. Herrlichkeitschristologie aufmerksam machen. Das zeigt Straub abschließend an der Christologie und an der Eschatologie auf. Indem sie ihre Fragen an eine Vielzahl joh Texte richtet, ohne gleich mit Paulus zu vergleichen, wird sie dem Evangelisten, den sie von einer Endredaktion, der sie u.a. die Aussagen über die Zukunfts-eschatologie zuschreibt, unterscheidet, gerecht. Ob sich die Zukunfts- nicht mit der Gegenwartseschatologie verbinden lässt, wie die Verf.in meint, ist indes zu hinterfragen, zumal der von ihr postulierte Endredaktor das offenkundig konnte. Diese und andere möglichen Einwände sollen die insgesamt überzeugende Darstellung der joh Theologie nicht in Frage stellen.

Heinz Giesen CSsR