

# Jenseits-Kosmologie oder Überwindung der Weltordnung?

Besprechung des Buches von Adele Reinhartz „Das Wort in der Welt“  
über die kosmologische Erzählung im vierten Evangelium

Helmut Schütz, Gießen

9. September 2021

Online-Version: <https://bibelwelt.de/wort-in-der-welt/> und PDF-Version:  
<https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2021/09/Wort-in-der-Welt.pdf>

---

Die in diesem Buch vertretene Lektüre des Johannesevangeliums entspricht dessen seit dem 2. Jahrhundert üblichen heidenchristlichen, jenseitsorientierten Verständnis. Aber war nicht Johannes fest verwurzelt in den Heiligen Schriften der Juden und verkündete einen Messias Jesus, der durch Solidarität die Römische Weltordnung überwindet?

---

## Inhaltsverzeichnis

<b>0 Einführung</b>	<b>3</b>
0.1 Griechisch-heidenchristliche und hebräisch-jüdische Brille	4
0.2 Kosmologie der Weltverneinung	5
0.3 Kosmologie der Weltbejahung	6
0.4 Kosmologie des Befreiungskampfes gegen die Weltordnung	7
0.5 Voraussetzungen zum Verständnis des Johannesevangeliums	10
<b>1 Die kosmologische Erzählung</b>	<b>13</b>
1.1 Die kosmologische Erzählung im Johannes-Prolog	13
1.2 Die kosmologische Erzählung in der Evangelienerzählung	15
1.2.1 Präexistenz	16
1.2.2 Jesus in der Welt	18
1.2.3 Jesu Abschied von der Welt	21
1.3 Die kosmologische Erzählung ist tatsächlich eine Geschichte	22
<b>2 Die kosmologische Erzählung und ihre implizierte Leserschaft</b>	<b>23</b>
2.1 Christologie: Wer ist Jesus im Johannesevangelium?	24
2.1.1 Wort	24
2.1.2 Gottes Lamm	24
2.1.3 Messias und Retter	25
2.1.4 König	25

2.1.5 Prophet	25
2.1.6 Sohn Gottes	26
2.1.7 Menschensohn	28
2.1.8 <i>Egō eimi</i>	29
2.1.9 Verflachung der Bedeutung der christologischen Titel	30
2.2 Das Selbstverständnis der implizierten Leserinnen und Leser	30
2.3 Wie versteht das Johannesevangelium die „Welt“?	31
2.4 Die kosmologische Erzählung als Verständnisschlüssel	34
2.4.1 Erzählungen	34
2.4.2 Reden	35
2.5 Stilmittel Ironie: Wissen wir alles besser als Jesu Zeitgenossen?	36
2.6 Die kosmologische Erzählung auf dem Prüfstand: Eine Analyse von Johannes 10,1-5	38
<b>3 Wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Johannes 10,1-5</b>	<b>39</b>
3.1 Zur Gattung von 10,1-5	39
3.1.1 Frederic Godet	40
3.1.2 Adrianus Johannes Simonis	40
3.1.3 Louis Martyn	42
3.1.4 John Painter	42
3.1.5 Hugo Odeberg und Karl Martin Fischer	43
3.1.6 John 10,1-5 als Allegorie oder Parabel	43
3.1.7 Johannes Quasten und Rudolf Bultmann	44
3.1.8 Ist es wichtig, in Johannes 10 zwischen Parabel und Allegorie zu unterscheiden?	45
3.2 Zum Kontext von 10,1-5	46
3.3 Zusammenfassung der wissenschaftlichen Ergebnisse	48
3.4 Hinführung zu einer kosmologischen Auslegung von 10,1-5	49
<b>4 Johannes 10,1-5 und die kosmologische Erzählung</b>	<b>51</b>
4.1 Die Elemente der <i>paroimia</i> vom Guten Hirten	55
4.1.1 Sind die Schafe die Juden oder die Menschheit?	55
4.1.2 Bedeutet <i>aulē</i> , verstanden als „Schafstall“, die böse Welt?	56

4.1.3 Ist Jesus das Tor zwischen der bösen Welt und dem Himmel?	61
4.1.4 Der Torwächter: Johannes der Täufer, Kaiphas? Spielt das eine Rolle?	64
4.1.5 Der Hirte Jesus als ein jenseitiger oder diesseitiger König?	65
4.1.6 Wer ist der Dieb: jüdische Führung, Pharisäer, Zeloten?	70
4.1.7 Wer ist der Dieb: der Teufel? Aber ist <i>diabolos</i> überhaupt der Teufel?	74
4.1.8 Historische, ekklesiologische und kosmologische Lektüre	78
4.1.9 Jüdisch-messianische befreiungspolitische Lektüre	79
4.2 Johannes 10,1-5 im Zusammenhang	80
4.3 Sind die <i>paroimiai</i> Jesu einfach zu begreifen, wenn man sie kosmologisch versteht?	86
<b>5 Geschichte, Kosmologie und die johanneische Gemeinde</b>	<b>88</b>
5.1 Das Johannesevangelium als eine „immer gültige“ zeitlose Lektüre?	88
5.2 Ein Glaube ohne Zeichen und Wunder in der christlichen Kirche?	90
<b>6 Anhang: Der Abstieg des Hirten</b>	<b>94</b>
6.1 Der Torwächter des Hades in der antiken Mythologie	96
6.2 Das Motiv des Abstiegs in der frühchristlichen Literatur	99
<b>7. Plädoyer für eine politische Lektüre des Johannesevangeliums</b>	<b>107</b>

## 0 Einführung

Liebe Frau Reinhartz, in Ihrem Buch *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, Atlanta/Georgia 1992,<sup>1</sup> entfalten sie eine johanneische „Kosmologie“, auf Grund derer Sie im Lauf der Jahrzehnte endgültig mit dem Johannesevangelium als einer unheilbar antisemitischen Schrift abschließen müssen.

Wie wäre jedoch das Johannesevangelium einzuordnen und zu beurteilen, wenn seine „Kosmologie“ nicht jenseitig, sondern diesseitig, nicht spiritualisiert, sondern politisch zu verstehen wäre? Eine solche befreiungspolitische Lektüre vertritt Ton Veerkamp in seiner Johannes-Auslegung unter dem Titel „Solidarität gegen die Weltordnung“.<sup>2</sup>

---

1 „Das Wort in der Welt. Die kosmologische Erzählung im vierten Evangelium“. Alle im folgenden Text in runden Klammern angegebenen Seitenzahlen ohne weiteren Hinweis beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate, die ich selbst aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt habe. Wenn ich auf Seitenzahlen von zitierten Werken anderer Autoren verweise, setze ich sie in eckige Klammern.

Was ich im Folgenden zu unternehmen versuche, ist also eine Gegenüberstellung dieser beiden Typen von „Kosmologie“, verbunden jeweils mit der Frage, welche von beiden ein jüdisch-messianischer Johannes aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. wohl eher im Sinn gehabt haben könnte.

### 0.1 Griechisch-heidenchristliche und hebräisch-jüdische Brille

Vorausschicken muss ich allerdings, dass weder Ton Veerkamp noch ich akademische Lehrer sind. Wir können nicht einmal ansatzweise beanspruchen, die gesamte Literatur zum Johannesevangelium zu überblicken. Aber Veerkamp beschäftigt sich als Vertreter der „Amsterdamer Schule“ seit Jahrzehnten intensiv mit einer Biblischen Theologie der Heiligen Schrift Israels (des Alten Testaments) und der von ihm so genannten „messianischen Schriften“ (des Neuen Testaments) in ihrem gesellschaftspolitischen Kontext. Daher mag er manchem Exegeten, der sich dieser Zusammenhänge nicht bewusst ist, wiederum etwas voraus haben.

Ich selbst bin durch eine Lektüre des Johannesevangeliums geprägt, wie Sie sie vertreten. Als evangelischer Christ wuchs ich mit einem Glauben an Jesus auf, neben dem es keine Alternative gab, um vor dem ewigen Tod errettet zu werden, und insbesondere das Johannesevangelium schien diesen Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens massiv zu untermauern (Johannes 14,6: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich!“). Nachdem ich auf langen Wegen der Lebenserfahrung und Glaubenseinsicht Engpässe meines Glaubens und Denkens überwinden konnte, stieß ich Anfang der 2000er Jahre auch auf Veerkamps Johannes-Auslegung, die allerdings in der deutschen akademischen Welt keine Resonanz erfuhr. Soweit ich sehe, versuchte niemand, ihn wenigstens als alternative Lektüre in Erwägung zu ziehen oder zu widerlegen.

- 
- 2 **Ton Veerkamp, Solidarität gegen die Weltordnung. Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021.** Zitate aus diesem Werk werden durch einen Link zum jeweiligen Abschnitt der [Online-Version](#) belegt (mit der Angabe des jeweiligen Absatzes, wobei der gesamte dem Abschnitt vorangestellte Bibeltext als 1. Absatz gezählt wird). In Klammern wird nach der Abkürzung **Veerkamp 2021** nicht nur die Seitenzahl der [PDF-Version](#) angegeben, sondern verbunden mit dem jeweiligen Erscheinungsjahr auch die Seitenzahl einer der Zeitschriften, in der das Werk ursprünglich veröffentlicht worden war: **Veerkamp 2002** = Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Johannes 13-17, in: Texte und Kontexte 96/96 (2002), **Veerkamp 2006** = Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums, I. Teil: Johannes 1,1-10,21, in: Texte & Kontexte 109-111, 2006, **Veerkamp 2007** = Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums, II. Teil: Johannes 10,22-21,25, in: Texte & Kontexte 113-115, 2007, und **Veerkamp 2015** = Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen, 2., grundlegend überarbeitete Auflage, in: Texte und Kontexte Sonderheft Nr. 3 (2015).

Von daher ist es nicht verwunderlich, dass Sie eine Lektüre des Johannesevangeliums gar nicht ins Auge fassen konnten, die von einer so intensiven jüdischen Verwurzelung seines Autors ausgeht, wie es Veerkamp tut. Bezeichnend ist es stattdessen, dass am Ursprung Ihrer Beschäftigung mit dem Johannesevangelium, die zu Ihrem Buch „Das Wort in der Welt“ führte, der Versuch gestanden hatte (x),

zu untersuchen, ob der Torwächter in Johannes 10,3 eine Anspielung auf den mythischen Hüter der Hadespforten ist. Was als begrenzte religionsgeschichtliche Untersuchung begann (die jetzt in den Anhang dieses Buches verbannt wurde), verselbständigte sich allmählich zu einer Erkundung der verschiedenen Ebenen oder Erzählungen innerhalb der johanneischen Erzählung als Ganzes.

So scheinen Sie von vornherein eine von griechischer Mythologie geprägte Brille getragen und durch sie ein bereits seit dem 2. Jahrhundert von der heidenchristlichen Kirche mehr und mehr griechisch-philosophisch ausgelegtes Evangelium betrachtet zu haben.

Ton Veerkamps Anliegen ist es stattdessen, diese heidenchristliche Brille abzulegen und den hebräisch-jüdischen Hintergrund der „Messianisten“ ernstzunehmen, die Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa, als den Messias Israels proklamierten.

Die Grundfrage lautet also: Sind im Evangelium nach Johannes tatsächlich von Anfang an massive Spuren griechisch-philosophischer Mythologie und Kosmologie festzustellen? Oder erwächst seine Verkündigung grundlegend aus den Voraussetzungen der jüdischen Heiligen Schrift?

## **0.2 Kosmologie der Weltverneinung**

Sie gehen davon aus, dass man in der Auslegung des Johannesevangeliums üblicherweise eine Erzählung auf der historischen Zeitebene Jesu von einer Erzählung unterscheidet, die sich auf die Zeit der Gemeinde des Johannes bezieht. Von diesen beiden Erzählungen wiederum unterscheiden Sie (5) eine „kosmologische Erzählung, die den übergreifenden zeitlichen, geographischen, theologischen und erzählerischen Rahmen für die beiden anderen Erzählungen bildet“ (4):

Der Schauplatz dieser Erzählung ist der Kosmos und ihr zeitlicher Rahmen die Ewigkeit. Ihr Held ist das präexistente Wort, das Fleisch wird und von Gott, seinem Vater, in die Welt gesandt wird, um das Heil zu bringen. Der Bösewicht ist der „Fürst dieser Welt“ (14,30), „der Böse“ (17,15), Satan (13,27) oder der Teufel (8,44; 13,2). ...

Aufgrund ihres kosmischen Rahmens kann man sagen, dass diese Abfolge von Ereignissen eine kosmologische Erzählung darstellt, die in keiner Weise weniger „wahr“ ist als die historische und ekklesiologische Erzählung.

Die kürzest mögliche Fassung dieser kosmologischen Erzählung finde ich in Ihrem Buch – ich greife vor – auf Seite 19,

Das Wort bewegt sich von einem Ort außerhalb der Welt in die Welt hinein und dann wieder hinaus.

Dabei wird weder der Ort außerhalb der Welt noch der Gott, von dem Jesus als das Wort ausgeht, näher beschrieben. Offenbar setzen Sie eine allgemein bekannte Vorstellung eines einzigen Gottes voraus, der jenseits dieser Welt im Himmel wohnt. Von dort aus kommt Jesus für einen etwa dreijährigen Aufenthalt herab in diese Welt, die in einem absolut bösen Gegensatz zum Himmel zu verstehen ist, weil ihn die dort lebenden Seinen, also die Juden, die von ihrem Vater, dem Teufel, beherrscht werden, nicht annehmen, ja sogar seinen Tod am Kreuz verschulden. Dieser Tod ist jedoch kein Grund zur Trauer, da Jesus durch diesen Tod wieder zu Gott in den Himmel zurückkehrt und dort auch allen Menschen, die an Jesus als ihren Retter glauben, am Ende der Zeit das ewige Leben schenken wird, während diejenigen, die nicht an ihn glauben, auf ewig verdammt werden.

Im Rahmen dieser Kosmologie ist also der Kosmos eine Sphäre des Bösen, aus der man sich nur in die jenseitige Sphäre des Himmels hinein retten kann, wenn man an Jesus als den Sohn Gottes glaubt. Die Welt als positiv zu bewertender Lebensraum für die Menschen kommt in dieser Kosmologie an keiner Stelle in Betracht. Pointiert könnte man sagen, dass diese Ihre Kosmologie eigentlich eine Nicht- oder Anti-Kosmologie ist, eine Lehre der Weltverneinung bzw. Weltflucht.

### 0.3 Kosmologie der Weltbejahung

Dass der Kosmos auch anders betrachtet werden könnte, kommt im Rahmen Ihrer Kosmologie nicht einmal ins Blickfeld alternativer Erwägungen. Ursprünglich hat der Begriff ja durchaus positive Konnotationen, bedeutet „Schmuck, siehe *Kosmetik*, Ordnung“, und bezeichnet die wohlgeordnete globale Menschenwelt, die im Hellenismus aufgebaut und in der *Pax Romana* zur Vollendung gebracht wurde. Innerhalb einer solchen Kosmologie der Weltbejahung wäre die diesseitige Welt, wie sie ist, lebenswert zumindest für einige Menschen, die in ihr als ihrem Lebensraum leben.

Natürlich behaupte ich nicht, dass eine derartige Kosmologie im Johannesevangelium vertreten würde, handelt es sich dabei doch lediglich um die Ideologie des Römischen Weltreiches, denn wirklich schön war das Leben in ihm nur für eine glückliche, privilegierte Elite. Ein solcher „Friede“ hatte nur Bestand, wenn er vom römischen Militär gesichert und unterworfenen Nationen aufgezwungen wurde.

Muss man aber nicht genau diesen römisch-hellenistischen Kosmos-Begriff als Hintergrund der Beschäftigung mit dem Kosmos im Johannesevangelium betrachten?

Dafür spricht jedenfalls, dass Johannes ein aramäisch/hebräisch denkender jüdischer Mensch war, der sich sehr gut im TeNaK (zusammengesetzt aus *Thorah* = Wegweisung, *Neviim* = Propheten, *Kethuvim* = Schriften) auskannte, und dass man dieser jüdischen Bibel, die wir üblicherweise Altes Testament nennen, keine Weltflüchtigkeit nachsagen kann. Nirgends wird dort ein jenseitiger Himmel als Ort der Hoffnung

ausgemalt, wo die Menschen nach ihrem Tod hinkommen, allenfalls werden einzelne Menschen wie Henoch oder Elia zu Gott entrückt. Stattdessen richten sich die Hoffnungen im TeNaK überall auf eine Welt, die kommen soll, und zwar in einer nahen oder fernen Zukunft im Diesseits auf dieser Erde. Nicht einmal die erhoffte Auferstehung im Buch Ezechiel oder Daniel findet in einem jenseitigen Setting statt; das (Daniel 12,13) „Ende der Tage“ markiert lediglich den letzten Tag des dann endgültig überwundenen von Todesmächten beherrschten Zeitalters, dem neue Tage einer herrlichen Zukunft auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes folgen werden.

Es müsste also sehr gut begründet werden, wie der jüdisch geprägte Autor des Johannesevangeliums auf die Idee kommen sollte, eine weltflüchtige kosmologische Jenseitshoffnung zu vertreten.

#### 0.4 Kosmologie des Befreiungskampfes gegen die Weltordnung

Um zu erklären, welche Art von Kosmologie Johannes tatsächlich vertreten haben kann, muss ich etwas weiter ausholen.

Dabei stütze ich mich auf eine Gruppe von Theologen um den bereits genannten Ton Veerkamp, die im Jahr 1978 den Verein Lehrhaus e. V. gründete und fortan die exegetische Zeitschrift *Texte & Kontexte* herausgab. Sie gehen davon aus, dass im Zentrum der jüdischen Heiligen Schrift eine „Große Erzählung“ steht, die von der Hoffnung Israels auf ein von Gott geschenktes befreites Leben in Gerechtigkeit und Frieden auf dieser Erde handelt.<sup>3</sup> Wo sich der Gott Israels dem Mose offenbart, gibt er sich mit dem NAMEN zu erkennen, der ein Programm der Befreiung enthält: *Egō eimi*, „Ich werde sein, der ich sein werde, ich führe Israel aus dem Sklavenhaus“.<sup>4</sup> Nach der ersten Befreiung aus Ägypten bekommt Israel am Sinai die Tora als Disziplin der Freiheit, als gesellschaftliche Grundordnung der Autonomie und Egalität, die sowohl Freiheit von äußerer Unterdrückung und Ausbeutung als auch gleiches Recht für alle Volkzugehörigen mit sich bringen sollte. Nationale Katastrophen wie die Eroberung des Nordstaats Israel durch die Assyrer und des Südstaats Juda durch die Babyonier werden als Strafe für den Abfall von dieser Tora begriffen, und den Neuanfang in der Perserzeit beschreiben die Bücher Esra und Nehemia als Selbstverpflichtung des Volkes, unter der Staatsverfassung der Tora des Gottes Israels leben zu wollen.

---

3 Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung* © Institut für Kritische Theologie Berlin e. V. nach der in Berlin erschienenen Ausgabe © Argument Verlag 2013. Auf meine Zusammenfassung dieses Buches beziehe ich mich mit [Veerkamp 2013](#).

4 Da dieser befreiende Name, der in der Schrift mit dem Tetragramm JHWH bezeichnet wurde, als unverfügbar und unaussprechlich galt, verwendete man an seiner Stelle Worte wie Adonaj = „Herr“ oder Ha-Schem = „der Name“. In dieser Buchbesprechung beziehe ich mich auf den Namen des Gottes Israels mit dem Wort „NAME“ in Großbuchstaben – oder auch mit „VATER“, denn mit dem Wort *pater* umschreibt Johannes den Gott Israels.

Weder mit dem unter Alexander einsetzenden Hellenismus noch im Römischen Reich werden solche diesseitigen Hoffnungen auf Selbstverwaltung, Gerechtigkeit und Frieden gegenstandslos; es bleibt dabei, dass apokalyptische, messianische, zelotische Bewegungen auf jüdisch-diesseitige Weise eine Überwindung der römischen Weltordnung erwarten. In diesem Zusammenhang begreifen Ton Veerkamp und seine Mitstreiter die im 1. Jahrhundert entstandenen neutestamentlichen Schriften noch nicht als Versuche, sich aus der diesseitig für die Mehrzahl der Menschen trostlos gewordenen Welt in ein glückseliges ewiges Leben hineinzuretten. Sie verstehen sie in ihrer ursprünglichen Absicht auch nicht als Gründungsdokumente einer neuen Religion, sondern als jüdisch-messianische Schriften, die die „Große Erzählung“ der jüdischen Heiligen Schrift in einer völlig neuen Situation noch einmal völlig neu erzählen.

Nach Gerhard Jankowski<sup>5</sup> ist es Paulus, der alle Versuche als beendet ansieht, durch die Befolgung der Torah die Befreiung zu einem gerechten Leben im Frieden zu erreichen, nachdem der Messias Jesus am Kreuz der Römer hingerichtet wurde, gemeinsam verschuldet durch Rom und die mit Rom kollaborierende Führung seines eigenen Volkes der Juden. In einem weltweiten Unterdrückungssystem ist es in seinen Augen nicht mehr möglich, die Tora in einer Nische dieses Systems zu erfüllen. Nur im Leib des Messias Jesus, also im solidarischen Zusammenleben von auf Jesus vertrauenden Juden und *gojim* (also nichtjüdischen Menschen aus den Völkern) in der messianischen Gemeinde ist für Paulus ein Ansatzpunkt zur Überwindung der römischen Unterdrückungsordnung gegeben, wobei Paulus die baldige Wiederkehr des Messias und die endgültige Errichtung seines Friedensreiches erhofft.

Aus dem kritischen Rückblick aller Evangelien auf die Jüngerschaft Jesu kann man schließen, dass es unter den Jesusanhängern eine ganze Reihe zelotisch denkender Messianisten gibt, die auch nach dem Tod Jesu am römischen Hinrichtungsinstrument des Kreuzes auf einen militärisch zu erringenden Sieg Israels über die Römische Gewaltherrschaft unter der Führung des wiederkommenden Menschensohnes Jesus hoffen. Alle Anhänger Jesu gehen davon aus, dass sein Tod nicht sein endgültiges Scheitern bedeutet.

Als die zelotischen Freiheitsbestrebungen im Jüdischen Krieg von den Römern brutal zurückgeschlagen werden und im Jahr 70 mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem enden, stehen auch die Anhänger Jesu nicht nur vor den Trümmern Jerusalems, sondern auch ihrer Hoffnungen auf die siegreiche Wiederkehr des Messias. Das führt nach Ton Veerkamp und Andreas Bedenbender<sup>6</sup> zur Entstehung einer völlig

---

5 Vgl. Gerhard Jankowski, *Die große Hoffnung. Paulus an die Römer. Eine Auslegung*, Berlin 1998, und den Abschnitt [Paulus: Volk und Völker – Tora undurchführbar](#) in Veerkamp 2013.

6 Siehe den Überblick [Markus](#) in Veerkamp 2013. Seine Forschungen zum Markusevangelium sind in den folgenden (sehr empfehlenswerten!) Büchern zusammengefasst: Andreas Be-

neuen Literaturgattung, nämlich der Evangelien. Markus ist der erste, der unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe in seinem Evangelium das Kreuz Jesu und die Massenkreuzigungen seiner Tage zusammensehen und auf diese Weise zu bewältigen versucht. Für Paulus in seiner Naherwartung der Wiederkunft des Messias, ist der Messias „nach dem Fleisch“ nicht mehr von Interesse gewesen; die Evangelisten dagegen wenden sich genau diesem Jesus „nach dem Fleisch“ wieder zu, da sie nur so in seiner Leidensgeschichte auch das Leiden des jüdischen Volkes mit nachzeichnen können. Die Synoptiker folgen dabei dem Weg der Römer, die von Galiläa aus den jüdischen Aufstand bis nach Jerusalem niederschlagen, während Johannes, nochmals eine Generation später, das befreiende Handeln des Messias Jesus in die Abfolge der jüdischen Feste hineinzeichnet und diese Feste dadurch neu interpretiert, nämlich „messianisch“, denn nur durch den Messias und seine Überwindung des neuen „Ägypten“, nämlich der Römischen Weltordnung, kann es zu einem neuen wahren „Passahfest“ der Befreiung Israels kommen. Alle Evangelien üben in diesem Zusammenhang Kritik sowohl am rabbinischen Judentum, das in ihren Augen versucht, sich mit dem römischen Imperium zu arrangieren, wenn nicht sogar in schändlicher Weise zu kollaborieren, als auch an militärisch-zelotischen Abenteuern, die zur Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels geführt haben.

Das Johannesevangelium sieht die einzige Chance einer Überwindung der römischen Weltordnung im Vertrauen auf die Inspiration der Treue des Gottes Israels, die der Messias Jesus bei seinem Tod am Kreuz denen übergibt, die auf ihn vertrauen, und die sie in der *agapē*, also in mitmenschlicher Solidarität in die Tat umsetzen sollen. Dabei setzt Johannes voraus, dass die römische Weltordnung noch lange an der Macht bleiben wird und dass diese Solidarität weitgehend hinter verschlossenen Türen oder im Untergrund, später konkret in den Katakomben, geübt werden muss.

Das heißt: Im Johannesevangelium geht es um scharfe Auseinandersetzungen, nämlich darüber, wie man mit der Unterdrückung unter der römischen Weltordnung umzugehen hat und wie sie zu überwinden ist. Es geht um Juden, die in der Frage, wer der Messias ist, gegensätzlicher Auffassung sind, und die sich gegenseitig vorwerfen, Gotteslästerung bzw. Götzendienst zu betreiben und damit den gemeinsamen Boden des jüdischen Glaubens zu verlassen. Dabei sind nicht alle johanneischen Urteile über das rabbinische Judentum als fair und gerechtfertigt zu beurteilen. Es geht Johannes aber noch nicht um die Gründung einer neuen Religion, die mit der Enterbung des Judentums einhergeht. Auch findet diese Auseinandersetzung ursprünglich nicht innerhalb einer weltflüchtigen Kosmologie statt, die mit jenseitsorientierten Verdammungsurteilen einhergeht, sondern im Rahmen einer „Kosmologie“ des Widerstands gegen die Weltordnung, über deren Formen sehr hart gestritten wird.

## 0.5 Voraussetzungen zum Verständnis des Johannesevangeliums

Um welche Art von Kosmologie es tatsächlich im Johannesevangelium geht, darüber möchte ich im einzelnen mit Ihnen streiten, liebe Frau Reinhartz, indem ich auf die Argumentation in Ihrem Buch eingehe, beginnend mit einigen Voraussetzungen zur Interpretation dieser Schrift.

Einig sind wir uns darüber, dass das Johannesevangelium (6) „ein Werk der Fiktion“ ist, das heißt, wie Mary Ann Tolbert<sup>7</sup> sagt, eine „selbstbewusst gestaltete Erzählung, ... die der literarischen Phantasie entspringt.“

Ich mag mich auch gerne auf Ihre Annahme einlassen (7), „dass dieser Text drei literarische Konstruktionen enthält, die für den Leser, die Leserin,<sup>8</sup> zugänglich sind“. Das heißt, es ist nicht von vornherein klar, dass ein Jünger Jesu namens Johannes die Geschichte von Jesus allen Menschen erzählen will, um sie zum Glauben an diesen Jesus zu bringen, vielmehr muss man sich fragen, welches Bild sich verschiedene reale Leser des Evangeliums nicht nur vom „implizierten Autor“ und von den „implizierten Lesern“ des Textes machen, sondern auch vom „erzählerischen Inhalt“.

Die Geschichte hat eine Existenz unabhängig von der Erzählung nur in der Vorstellung des Lesers und kann von verschiedenen realen Lesern auf unterschiedliche Weise konstruiert werden.<sup>9</sup>

Genau dies ist offenbar der Fall, wenn die kosmologische Erzählung im Johannesevangelium gegensätzlich interpretiert wird.

Ihre Vorgehensweise fassen Sie folgendermaßen kurz zusammen (8):

---

7 Sie verweisen (6, Anm. 28) auf Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1989), 30.

8 Nach mehreren Anläufen, das englische „reader“ in irgendeiner Form inklusiv zu übersetzen, die für mich unbefriedigend waren (entweder sprachlich holperig oder ausufernd), habe ich mich weitgehend für das generische Maskulinum entschieden, also den einfachen „Leser“, in dem sich die reale Leserin hoffentlich mitgemeint fühlt. Würde man hier allzu prinzipienreiterisch vorgehen, müsste man überhaupt das Wort „Leser, Leserin“ in Frage stellen, denn die wenigstens ursprünglichen Adressaten oder Adressatinnen des Johannesevangeliums werden es selbst „gelesen“ haben; aller Wahrscheinlichkeit nach „hörten“ sie es, wenn es in der Versammlung der messianischen Gemeinde vorgelesen wurde. Vgl. dazu Ton Veerkamp, [Zur Übersetzung von Johannes 13-17](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 13; 2002, 8):

Unsere Texte sind nicht zum Lesen, sondern zum Vorlesen, zum „Ausrufen“ da. Die Juden nennen den Korpus ihrer Grundtexte – das, was wir „Hebräische Bibel“ oder gar „Altes Testament“ nennen – *miqra*<sup>?</sup>, das „Auszurufende“, das „zu Rezitierende“. Das Wort hat als Wurzel *qara*<sup>?</sup>. Der Islam nennt seine Schrift „Koran“ (*qur'an*), was eben auch auf jene gemeinsemitische Wurzel *qara*<sup>?</sup> zurückgeht.

9 Dazu beziehen Sie sich (7, Anm. 33) auf Wolfgang Iser, *The Implied Reader* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974).

In der vorliegenden Studie soll daher untersucht werden, wie ein Konstrukt des vierten Evangeliums, nämlich der implizite Leser, ein zweites Konstrukt, die in der johanneischen Erzählung verkörperte(n) Geschichte(n), ableiten würde, um die Absichten des dritten Konstrukts, des impliziten Autors, zu erkennen. Das Hauptaugenmerk wird also auf der Tätigkeit des impliziten Lesers liegen. Aber wer sind diese impliziten Leserinnen und Leser, und was tun sie?

Um diese Frage zu beantworten, setzen Sie bei Johannes 20,30-31 an und fragen sich, ob die dort ins Auge gefassten „Adressaten schon Christen sind, die der implizite Autor erbauen und in ihrem Glauben stärken will, oder Nichtchristen, die der implizite Autor überzeugen möchte“. Dabei versäumen Sie es allerdings, die grundsätzliche Frage zu stellen, ob es hier ursprünglich überhaupt schon um „Christen“ geht – dieses Wort kommt im Johannesevangelium bekanntlich nicht vor –, oder um auf den Messias Jesus vertrauende (quasi sektiererische) Juden.

Recht haben Sie sicher in Ihrer Annahme, dass das Johannesevangelium nicht nur hier (9)

eine offene Definition der implizierten Leser als derjenigen nahelegt, die sich durch die Verben in 20,30-31, die in der zweiten Person Plural stehen, persönlich angesprochen fühlen: „ihr könnt glauben“ [*pisteuēte*], „ihr könnt Leben haben“ [*zōēn echēte*] „in seinem Namen“. Eine solche allgemeine Definition schafft eine Möglichkeit für den tatsächlichen Leser, sich mit dem implizierten Leser zu identifizieren.

Und ebenso ist davon auszugehen, dass der „Leser sich bemühen wird, eine harmonische oder kohärente Interpretation oder Lesart des Textes zu finden“. Dabei greift er (10) auf „zwei Arten von Daten“ zurück:

Sie verwenden textimmanente Daten, indem sie den Hinweisen des Textes folgen, um die Lücken zwischen Wörtern, Sätzen, Absätzen, Kapiteln und Ideen innerhalb des Textes zu schließen. Sie bringen auch extrinsische Daten in den Text ein, einschließlich kultureller, sprachlicher, biographischer und anderer Informationen von außerhalb der Welt des Textes.

In dieser Hinsicht legt sich mir die Frage nahe, ob es nicht sein kann, dass das Johannesevangelium als ein jüdisch geprägter Text mit seinen tief im TeNaK verwurzelten Hintergründen von heidenchristlichen Lesern schon bald nicht mehr verstanden wurde und in eine jenseitsbezogene kosmologische Sicht umgedeutet werden musste, eben weil diese

extrinsischen Daten zum „Erwartungshorizont“ beitragen, den der implizite Leser (wie auch der reale Leser) in den Text einbringt.

Sie fügen hinzu:

Obwohl der Erwartungshorizont nicht vom impliziten Autor kontrolliert wird, kann der Autor ihn durch die Erzählung selbst manipulieren, frustrieren oder verändern, um eine Wirkung auf den Leser zu erzielen.

Hier frage ich mich nun allerdings, ob man nicht auch hinter einen implizierten Autor zurück nach einem realen Autoren (bzw. nach Mitgliedern einer Gemeinschaft, die gemeinsam und/oder nacheinander an diesem Text gearbeitet haben) fragen darf und muss, der sich durchaus deutlich von dem Bild eines von realen Lesern implizierten Autors unterscheiden kann. Im Klartext: Ein jüdisch denkender Autor, der Jesus als den Messias Israels verkündigt, mag zwar den Erwartungshorizont seiner Adressaten in bestimmter Weise beeinflusst haben wollen; diese Absicht muss aber zweifellos ins Leere laufen, wenn ein mittlerweile mehrheitlich heidenchristliches Publikum das Judentum als fremde Religion und Juden pauschal als Christusmörder einstuft. In Ihrem Text finde ich Aussagen, die das grundsätzlich bestätigen, auch wenn Sie meine Annahme, Johannes habe ursprünglich jüdisch argumentiert, nicht teilen (10-11):

Obwohl sowohl reale als auch implizite Leser intrinsische und extrinsische Daten für ihre Lektüre verwenden, wird ein realer Leser den Text nicht auf die gleiche Weise lesen, wie es von einem impliziten Leser erwartet wird. Im Gegenteil, die Lektüre eines echten Lesers wird, obwohl er dieselben intrinsischen Daten verwendet, die dem impliziten Leser zur Verfügung stehen, und sich vielleicht sogar mit dem impliziten Leser identifiziert, bis zu einem gewissen Grad von dem Zweck abhängen, zu dem er den Text liest, sowie von den spezifischen extrinsischen Daten, die er bei der Lektüre des Textes zur Geltung bringt. So sind beispielsweise viele christliche Leser der Evangelien daran interessiert, eine Anleitung für ihr Leben in der Gegenwart zu erhalten. Jüdische Leser hingegen sind vielleicht daran interessiert, etwas über die von ihren christlichen Freunden verwendeten Symbole und Bilder zu erfahren oder die Frage des Antijudaismus in den Evangelien zu untersuchen.

Recht haben Sie weiterhin, wenn Sie (11) auf den „Graben, vielleicht besser gesagt, diese Kluft“, hinweisen, die dem Versuch moderner neutestamentlicher Exegeten entgegenstehen, „den ‚Sinn‘ des Textes für sein ursprüngliches Publikum zu bestimmen“. In meinen Augen ist es gerade diese „sehr reale zeitliche, räumliche und kulturelle Distanz, die zwischen dem Exegeten und dem in den Erzählungen der Evangelien vorausgesetzten impliziten Leser besteht“, die dazu führen sollte, auch Überlegungen wie die von Ton Veerkamp—abseits der „Normen, Annahmen und Sprache der Wissenschaft“—in die Exegese des Johannesevangeliums mit einzubeziehen. In seinen Augen<sup>10</sup> war Johannes

---

10 [Zur Übersetzung von Johannes 13-17](#), Abs. 12 (Veerkamp 2021, 15-16; 2002, 10).

ein Griechisch *schreibendes* Kind Israels mit Aramäisch als Muttersprache, aufgewachsen und denkend im Sprachkörper des TeNaK. Gleichzeitig müssen wir uns vergegenwärtigen, dass der Verfasser des Johannesevangeliums zwar ein Gelehrter, aber kein rabbinischer und erst recht kein spätantiker Gelehrter war. Wir werden sehr oft sehen, dass das Johannesevangelium sich vehement und prinzipiell vom rabbinischen Judentum absetzt. Das Johannesevangelium ist zwar ein *israelitischer* Text, aber er ist sicher kein *jüdischer* Text – und erst recht kein *christlicher* Text. Er ist durch die christliche Rezeption seit dem 2. Jh. erst zu einem Text des Christentums und so zu einem christlichen Text geworden.

Entscheidend für das Verständnis des Johannesevangeliums ist, wie Sie betonen, (12) dass „die Evangelien von ihren impliziten Autoren dazu bestimmt sind, viele Male gelesen und wieder gelesen zu werden“, und dass sie „offen sind für eine ganzheitliche Lektüre“.

Im Unterschied zu Ihnen denke ich aber, dass es für eine solche ganzheitliche Betrachtung der Evangelien nicht genügt, wie Sie es in Ihrer „gegenwärtigen Studie zum Johannesevangelium“ tun, sich „vorwiegend auf intrinsische Daten zu konzentrieren, das heißt, auf die Hinweise innerhalb des Evangeliums selbst“. Denn es gehört zu den besonders wichtigen intrinsischen „Hinweisen“ der Evangelien, dass Jesus in seiner wahren Messianität nur auf Grund der Schriften, der jüdischen Bibel, zu begreifen ist – worauf Sie (13, Anm. 56) in Ihrem Seitenblick auf Lukas 24,44-45 selber hinweisen. Kann es also gelingen, ein Evangelium in seiner Tiefe zu ergründen, wenn man nicht auch die Schriften nach Hinweisen auf die Bedeutung von Stichworten im Evangelium erforscht? Daher mag zwar (14) Ihre Lektüre des Johannesevangeliums dazu beitragen, „dieses rätselhafteste aller Evangelien auf sinnvolle Weise zu lesen“. Ob aber der von Ihnen herausgearbeitete Sinn der Absicht des ursprünglichen Autors entspricht, wird zu prüfen sein.

## 1 Die kosmologische Erzählung

### 1.1 Die kosmologische Erzählung im Johannes-Prolog

Im ersten Kapitel Ihres Buches betrachten Sie zunächst die kosmologische Erzählung, wie sie im Prolog des Johannesevangeliums skizziert wird.

Sie betonen dabei zunächst (17) den Aufenthaltsort „des Wortes“ in einer ersten Phase vor, während und nach Vollendung der Schöpfung „in jenem nicht-weltlichen Bereich, den auch Gott bewohnt“. Ein solcher Bereich wird allerdings im Evangelium ausdrücklich mit keinem Wort näher beschrieben. Denkt man an Johannes 5,17, kann sogar bezweifelt werden, dass nach Johannes überhaupt „die Schöpfung der Welt vollendet ist“, denn in seinen Augen ist das schöpferische Befreiungswerk des Gottes Israels noch nicht beendet, so lange Israel noch gelähmt, hungrig, blind, ja, tot ist.

Allerdings machen Sie sich über den Gott und über das Wort, von dem hier die Rede ist, ohnehin überhaupt keine Gedanken. Dabei verweisen schon die ersten Worte *en archē* auf den Beginn des TeNaK und damit auf das Schaffen des Gottes Israels, das mit Hilfe seiner „Worte“, hebräisch *devarim*, „Tathandlungen, Worttaten“, auf die Befreiung und Schaffung von Gerechtigkeit für Israel inmitten der Völker gerichtet ist. Für Sie scheint der Gott, von dem hier die Rede ist, ein Allerweltsgott zu sein, dessen Name, wie er in den Schriften überliefert ist, keine Rolle spielt.

Johannes 1,18 interpretieren Sie in doppelter Weise, nämlich als Hinweis auf

den allgemeinen Zweck der Aktivität des Wortes in der Welt, der darin besteht, den Vater der Welt bekannt zu machen. Der Vers impliziert auch den Abschied des Wortes von der Welt, indem er den Sohn im Präsens als dem Vater nahe (NRSV [Bibelübersetzung: New Revised Standard Version von 1989]) oder im Schoß des Vaters (RSV [Revised Standard Version von 1952]) (*eis ton kolpon tou patros*) bezeichnet.

Wieder fragen Sie nicht danach, was der letztgenannte Ausdruck nach der Schrift (etwa 4. Mose 11,11-12) bedeuten könnte. Auch ist es Ihnen nicht einmal eine Frage wert, ob der Vater, den „das Wort“ der Welt bekannt machen will, nicht eben der Gott Israels ist. Stattdessen ist Ihnen einzig wichtig, dass das Wort letztendlich wieder zu Gott zurückgekehrt ist.

Aber zielt die Formulierung in Johannes 1,18 vom Sohn im Schoß des Vaters wirklich darauf ab, den gegenwärtigen Aufenthalt Jesu im Himmel zu beweisen? Ton Veerkamp<sup>11</sup> eröffnet einen tieferen Einblick in ihre Bedeutung, indem er sich auf die Heilige Schrift bezieht:

Der Schlüssel liegt wohl im rätselhaften Ausdruck *der am Busen des VATERS*. Hören wir Numeri 11. Das Volk in der Wüste gedachte der schönen Tage im Sklavenhaus, wo es umsonst (*chinnam*) Fisch zu essen gab, dazu „Gurken, Melonen, Porree, Zwiebel, Knoblauch!“ Mose war es leid, dieses Volk zu führen. Er beklagt sich über diese Aufgabe beim Gott Israels. Es heißt dann, Numeri 11,11ff.:

Und Mose sagte zum NAMEN:  
 „Warum willst du deinem Knecht Böses antun?  
 Warum habe ich keine Gunst in deinen Augen gefunden,  
 dass du mir die Last dieses ganzen Volkes auflegst?  
 Bin ich etwa schwanger gewesen mit diesem ganzen Volk,  
 habe ich es etwa gezeugt,  
 dass du mir gesagt hättest,  
 hebe es an deinem Busen auf,  
 wie der Hüter den Säugling aufhebt ...?“

11 [Ein Nachwort, 1,15-18](#), 16-18 (Veerkamp 2021, 46-47; 2006, 26).

Das Verhältnis eines Säuglings zur Bezugsperson ist das einer völligen Abhängigkeit. So ist das Verhältnis Moses zum Volk, das er führen muss und das von ihm abhängig ist. Mose sagt zu seinem Gott: „Die sind nicht mein, sie sind dein Volk. Hebe es an deinem Busen auf!“ Tatsächlich kann dieser Einziggezeugte *theos*, ein einzigartig von Gott Bestimmter, genannt werden als „der am Busen“. Er ist die exemplarische Konzentration Israels, er ist „am Busen des NAMENS/VATERS“, ganz und gar von Gott bestimmt, eben *theos*. Der Gott des Mose erhörte die Stimme Moses, er hob diesen geschlagenen und ermordeten Messias in Vertretung für das geschlagene und verzweifelte Volk der Juden auf – wie einen Säugling an seinem Busen.

Himmelweit entfernt von einer solchen Israel-bezogenen Auslegung ist Ihre formale, generalisierte, zeitlich-räumlich linear vorgestellte Auffassung von Geschichte. Wird sie dem Johannesevangelium gerechter als diejenige von Ton Veerkamp?

Kann wirklich (18) „gesagt werden, dass diese Geschichte die Bewegung der Hauptfigur, Jesus, durch Zeit und Raum beschreibt“? Müsste nicht der Himmel und die Reise Jesu durch verschiedene kosmische Sphären im einzelnen beschrieben werden, wenn Ihre Auffassung zutreffen würde, dass „die räumlichen und zeitlichen Elemente im Vordergrund“ des vierten Evangelium stehen?

Gerade der urhebräische Begriff „im Anfang“ steht nicht für ein „zeitliches Element“ im linearen Sinn, sondern für das, was im Sinn der Schriften uranfänglich, prinzipiell, nach dem Willen Gottes geschieht oder geschehen soll.

Und ein Wort wie „*eskēnōsen* (1,14)“ bezeichnet nicht allgemein als ein „räumliches Element“ den vorübergehenden Aufenthaltsort des Wortes, sondern ruft sehr konkret das Zelt der Begegnung aus der Zeit der Wüstenwanderung des Volkes Israel auf, das mit der Anwesenheit des Messias nun inmitten des *kosmos* aufgeschlagen wird.

Geht es also im Johannesprolog nicht vielmehr um das hebräisch verstandene Wort JHWHs, das in seinem Messias Jesus Fleisch annimmt, um auf der Erde die kommende Weltzeit der Befreiung, der Gerechtigkeit und des Friedens heraufzuführen?

## 1.2 Die kosmologische Erzählung in der Evangelienerzählung

Weiterhin (19) versuchen Sie die kosmologische Erzählung, wie Sie sie verstehen, mit Hilfe von zwei Schlüsseln durch das gesamte Johannesevangelium hindurch zu verfolgen:

Der erste Schlüssel sind die zeitlichen Beziehungen zwischen den verschiedenen Phasen der kosmologischen Erzählung. Zum Beispiel die Verweise auf die Präexistenz Jesu, ... auf den Weggang Jesu aus der Welt und seine Rückkehr zum Vater ...

Der zweite Schlüssel ist der Gebrauch der räumlichen Sprache im gesamten Evangelium... Dazu gehört der Kontrast zwischen oben und unten (3,31; 8,23), Himmel und Erde (3,12-13, 31), Aufstieg und Abstieg (3,13).

In diesem Zusammenhang formulieren Sie die kosmologische Erzählung noch einmal in größtmöglicher Verallgemeinerung:

Das Wort bewegt sich von einem Ort außerhalb der Welt in die Welt hinein und dann wieder hinaus.

Und nochmals stelle ich die Frage: Wo wird ein solcher Ort außerhalb der Welt im Johannesevangelium auch nur mit einem Wort beschrieben? Was passiert dort? Kann es für einen jüdisch-hebräisch denkenden Menschen überhaupt einen Ort außerhalb der Welt geben? Schauen wir doch genau hin: Benannt wird überall im Johannesevangelium als Ursprung und Ziel des Wortes nirgends ein Ort, sondern immer „der Gott“ oder „der VATER“. Also das Wort kommt vom VATER bzw. ist (Johannes 1,2) *pros ton theon*, „auf den Gott ausgerichtet“, und wenn das der Gott Israels ist, dann müsste oder dürfte Johannes als messianischer Jude nicht an kosmologischen Spekulationen im Sinne griechischer Philosophen oder Gnostiker interessiert sein.

Recht haben Sie natürlich mit Ihrem Hinweis darauf, dass (20) das „vierte Evangelium reich an Hinweisen ist auf die Beziehung Jesu zur ‚Welt‘“. Schauen wir uns also gemeinsam diese Stellen an, um zu prüfen, welche Art von Kosmologie Johannes tatsächlich im Sinne gehabt haben mag.

### 1.2.1 Präexistenz

Eine rein zeitlich zu verstehende Präexistenz Jesu sollen die beiden Johannesstellen 8,58 und 17,5 belegen. Das tun sie aber allenfalls nebenbei. Genaue Informationen über den Aufenthalt Jesu außerhalb der diesseitigen Welt sind diesen beiden Stellen genau so wenig zu entnehmen wie dem Prolog. Ist es daher nicht wahrscheinlicher, dass dieses Thema überhaupt nicht im Fokus des Autors lag? Interessanter ist die Frage, warum Johannes von Abraham behauptet, dass dieser den Tag des Messias gesehen hat und sich freute. Ton Veerkamp begreift diesen Bezug auf Abraham als einen Midrasch über das Buch Genesis:<sup>12</sup>

Jesu politisches Programm ist bei Johannes die Wiederherstellung Israels als Erstgeborenes unter den Völkern, 10,16 in Verbindung mit 11,52. Abraham ist der Anfang gewesen, Jesus ist die Vollendung des Lebenswegs Abrahams. Deswegen wird Jesus Messias der Titel *monogenēs*, „Einziggeborener“, beigegeben; er ist der Ehrentitel Isaaks, des Einzigen (*jachid, monogenēs*) Abrahams, Genesis 22,2. Der Einziggeborene war die Freude Abrahams. Er sieht, dass das, was sein Gott durch ihn begonnen hat, durch Jesus vollendet wird, die

12 [Steine statt Argumente, 8,48-59](#), Abs. 11 (Veerkamp 2021, 224; 2006, 148-149).

*Toledot Israels* [„Zeugungen Israels“]. Es geht um die Werdung Israels (*Genesis*), und nur darum. Der NAME ist da, immer, vor der Genesis Israels, nach der Vollendung Israels, bevor Abraham, euer, unser Vater, geboren wurde, ist der NAME.

Und die Erwähnung des *kosmos* in 17,5 verbindet Veerkamp mit dem Vers 17,24, in dem er *pro katabolēs tou kosmou* nicht mit „vor der Grundlegung der Welt“, sondern mit „vor der Verwerfung der Weltordnung“ übersetzt, und den er im Zusammenhang mit der Erzählung von der Sintflut auslegt. Nicht noch einmal soll die gesamte Menschheit zusammen mit der Weltordnung zugrundegehen, für die sie verantwortlich ist:<sup>13</sup>

---

13 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 37-38 (Veerkamp 2021, 361; 2007, 79-80).

Zur Übersetzung von *pro katabolēs kosmou* mit „vor der Verwerfung der Weltordnung“ erläutert Ton Veerkamp in seiner [Anmerkung 497 zur Übersetzung von Johannes 17,24](#) (Veerkamp 2021, 354; 2015, 128):

1. *Katabolē* kommt in den messianischen Schriften 11mal vor. Davon entfallen sechs bis sieben Belege (je nachdem, ob man Matthäus 13:35 mitzählt oder nicht) auf die Wendung *apo katabolēs kosmou*; dreimal finden wir hier *pro katabolēs kosmou* (nämlich außer in Johannes 17,24 noch in Epheser 1,4 und in 1 Petrus 1,20). In Hebräer 11,11 hat *katabolē* die spezielle Bedeutung des „Abgangs des Samens (Abrahams in Sara).“ In der LXX begegnet *katabolē* einzig in 2 Makkabäer 2,29 (ohne Präposition). Dort bedeutet es „Untergang“.

2. Das zugrunde liegende Verbum *kataballein* kommt in der LXX 44mal vor; alle Stellen haben einen Hintergrund von Gewalt. Die mit *kataballein* übersetzten neun hebräischen Verben sind bis auf *laqach* (einmal) Verben der Gewaltanwendung. Und sogar *laqach* kann „töten“ bedeuten, nämlich „die Seele nehmen“ (Ezechiel 33,4). Deswegen ist zu fragen, ob man die 11 *katabolē*-Stellen in den messianischen Schriften nicht alle so übersetzen müsste, dass die finstere Färbung von *katabolē* deutlich wird.

3. Orientiert an 2 Korinther 4,9 und Hebräer 6,1f., wo *kataballein* „unterwerfen“ bzw. „verwerfen“ bedeutet, kann man bei *katabolē* mit der Bedeutung „Unterwerfung, Verwerfung“ arbeiten.

4. *Apo katabolēs kosmou* bedeutet dann: „seit der Unterwerfung des *tohu-wa-bohu*, der Weltordnung von Krieg und Untergang“; vgl. Jeremia 4,23ff. *Pro tēs katabolēs kosmou* hat eine ähnliche Tendenz. Für Johannes 17,24 ergibt sich somit der Sinn: Schon bevor die menschliche Ordnung – *kosmos* – verworfen war, ist Gott solidarisch mit dem *bar enosch*, mit dem MENSCHEN, vgl. Genesis 6-9!

Ich stimme weitgehend mit Veerkamps Einschätzung überein, bis auf seine Sicht der Stellen Makkabäer 2,29 – die in meinen Augen doch mehr mit der Grundlegung eines Hauses als mit einem Untergang zu tun hat – und Hebräer 6,1-2 – wo es darum geht, über die Grundlagen der Unterweisung hinaus zur fortgeschrittenen Unterweisung zu gelangen. Man kann davon ausgehen, dass Johannes das Wort nicht einfach neutral auf die „Grundlegung“ der Welt beziehen wollte; andernorts könnte das Wort jedoch in der Bedeutung „abgeschliffen“ sein, selbst wenn es sich ursprünglich auf die Überwindung des *tohu wa-bohu* von 1. Mose 1 und Jeremia 4 bezog.

Da die Hoffnung der Menschheit darauf beruht, dass die Zukunft nicht die Vernichtung ist, sondern dass durch den Messias alle auseinandergetriebenen Gottgeborenen der Solidarität Gottes teilhaftig werden, ist dieser Satz 17,24 der Hauptsatz der Lehre von der Befreiung (*Soteriologie*). Die Solidarität mit den Menschen gilt trotz der herrschenden Weltordnung, die Unterwerfung der Weltordnung ist nicht die Vernichtung der Welt, gemäß dem Schwur Gottes in Genesis 8,21b:

Nie mehr werde ich den Erdboden verfluchen um der Menschheit willen, weil das Herz der Menschheit ein Abbild des Bösen war von Jugend auf, nie mehr werde ich weiter alles Leben schlagen, das ich gemacht hatte.

Über solche Auslegungen kann man streiten; als bloße Belege für eine Präexistenz des Wortes erscheinen die beiden Stellen jedenfalls ziemlich nichtssagend.

### 1.2.2 Jesus in der Welt

Sehr ausführlich beschreiben Sie Jesu Kommen in die Welt. Er kommt vom Vater, der ihn in die Welt gesandt hat, und versteht sich ausschließlich als Ausführer des Willens dieses Vaters.

Aber wozu kommt er in die Welt? Er (21) „nimmt hinweg die Sünden der Welt“ (1,29), er „rettet die Welt“ (3,17). Als das Licht der Welt überwindet er die Finsternis und gibt der Welt Leben, das „als ‚ewiges Leben‘ zu verstehen ist“. Drei Begriffe, die hier verwendet werden, müssen allerdings genauer definiert werden: *Hamartia*, Sünde, wird in der Regel als individuelle moralische Verfehlung verstanden, meint aber im Rahmen der Großen Erzählung Israels die Verfehlung des befreienden und Recht schaffenden Willens des Gottes Israels. *Sōteria*, Rettung, kann man als Erlösung der menschlichen Seele von ewiger Verdammnis begreifen, hat in den Schriften aber die Bedeutung der Befreiung aus Unterdrückung, Erniedrigung, Armut, Elend. Und *zōē aiōnios* wird landläufig als Leben nach dem Tod im jenseitigen Himmel verstanden, meint aber in den Schriften die Weltzeit des Friedens, die kommen soll. Sie stellen nicht einmal die Frage, welche dieser Bedeutungen im Johannesevangelium gemeint sein könnte, sondern setzen die jeweils erstere selbstverständlich voraus.

Als ein weiteres Ziel der Aktivität Jesu in der Welt benennen Sie das Gericht, *krisis*, „obwohl nicht klar ist, was genau damit gemeint ist“. Einerseits (22) gibt es nach 9,39 „eine thematische Verbindung zwischen Gericht und Licht: Gericht halten heißt in gewissem Sinne auch, Licht in die Welt zu bringen und die Menschen danach zu beurteilen, ob sie das Licht sehen oder nicht.“ Andererseits kam Jesus nach 12,47b, „„nicht um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten.“ In diesem letzteren Vers scheint der Begriff Gericht gleichbedeutend mit Verurteilung zu sein und drückt den Wunsch aus, dass die Welt als Ganzes gerettet werden möge.“

Aber nicht jeder Gegensatz von Licht und Dunkelheit muss in einem solch jenseitigen Sinne interpretiert werden, wie Ton Veerkamp<sup>14</sup> mit einer Anspielung auf ein Lied aus Bertolt Brechts *Dreigroschenoper* zeigt:

Denn die einen sind im Dunklen  
Und die andern sind im Licht  
Und man siehet die im Lichte  
Die im Dunkel sieht man nicht.

In einem Scholion, einer erklärenden Randbemerkung, über „Das antagonistische Schema im Johannesevangelium“ schreibt er dazu:

Niemand würde auf die Idee kommen, Bertolt Brecht Dualismus oder Gnostizismus vorzuwerfen. ...

Klar ist, dass manche Menschen sich eher mit der Finsternis als mit dem Licht einverstanden erklären; von ihnen handelt ja die Dreigroschenoper. Sie gehen Geschäften nach, die aus wohlverstandenen Eigeninteressen im Dunkel bleiben sollen. Nach dem Vorurteil, in allem Dualismus Gnostizismus zu sehen, könnte man auch das Schema der antagonistischen Klassen, mit dem Brecht hier hantiert und das von Marx kommt, Gnostizismus nennen. ...

Eine völlig andere Weltordnung und die traditionelle, toratreue jüdische Gesellschaft stehen sich spätestens seit den makkabäischen Kriegen unversöhnlich gegenüber. Der Traditionalismus der Toratreue reiche, so Johannes, nicht mehr, man könne heute Mose nicht wiederholen bzw. aktualisieren. Das ist das Neue bei ihm. Aber immer noch stehe Israel vor der Wahl: entweder das Leben und das Gute oder der Tod und das Böse, entweder der NAME (Autonomie bäuerlicher Großfamilien) oder der Baal (Weltordnung des Großgrundbesitzes), Messias oder Rom. Das ist keine Gnosis, das ist der lange Atem der traditionellen Revolution, die von dem makkabäischen Aufstand bis zu den jüdischen Kriegen des 1. und 2. Jh. u.Z. reicht.

Wesentlich an der Gnosis ist die Befreiung der (Seelen von) Menschen von der materiellen Welt. ... Bei Johannes wird die Welt selbst befreit, da die Befreiung eines einzelnen Landes keine Lösung ist; die Tyrannei eines Königs ist der Tyrannei Cäsars, d.h. der römischen Ordnung, gewichen. Wo ist hier Gnosis? Die Gnosis macht aus realen irdischen und antagonistischen Gegensätzen zwei über-irdische, meta-physische und kosmische Urprinzipien. Man muss aber die Gnosis von den realen Gegensätzen in den innerjüdischen Auseinandersetzungen her erklären und nicht umgekehrt diese Auseinandersetzungen, etwa im Johannesevangelium, von der Gnosis her.

---

14 [Scholion 2: Das antagonistische Schema im Johannesevangelium?](#), Abs. 1-3.10-11 (Veerkamp 2021, 99 und 101; 2006, 64-66).

Ob man das, was Sie im Johannesevangelium als kosmologische Erzählung identifizieren, gnostisch nennen sollte, lasse ich dahingestellt sein; was Veerkamp hier meint, bezieht sich aber jedenfalls auf eine Gegenüberstellung der absolut bösen finsternen Welt und dem überweltlichem Licht, die er im Gegensatz zu Ihnen bei Johannes nicht wiederfindet. Von daher muss das Gericht im Johannesevangelium auch nicht auf eine absolute Verdammung der Welt hinauslaufen.

Klarer werden könnte, was mit *krisis*, „Gericht“, gemeint ist, wenn man einen Abschnitt wie 5:22-30 auf dem Hintergrund von Daniel 7 auslegt:<sup>15</sup>

Jesus ist nichts als der Ausführende: „So wie ich höre, so urteile ich.“ Das macht sein Urteil bewährt, wie der, der ihn sendet, der *zadiq, dikaios, Bewährte* oder der Wahrhaftige ist. Nein, hier waltet keine Willkür („nur die, die ich will“), sondern der Rechtswille des Gottes Israels, des ihn Sendenden. Das Werk, „die Toten in ihren Gräbern lebend machen“, ist das Werk des Rechts und des gerechten Richters. Dieses Werk steht noch aus, noch ist das Gericht nicht vollendet, weder an Lebenden noch an Toten. Erst wenn der gerechte Richter sich und sein Recht machtvoll durchsetzt, wird der Gott Israels „feierlich ruhen von allen Werken, die er getan hat“. Erst dann ist Schabbat.

Johannes 5,29 beruht auf Daniel 12,1-2:

In dieser Zeit steht Michael, der Großfürst, der Beistand deines Volkes.  
Diese Zeit wird eine Zeit der Bedrängnis sein,  
wie sie noch nie geschah seit es eine Nation auf der Erde gab.  
In dieser Zeit wird dein Volk entfliehen,  
alle, die im Buch aufgeschrieben sind.  
Alle, die im Bodenstaub schlafen, werden erweckt,  
diese zum Leben der kommenden Weltzeit,  
jene zur abschreckenden Strafe der kommenden Weltzeit.

Es geht um das Volk, das der NAME in seinem Buch aufgeschrieben hat. In der Szene vom Goldenen Kalb sagt der NAME zu Mose: „Wer sich an mir versündigt hat, den wische ich weg aus meinem Buch“ (Exodus 32,25). Ganz Israel wird erweckt, eben jenes Israel aus der Zeit der makkabäischen Kriege, wo die einen der Tora treu blieben, die anderen sich dem Hellenismus auslieferten. Bei Johannes wird das Kriterium merkwürdigerweise nicht auf das Vertrauen im Messias hin zugespitzt, sondern wir haben einen ähnlichen Gedanken wie in der großen Urteilsszene bei Matthäus, 2,31ff. „Das Gute tun“ ist das Kriterium, in der negativen Gestalt „die törichte Praxis (*ta phaula praxantes*)“. Das ist nicht paulinisch; aber es ist evangelisch! [Und siehe auch 2. Korinther 5,10!]

15 [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 10-13 (Veerkamp 2021, 150-151; 2006, 102-103).

Schließlich ist das implizite, wichtigste Ziel Jesu in der Welt, „Nachfolger zu sammeln. Diese Nachfolger sind per Definition diejenigen, die an Jesus glauben (1,43), das Licht sehen, gerettet werden und zum ewigen Leben auferweckt werden sollen.“

Allerdings enthält das Johannesevangelium zugleich ein „Element des Konflikts“. Von Anfang an ist deutlich, „dass es seitens der ‚Welt‘ Widerstand gegen die Botschaft Jesu, ja gegen seine Anwesenheit in der Welt selbst gibt“. Beherrscht wird diese Welt durch „einen Widersacher, den das Evangelium als ‚Fürsten dieser Welt‘ oder den Bösen bezeichnet“. Dieser wird (23) in der Regel mit dem Satan oder dem Teufel (vgl. 8,44) gleichgesetzt. Aus der Antwort Jesu gegenüber Pilatus, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (18,36) schließen Sie, „dass er der Herrscher ist, der nicht von dieser Welt ist, der den Fürsten dieser Welt besiegt hat“.

Offensichtlich gehen Sie hier von einem als überweltlich verstandenen Fürsten dieser Welt aus, der quasi als mit Gott konkurrierende (anti-)göttliche Gestalt mit Jesus um die Herrschaft der Welt kämpft – und diesen Kampf verliert.

Ganz anders müsste man das Johannesevangelium interpretieren, wenn man unter *kosmos* einerseits die Lebenswelt der Menschen versteht, andererseits aber die Weltordnung des Römischen Reiches, die dem Königreich des Gottes Israel diametral entgegensteht. Dann ist der Führer der Weltordnung einfach identisch mit dem Kaiser von Rom, und die Bezeichnung *diabolos* ist im alttestamentlichen Sinne von *satan* als politischer Widersacher zu verstehen, dessen sich z. B. König Salomo zu erwehren hatte (Hadad und Reson werden wörtlich so genannt, 1. Könige 11,14.23). Eine solche Definition von „Fürst dieser Welt“ oder *diabolos* ziehen Sie allerdings nicht einmal in Betracht.

### 1.2.3 Jesu Abschied von der Welt

Was die Rückkehr Jesu zum Vater betrifft, formulieren Sie sehr schön (23), dass

Vers 20,17 Jesus in jenem Moment zwischen Auferstehung und Himmelfahrt erwischt, in dem er zu Maria Magdalena sagt: „Halte mich nicht fest, denn ich bin noch nicht zum Vater aufgefahren. Geh aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.“

Aber geht es hier wirklich um einen Augenblick, in dem Maria Jesus gerade noch erwischt, bevor er in die jenseitige Welt hinein verschwunden ist? Was wäre, wenn Johannes die Vorstellung hätte, dass der Aufstieg Jesu zum Vater bis heute noch nicht vollzogen ist, dass der Aufstieg erst dann vollendet wäre, wenn auf dieser Erde die Welt, die kommen soll, verwirklicht ist?

Sie schreiben (24):

Die Himmelfahrtstexte weisen darauf hin, dass dieser Abschied von der Welt eine Rückkehr zu der Situation ist, ist Jesus vor seinem Eintritt in die Welt genoss.

Ist in diesem Zusammenhang der Ausdruck „genießen“ nicht eine Verharmlosung des Leidens des Messias? Denken Sie nicht im Grunde doketisch? Das heißt: In Wirklichkeit war ja alles nicht so schlimm, denn Jesus ist letzten Endes ein Himmelswesen, dem die Welt nichts anhaben konnte, seine Menschlichkeit ist letztlich nur Schein, neudeutsch „fake“. Dachte Johannes aber jüdisch-hebräisch und nicht griechisch-kosmologisch, dann ist ernster zu nehmen, welchen Kampf er, der „wie ein Mensch“ und „wie Gott“ war (*bar enosch* und *ben elohim*), gegen eine brutal unbarmherzige Weltordnung führt, und zwar nicht zelotisch, sondern mit dem Mittel der zum freiwilligen Sklavendienst und zum Leiden bereiten *agapē*, „Liebe, Solidarität“.

Allerdings setzen Sie zwar voraus, dass sich mit dem Wiederaufstieg Jesu zum Himmel „der Kreis seines Wirkens schließt, der mit seiner präexistenten Schöpfung begann“. Aber auch Sie sehen „mehrere Hinweise darauf, dass der Kreis nicht vollständig geschlossen ist: Die kosmologische Erzählung ist mit dem Weggang Jesu nicht vollständig abgeschlossen“. Erstens werden die Schüler Jesu in der gleichen Weise in die Welt ausgesandt, wie er vom Vater. Zweitens ist Jesu Abschied die Voraussetzung für das stellvertretende Kommen des Parakleten in die Welt. Drittens haben die Nachfolger Jesu in 14,2-3 eine Platzreservierung im Haus des Vaters bekommen, die Sie (25) „mit Jesu Wiederkunft – der *parousia* – und der Auferstehung seiner Nachfolger“ verbinden.

In der Zwischenzeit handelt der Paraklet als Vertreter Jesu in der Welt, während die Jünger Jesu sein Werk als seine Beauftragten fortsetzen.

Allerdings spielt die Parusie im Johannesevangelium nur ganz am Rande (21,23) eine Nebenrolle, und es ist nicht ausgemacht, dass sich die in 14,2-3 erwähnte *monē*, „Bleibe, Wohnung, Ort von Dauer“, wirklich auf einen jenseitigen Ort im Himmel bezieht oder nicht vielmehr auf die messianische Gemeinde als Platzhalterin für das vom Parakleten bzw. der Inspiration der Heiligkeit zusammengeführte Gesamtisrael. Die Interpretation hängt überall davon ab, ob man dem Juden Johannes tatsächlich bereits eine so unjüdische, unhebräische, jenseitsorientierte Vorstellung von der Welt, die kommen soll, zutrauen kann, wie sie sich in der heidenchristlichen Johanneslektüre später breitgemacht hat.

### 1.3 Die kosmologische Erzählung ist tatsächlich eine Geschichte

Abschließend fragen sie sich im ersten Kapitel (26): „Ist die von uns skizzierte Abfolge von Erzählungen eine ‚Geschichte‘?“ Ist also (27) eine Handlung erkennbar, die von handelnden Charakteren ausgeführt wird? Diese Frage bejahen Sie eindeutig:

Die Hauptfigur ist Jesus, der als Sohn Gottes, als Menschensohn, als Christus, als Wort, als Licht und als Leben vielfältig bezeichnet und beschrieben wird. Weitere Figuren sind Gott der Vater, der den Sohn in die Welt gesandt hat, der Fürst dieser Welt, gegen den Jesus kämpft, und die Menschen, die auf Jesus reagieren, indem sie seine Botschaft entweder annehmen oder ablehnen.

Gibt es aber auch eine Handlung, zu der folgende „vier wesentlichen Merkmale“ gehören müssten: „Reihenfolge, Kausalität, Einheit und affektive Kraft“? Auch diese Frage bejahen Sie; und Sie haben zweifellos Recht, dass das, was Sie im Johannes-evangelium als kosmologische Erzählung herausarbeiten, diesen formalen Voraussetzungen entspricht.

Die Reihenfolge der von Ihnen herausgestellten Elemente der kosmologischen Erzählung mit Jesu Existenz bei Gott, Kommen in die Welt, Rückkehr zu Gott und Wiederkunft in die Welt, um die Seinen zu Gott zu holen, entspricht der von Aristoteles geforderten Struktur einer Handlung, die „einen Anfang, eine Mitte und ein Ende haben muss“.

Kausalität kann leicht in der zielgerichteten Sendung Jesu durch den Vater in die Welt erblickt werden, ein Ziel, das nach Ihrer Interpretation mit der Errettung derer, die auf Jesus vertrauen, erreicht sein wird. Auch gibt es Konflikte und ihre Überwindung als notwendige Voraussetzung für eine spannende Handlung, die zudem (28) in zufriedenstellender Weise als einheitlich, zusammenhängend und geschlossen empfunden werden kann.

Die „affektive Kraft“ der kosmologischen Erzählung ist Ihnen zufolge ihr hervorstechendstes Merkmal; vom johanneischen Jesus wird praktisch „vorausgesetzt oder sogar befohlen“, dass die Leser des Evangeliums mit Freude auf das Gehörte reagieren. Im zweiten Kapitel soll davon die Rede sein, in welcher Weise der implizierte Autor „die emotionale Antwort des Lesers“ zu beeinflussen versucht, indem er nämlich „eine radikale Veränderung der Christologie sowie des Selbstverständnisses des impliziten Lesers anstrebt“.

## **2 Die kosmologische Erzählung und die implizierte Leserschaft**

Sie haben sicherlich Recht (29) mit Ihrer Annahme, dass der implizierte Autor mit seinem Evangelium die Absicht verfolgt,

auf das Denken des Lesers in Bezug auf Jesus, sein Handeln und seine Identität einerseits und in Bezug auf seinen eigenen Platz in der Welt andererseits einzuwirken.

Zu Recht stellen Sie auch im Blick auf 20,30-31 fest, dass „diese beiden Aspekte miteinander verflochten sind“, nämlich die Identität Jesu und die Lebenshoffnung für diejenigen, die die Botschaft des Evangeliums hören. In Ihrer diesbezüglichen Formulierung sind allerdings wieder die schon genannten Engführungen auf eine einseitige Interpretation des Johannesevangeliums zu finden:

Die intellektuelle Erkenntnis der christologischen Identität Jesu kann nicht vom Glauben an Jesus als den Christus und Sohn Gottes getrennt werden, der wiederum eine notwendige Voraussetzung für die Erfahrung des ewigen Lebens ist.

Geht es im Johannesevangelium wirklich schon um ein intellektuelles Wissen von der christologischen Identität Jesu, wie sie in den Jahrhunderte später stattfindenden Konzilien festgelegt wurde? Kann die Anerkennung Jesu als Messias Israels nicht auch bedeuten, dass Jesus in einmaliger Weise das Wort, also die Worttaten und Tatworte des Gottes Israels verkörpert? Ist es nicht entscheidend, dass etwa in den Worten *egō eimi* immer wieder der NAME des befreienden Gottes zur Sprache kommt? Wer auf den Messias, den Menschensohn aus Daniel 7, den zweiten Isaak, den Einziggeborenen, der zugleich die Verkörperung Israels, des erstgeborenen Sohnes Gottes ist, vertraut, der kann auch auf Leben im kommenden Zeitalter der Befreiung der Welt von der Weltordnung Roms hoffen, und zwar im Diesseits, hier auf der Erde.

Sie behaupten nun von der kosmologischen Erzählung: Sie ist

ein Meta-Text, der für den Leser drei spezifische Funktionen erfüllt: Erstens stellt er den Kontext für die anderen wichtigen christologischen Äußerungen im Evangelium her; zweitens liefert er den Rahmen, in dem sich der implizierte Leser selbst verorten soll; drittens dient er als Interpretationsschlüssel für das „richtige“ vom implizierten Autor bestimmte Verständnis der Zeichengeschichten und die gesamte historische Erzählung dieses Evangeliums.

Ob das stimmt, ist nun zu prüfen.

## 2.1 Christologie: Wer ist Jesus im Johannesevangelium?

Dass (30) die „Christologie das zentrale Thema dieses Evangeliums ist“, davon gehe ich genau so aus wie Sie. Ist aber diese Lehre von der Messianität Jesu „letztlich in der kosmologischen Erzählung verwurzelt“, so wie Sie sie verstehen? Ich bestreite nicht, dass es möglich ist, alle christologischen Titel Jesu in Ihrer kosmologischen Erzählung unterzubringen. Allerdings unterschlagen Sie bei einem solchen rein formalen Vorgehen konsequent den Hintergrund aller messianischen Titel in den jüdischen Schriften und laufen so Gefahr, die Messianität vollkommen misszuverstehen.

### 2.1.1 Wort

Wenn der *logos*-Titel auf das hebräische Wort *davar*, „Worttat, Tatwort“ des Gottes Israels zurückgeht, dann geht es in ihm nicht um eine formale Präexistenz-Vorstellung oder um die Mitwirkung an der Erschaffung einer schließlich fertiggestellten Welt, sondern um das befreiende Handeln Gottes im Dienst der Schaffung von Recht für Israel.

### 2.1.2 Lamm Gottes

Wenn *amnos theou* in 1,29 und 1,36 die Erinnerung an das Mutterschaf, *rahel*, von Jesaja 53,7 aufruft, dann ist zu fragen, worin die *hamartia*, „Sünde“, besteht, die der so bezeichnete Messias vom *kosmos* wegnimmt. Ist es die individuelle moralische Verfehlung oder der Unglaube aller einzelnen Menschen in einer Welt, die überwie-

gend nicht an Jesus glaubt, oder ist „die Verirrung der gesamten menschlichen Welt“ gemeint, die ungerechte Weltordnung?

### 2.1.3 Messias und Retter

Welch eine zentrale Rolle der Messias-Titel für die jüdischen Befreiungshoffnungen unter hellenistischen und römischen Bedingungen spielte, deuten Sie mit keiner Silbe an. Ebenso wenig ziehen Sie in Betracht, welche Rolle der Begriff *sōtēr tou kosmou* in der Propaganda des römischen Imperiums als Ehrentitel der Kaiser spielte und dass die *sōtēria* in den jüdischen Schriften die Befreiung Israels von Unterdrückung und Ausbeutung zum Ziel hat.

### 2.1.4 König

Den Königstitel verwendet Nathanael für Jesus (1,49) in einer in Ihren Augen „unbestimmten Beziehung zum Titel ‚Sohn Gottes‘“. Ein Blick in Psalm 2,6-7 würde genügen, um einen möglichen Zusammenhang aus den Schriften zu erschließen. Eigentlich ist nur der Gott Israels König über Israel, aber wenn er einen Menschen als König bestimmt, dann kann dieser König zugleich den Titel „Sohn Gottes“ tragen, indem er voll und ganz dazu bestimmt ist, „einer wie Gott“ zu sein, den Willen Gottes auszuführen. Dass Jesus den Nathanael unter dem Feigenbaum sieht, bestätigt diesen Bezug auf die Rolle des Königs in Israel, dessen Aufgabe es war, dafür zu sorgen, dass „Juda und Israel sicher wohnten, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum“, 1. Könige 5,4-5.

Im Blick auf das Gespräch Jesu mit Pilatus und seine Aussage, „dass sein Reich nicht von dieser Welt ist“, beachten Sie nicht, dass dieser Satz im Zusammenhang mit der Kritik der Schriften am Wunsch des Volkes Israel (1. Samuel 8,5) zu interpretieren ist, „einen König zu haben, wie ihn alle Völker haben, *ke-kol ha-goyim*“. Es geht nicht (31) um Weltflucht, sondern um Befreiung von der globalen Weltordnung des Unrechts, die allerdings nicht durch zelotisch-militärische Mittel erreichbar ist, sondern nur durch den Abschied des Messias und die Übergabe der Inspiration der Treue des Gottes Israels an diejenigen, die auf den Messias vertrauen. Nur *agapē*, „Solidarität“ einer Untergrundgemeinschaft, kann die römische Weltordnung überwinden.

### 2.1.5 Prophet

Auch zum Titel des Propheten, der Jesus etwa in 6,14 beigelegt wird, beziehen Sie sich in keinsten Weise auf die Schriften. Ton Veerkamp<sup>16</sup> schreibt dazu:

Die Menschen sehen, was hier geschieht. Keine Zauberei, sondern ein Zeichen. Sie deuten das Zeichen richtig: dieser hier sei „der Prophet, der *in* (bes-

---

16 [Das Zeichen der Ernährung Israels. Ein Missverständnis, 6,5-15](#), Abs. 11 (Veerkamp 2021, 163-164; 2006, 112).

ser vielleicht *gegen!*) die Weltordnung kommt“. Sie sagen also mehr als das, was die Frau am Jakobsbrunnen gesagt hat: „Ich durchschaue es, ein Prophet bist du!“ Sie sagen aber weniger als Martha: „DU bist es, der *wie-Gott*, kom-mend in (gegen) die Weltordnung“, 11,27. Jesus sei der Prophet, wirklich Pro-phet, wie Elisa, wie der Prophet, den die Leute aus Samaria erwarten, den Is-rael erwartet, wie jener Elia, den der NAME schicken wird, Maleachi 3,23. Ein Prophet, der den Leuten „Brot“ geben wird, das endgültig sättigt, der Messias.

### 2.1.6 Sohn Gottes

Sehr viel Raum verwenden Sie für die Erläuterung der „wichtigsten christologischen Titel in diesem Evangelium“, nämlich „Menschensohn“ und „Gottessohn“ oder ein-fach „Sohn“. Allerdings gehen Sie mit keinem Wort darauf ein, was mit diesen Titeln von den Schriften her gemeint sein könnte, sondern beschränken sich auf die forma-le Beziehung zu „Gott“ bzw. dem „Vater“, der den Sohn in die Welt gesandt hat, den Sie aber nirgends genauer definieren. Dabei liegt doch auf der Hand, dass es sich bei diesem Gott um den Gott Israels handelt. Ist es inhaltlich völlig nebensächlich, dass Jesus der Sohn genau dieses Gottes ist? Wenn (32) „Jesus im Namen des Vaters ge-kommen ist“ (5,43), um die Werke des Vaters zu vollbringen, die bezeugen, dass er von Vater gesandt worden ist (5,17.36),“ was genau ist dann der NAME dieses Va-ters, worin bestehen die Werke, die er zu tun hat?

Sie zitieren 6,38-39, wo Jesus sagt: „Das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich nichts verliere von allem, was er mir gegeben hat, sondern es auferwecke am letzten Tage“. Allerdings könnte die Frage, wen oder was genau der Messias nicht verlieren soll, ob es sich um Christen handelt, die an Jesus glauben, oder um die Kinder Israels in Judäa, Samaria und der Diaspora, anders zu beantworten sein, wenn Johannes sich ganz bewusst auf den Willen des in den Schriften bezeugten Va-ters beziehen würde.

Auch was es bedeutet, den Vater zu erkennen oder zu sehen (1,18 und 14,7), indem man den Sohn sieht, können wir nur von den jüdischen Schriften her verstehen. Es mag auf den ersten Blick weit hergeholt scheinen, was Ton Veerkamp<sup>17</sup> dazu zu sa-gen hat, aber es lohnt sich zu erwägen, ob die von ihm hergestellten Zusammenhän-ge etwas zur angemessenen Auslegung der Schriften und von ihnen her auch des Jo-hannesevangeliums beitragen können:

„Niemand hat je Gott gesehen“, schreibt auch 1 Johannes 4,12. Dieser Satz fasst das Grundanliegen der Schrift zusammen. Dem Ansinnen Moses, er wol-le das Gesicht Gottes sehen, erteilt der NAME eine schroffe Abfuhr: „Nicht sieht mich der Mensch und lebt“, Exodus 33,12. Nur „von hinten“ kann Mose sehen, nämlich das, was hinterher geschehen ist: das, was geschah, zeigt sich als wirkliche Befreiung, Exodus 34,6:

---

17 [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 11-14 (Veerkamp 2021, 45-46; 2006, 25-26).

...  
 der NAME, der NAME,  
 Gottheit barmherzig, Gunst erweisend,  
 langmütig,  
 reich an solidarischer Treue (*rav chessed we-<sup>?</sup>emeth*) ...

Übersetzen wir „Gott sehen“ in die politische Prosa des 21. Jh. Wenn „Gott“ der tiefste Konvergenzpunkt aller gesellschaftlichen Loyalitäten ist, die dichteste Zusammenballung dessen, was es an Ordnung in einer Gesellschaftsordnung gibt, dann bedeutet „Gott sehen“: die Hand auf die Gesellschaftsordnung der befreiten Sklaven selbst legen, die eigenen Vorstellungen über die Gesellschaftsordnung selber stützen. Wenn das der König, der Staat, tut, meldet er einen absoluten Anspruch an, macht die Menschen zu Sklaven: „Götze mir ins Angesicht“, Exodus 20,3. „Niemand hat je Gott gesehen“ ist keine empirische Feststellung, sondern eine Feststellung, dass das Gegenteil nichts als eine Lüge wäre. Der Satz bedeutet: Gotteserfahrung ist etwas zutiefst Illegitimes. Wer diese Gottunmittelbarkeit politisch umsetzt, erhebt den Anspruch, die innerste Ordnung der Gesellschaft persönlich und absolut zu verkörpern. Das haben Kommunisten „Personenkult“ genannt, und das ist eine korrekte Beschreibung dessen, was unter Stalin mit der kommunistischen Partei und mit den Menschen der Sowjetunion geschehen ist.

Auch der Messias hat „Gott“ nicht gesehen. Niemand hat *gesehen*. Der Messias hat das, was hier mit der Vokabel „Gott“ ausgesagt werden soll, nicht gesehen, sondern „erklärt“, *exēgēsato*. Der Messias ist kein Visionär, er ist *Exeget*, er erklärt die Schriften: Schriften, die, nach seiner Meinung, die Schüler nie verstanden hatten. Und er lebt das, was die Schriften von Israel wollen, vor. Wir schreiben für *exēgēsato* nun „ausgeführt“, weil die „Erklärung“ durch den Messias sein Lebenswandel (*halakha*) ist, ein Lebenswandel, der ihn in einen letztendlich unversöhnlichen Gegensatz zu den Eliten seines Volkes und der römischen Besatzungsmacht führte.

Gemäß Johannes 14,7 bedeutet, Gott zu sehen, die befreienden Taten des NAMENS zu erfahren und sich an ihnen zu beteiligen; hier dürfen die Schüler den Messias als den begreifen, der im solidarischen Einsatz seines Lebens den Willen des Gottes Israels erfüllt und dem sie in ihrer eigenen Praxis der Solidarität nachfolgen. In diesem Sinne legt Ton Veerkamp<sup>18</sup> 14,8-15 als notwendige Klarstellung dessen aus, was in 14,7 gemeint ist:

Wer den Messias sieht, sieht Gott, wer dem Messias vertraut, vertraut Gott.  
 Keine andere und keine legitime Gotteserfahrung („sehen“) ist möglich als das

18 [Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 316; 2007, 49).

Sehen des Messias, dieses Messias, dieses gescheiterten Messias! Dieses Sehen und Erkennen ist eine Praxis. Die Praxis der Schüler, sofern sie sehen, erkennen, vertrauen, ist die des Messias, und diese Praxis wird überzeugender sein als die des Messias selbst („größere Werke“). Diese messianische Praxis ist die Ehre Gottes, sie, und nur sie.

Wenn man um sie betet, wird sie gegeben werden, weil das Gebet um diese Praxis das Sehen, Erkennen und Vertrauen voraussetzt. Die Praxis, die aus der Solidarität mit dem Messias entsteht, ist das Wahre der Gebote des Messias. In 15,12 wird noch einmal verdeutlicht, was im 13. Kapitel vorgemacht wurde: Solidarität mit dem Messias = Solidarität untereinander = Sklavendienst des einen an den anderen Schüler, des anderen an den einen Schüler.

Solche Zusammenhänge spielen allerdings in Ihrer Herangehensweise an das Johannesevangelium nicht die geringste Rolle. Stattdessen beziehen Sie (32) dessen „Sprache der Sendung“ in einem formalen Sinn auf eine „Bewegung dessen, der von einem Bereich in einen anderen gesandt wird“, das heißt die Bewegung von außerhalb der Welt in die Welt hinein und wieder zurück (33):

Es sind die Sprache, die Konzepte und die Bewegungsmuster, die in der kosmologischen Erzählung impliziert sind, die den Inhalt des Menschensohntitels liefern.

Wenn der Gottes-Sohn-Titel in solch formalem Sinn begriffen wird, kann natürlich aus dem Johannesevangelium letztlich nur ein blutleeres, weltflüchtiges, vollkommen un- und anti-jüdisches Evangelium werden. Ein inhaltlich mit den Anliegen der jüdischen Schriften gefülltes Verständnis des Johannesevangeliums wäre möglich, wenn Sie sich fragen würden, was es in den Schriften bedeutet, im Auftrag Gottes oder gesandt von ihm zu handeln.

### 2.1.7 Menschensohn

Ebenso formal und ohne Bezug auf die Schriften interpretieren Sie den Menschensohntitel. Sie legen weder 1,51 im Zusammenhang mit Schriftstellen wie Ezechiel 1,1, 1. Mose 28,12 und Daniel 7,13 aus noch 3,13 unter Bezug auf die Erhöhung der Schlange in 4. Mose 21,4-9. Stattdessen verbinden Sie die „vertikale räumliche Bewegung“ des Menschensohnes mit „einer Hierarchie bzw. einem Dualismus von Himmel und Erde mit positiven Konnotationen des Himmels und negativen der Erde“. Ein solch einfacher Dualismus muss aber der ursprünglichen Absicht des Johannesevangeliums noch nicht zu Grunde liegen, denn für die Schriften gibt es nach Ton Veerkamp<sup>19</sup>

---

19 [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 109; 2006, 71).

zwar einen eindeutigen *Unterschied* zwischen Himmel und Erde, aber keinen *Gegensatz*. *Erde* ist kein Synonym für *Weltordnung*. Psalm 115,16f. sagt: „Die Himmel sind die Himmel des NAMENS, die Erde gab er den Menschenkindern.“

Die Erde wird nur insofern negativ beurteilt, als sie als Weltordnung durch Menschen auf eine Weise in Unordnung gebracht worden ist, die dem befreienden Willen des Gottes Israels radikal widerspricht. Nach Daniel 7 ist es der Menschensohn, der kommt, um über die Weltordnung Gericht zu halten.

Am Ende führt Ihre Annahme eines kosmologischen Dualismus dazu, dass (34) Jesus die Juden wegen ihrer Zugehörigkeit zur Welt als Teufelskinder beschimpft und verdammt, „Ihr seid von unten [*ek tōn katō*], ich bin von oben [*ek tōn anō*]; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt“ (8,23), oder noch pointierter in 8,44: „Ihr habt den Teufel zum Vater, und nach eures Vaters Begierden wollt ihr tun.“

Was aber wäre, wenn es hier um den politischen Streit zwischen den johanneischen Messianisten und den rabbinischen Juden darüber ginge, wie man sich gegenüber der von den Römern beherrschten Weltordnung und ihrem „Führer“ zu verhalten hat? An Schärfe ließe dieser Streit immer noch nicht zu wünschen übrig, ob Johannes in diesem Streit gegenüber dem Rabbinismus Recht zu geben ist, mag offen bleiben, aber es ginge zumindest grundsätzlich nicht um Antijudaismus oder gar Antisemitismus, sondern um eine auf Grund der Schriften nachvollziehbare Auseinandersetzung zwischen verschiedenen jüdischen Strömungen.

Sie nehmen ohne jeden Bezug auf Schriftbezüge an, dass

der Menschensohntitel in Verbindung mit der Sprache des Auf- und Abstiegs auf den Gegensatz hinweist, dem Jesus als das Wort Gottes in der Welt begegnete und der den zentralen Konflikt der kosmologischen Erzählung im Prolog und im gesamten Evangelium darstellt.

Dass es bei dem Menschensohn um die apokalyptische Gestalt des Buches Daniel geht, die eine ganze Reihe bestialischer Weltherrscher durch eine endlich menschliche Herrschaft ablösen soll, nachdem die bisherigen Weltreiche auf Grund der Vorgaben der Tora gerichtet worden sind, bleibt dabei völlig außer Betracht.

Dass dieser Menschensohn nach dem Johannesevangelium in skandalöser Weise durch die Hinrichtung Jesu am römischen Kreuz aus der Welt geschafft werden soll, aber dadurch in Wirklichkeit die von Gott gewollte „Erhöhung“ erfährt, in der sein Sieg über die Weltordnung besteht, kann erst recht nicht in den Blick kommen.

### **2.1.8 *Egō eimi***

Mit Recht betonen Sie, dass zu den „Trägern der johanneischen Christologie“ auch „die Formulierung *egō eimi*“ gehört, „die Jesus entweder absolut, wie in 8,58, oder mit einer Ergänzung, wie in 14,6, verwendet“. Allerdings erwähnen Sie bei ihrer Überprüfung (35) der Stelle 14,6 zwar, „dass einer der Hauptzwecke des Wirkens

Jesu in der Welt darin besteht, den Vater bekannt zu machen und ein Mittel bereitzustellen, durch das der Gläubige eine gewisse Kenntnis des Vaters und einen Zugang zu ihm erlangen kann“, aber Sie gehen mit keinem Wort darauf ein, dass es sich hier um den Gott Israels handelt. Das ist um so verwunderlicher, als es sich bei den Worten *egō eimi* ja um den Rückbezug auf die zentrale Stelle der Selbstoffenbarung des befreienden Namens des Gottes Israels handelt, nämlich Exodus 3,14. Spielt es in Ihren Augen überhaupt keine Rolle, dass Jesus auf diese Weise programmatisch das befreiende Handeln JHWHs in seiner Person verkörpert und seine Sendung darin besteht, es zur Vollendung zu bringen?

### 2.1.9 Verflachung des Verständnisses der christologischen Titel

Ihre abschließende Bemerkung zum Zusammenhang „zwischen verschiedenen christologischen Formulierungen und der kosmologischen Erzählung“ ist aufschlussreich:

Diese Formulierungen enthalten nicht nur alle einen gewissen direkten Bezug zur Handlung und zum Vokabular der kosmologischen Erzählung, sondern ihre Bedeutung und ihr Sinn für den Leser lassen sich am ehesten im Kontext dieser Erzählung verstehen. Dies deutet darauf hin, dass die kosmologische Erzählung in der Tat als primäres Instrument fungiert, um das christologische Verständnis des impliziten Autors an den impliziten Leser zu vermitteln.

Es stimmt schon: Wenn man das Johannesevangelium liest, ohne den Hintergrund der jüdischen Schriften zu berücksichtigen – vielleicht aus schlichter Unkenntnis –, dann macht eine solche kosmologische Erzählung Sinn, die auf die Rettung der Seele heraus aus der Welt hinein in ein ewiges Leben im Jenseits hinausläuft. Sollte man aber nicht doch hinter einen solchen implizierten Autor zurückfragen nach einem realen Autor, der es besser wusste? Er könnte uns im messianischen Lehrhaus im Verständnis der Schriften trainieren, indem er uns zu jedem der Titel des Messias Jesus spannende Geschichten aus dem TeNaK zu erzählen wüsste.

## 2.2 Das Selbstverständnis der implizierten Leserinnen und Leser

Weiterhin beschreiben Sie die Anforderungen der kosmologischen Erzählung an den implizierten Hörer sehr präzise, wie ich sie als jugendlicher pietistisch gläubiger Christ als absolut bindend geglaubt habe: auf eine ganz bestimmte Art und Weise glauben zu müssen und auf ewig verloren und verdammt zu sein, wenn man zu wenig oder nicht in der richtigen Weise an Jesus glaubt.

Es ist aber die Frage, ob ein solcher Glaube wirklich das ursprüngliche Ziel des Johannesevangeliums war. Das beginnt schon mit dem richtigen Verständnis des Wortfeldes *pistis, pisteuein*. Geht es da um einen religiösen Glauben daran, dass Jesus meine Seele reinwäscht und mich, wenn ich sterbe, in den Himmel aufnimmt, oder geht es um ein Vertrauen auf den Messias des Gottes Israels, dass der befreiende und Recht schaffende Name dieses Gottes stärker ist als alle Unrechtsregimes dieser

Welt, ein Vertrauen, auf Grund dessen man sich auf den Weg macht, getragen von der Inspiration der Treue Gottes, ein Leben der Solidarität gegenüber den Todesmächten der Weltordnung zu wagen?

Richtig mag an Ihrer Einschätzung sein, dass sich das Johannesevangelium nicht nur als historische und gemeindliche Erzählung an ein zeitlich und räumlich begrenztes Publikum richtete (38):

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die kosmologische Erzählung ... die realen Leser ermutigt, sich in ihrem zeitlichen und räumlichen Rahmen zu verorten, so wie es die Figuren der historischen Erzählung und die angedeuteten Leser der ekklesiologischen Erzählung tun. Indem die kosmologische Erzählung die spezifischen zeitlichen und räumlichen Grenzen der historischen und der ekklesiologischen Erzählung universalisiert, ermöglicht und ermutigt sie die Leser, sich selbst im Evangelium zu beheimaten und sich als dessen Adressaten zu sehen. Indem sie sich in die Zeit und den Ort der kosmologischen Erzählung hineinlesen, müssen sich die Leser mit dem johanneischen Verständnis der „Welt“ auseinandersetzen, in die Jesus gekommen ist und in der sich die Leser auch selbst befinden. In diesem Prozess der Konfrontation erhalten die implizierten Leser die Möglichkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Haltung gegenüber dem Wort und der Welt zu überdenken.

Allerdings, wie schon gesagt, die Frage ist, ob der johanneische Begriff *kosmos* tatsächlich im Sinne Ihrer kosmologischen Erzählung verstanden werden muss oder darf.

### 2.3 Wie versteht das Johannesevangelium die „Welt“?

Wenn die Welt im Johannesevangelium nicht nur „als eine räumliche Größe“ zu verstehen ist, sondern „auch metaphorisch verwendet wird, um sich auf die menschlichen Bewohner der Welt zu beziehen“, dann muss man fragen, wer mit diesen Menschen gemeint ist. Sie gehen davon aus, dass die Welt, die in 1,10 Jesus nicht erkennt oder anerkennt (39), durch den folgenden Vers 1,11 dahingehend in ihrer Bedeutung eingeeengt wird, dass dort „seine eigenen Leute“, also die Juden, ihn nicht akzeptieren. Allerdings beweist der zutreffende Schluss, dass „die Juden“ in ihrer Mehrheit, sprich das rabbinische Judentum, Jesus als Messias nicht anerkennen, nicht automatisch, dass überall, wo vom *kosmos* die Rede ist, nun auch die Juden gemeint seien. In meinen Augen spricht viel dafür, dass *kosmos* an den meisten Stellen die römische Weltordnung bezeichnet und dass Johannes beklagt, dass das rabbinische Judentum sich mit dieser Weltordnung zu arrangieren versucht und dass die Jerusalemer Priesterschaft sich sogar bewusst dem Führer dieser Weltordnung, sprich dem *diabolos* oder *satan*, unterwirft („wir haben keinen König außer dem Kaiser“, Johannes 19,15). Die durchgehende Identifikation einer zudem als „böse“ beurteilten Welt mit den ebenfalls überall als „böse“ beurteilten Juden würde natürlich das Johannesevangelium als antijüdische oder sogar antisemitische Schrift vollkommen diskreditieren.

Auch „die Bilder von Licht und Finsternis“ sind in ihrer Bedeutung nicht von vornherein eindeutig. Richtig ist nach dem Johannesevangelium, dass ohne

Jesus als das Licht der Welt ... die Welt in der Finsternis ist. Zum Beispiel wird dem Leser in 3,19 gesagt, dass „das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihr Werke waren böse.“

Aber dieser Gegensatz Licht-Finsternis kann genau so gut gnostisch-überweltlich verstanden werden, wie er sich auf gesellschaftliche Klassengegensätze beziehen kann (vgl. die *Dreigroschenoper*, Abschnitt 1.2.2), also auf unrechtmäßige Machenschaften, die das Licht der Öffentlichkeit zu scheuen haben. Wie oben schon gesagt, gilt das gleiche für (40) „die Verbindung von Welt und Sünde“.

Immer wieder hängt alles von der Definition für *kosmos* ab. Nimmt man nicht ernst, dass mit *kosmos* als Negativbegriff grundlegend die Römische Weltordnung gemeint ist, muss man zu Schlussfolgerungen wie den folgenden kommen:

Diese Passagen stellen eine antithetische Beziehung zwischen dem Sein in der Welt (ein negativer Zustand) und dem Nicht-Sein in der Welt (ein positiver Zustand) her. Dies kommt ausdrücklich in 8,23 zum Ausdruck, wo Jesus den Juden sagt: „Ihr seid von unten, ich bin von oben; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt.“ Dass die Welt, der Bereich des physischen Lebens, dem spirituellen Leben entgegengesetzt ist, wird in 12,25 angedeutet: „Wer sein Leben lieb hat, der verliert es; und wer sein Leben auf dieser Welt hasst, der wird's bewahren zum ewigen Leben.“ Außerdem kann die Welt den Geist der Wahrheit nicht empfangen (14,17); sie hasst Jesus und seine Jünger, weil sie nicht von dieser Welt sind (7,7; 17,14).

Wenn es um die ungerecht geordnete Welt geht, dann geht es im ersten Fall um die Kollaboration mit dem politischen Feind, im zweiten Fall darum, ob man ein an das Unrechtssystem angepasstes oder nicht-angepasstes Leben führt und im dritten Fall darum, dass die Weltordnung mit dem Geist der Treue des Gottes Israels nichts anfangen kann, weil die Politik der üblichen Weltordnung nur auf Lug und Trug basiert.

Problematisch finde ich die Annahme, dass es im Johannesevangelium darum gehen soll, die Welt als solche, als Lebenswelt der Menschen, in Bausch und Bogen zu verdammern. Richtig ist, „dass es für die Gläubigen notwendig ist, die Finsternis und Sünde dieser Welt hinter sich zu lassen, um gerettet zu werden.“ Es sieht aber ganz anders aus, wenn diese Finsternis und Sünde in der Verfehltheit der ungerechten Weltordnung besteht, die Gottes heiligen Zorn hervorruft, als wenn man einfach ganz allgemein ein Leben ohne Glauben an Jesus als dunkel und sündig benennt:

Da die Errettung als „Leben in seinem Namen“ (20,31) und als Übergang vom Tod zum Leben (5,24) beschrieben wird, scheint es, dass der Nichtglaube, die Nichtnachfolge Jesu, ein Zustand ist, der dem Tod gleichkommt. Diejenigen,

die in der Finsternis der Welt verbleiben, wie sie vor Jesu Eintritt war und wie sie jetzt ohne den Glauben an ihn bleibt, erleiden Verdammnis, den Zorn Gottes und letztendlich den „ewigen Tod“. Wie Jesus den Juden in 8,21.24 sagt: „Ich gehe hinweg, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben. Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen. ... So habe ich euch gesagt, dass ihr sterben werdet in euren Sünden; denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden.“ Umgekehrt: „Wer mein Wort hält, wird den Tod nicht sehen in Ewigkeit“ (8,51).

Tatsächlich nehmen Sie an, dass die „kosmologische Erzählung“ sowohl Leben als auch Tod neu definiert:

Der Tod ist nicht nur der physische Zustand, der alle Menschen am Ende ihres Lebens erwartet, sondern er kennzeichnet auch und vor allem den geistlichen Zustand der Menschen ohne die rettende Macht Christi. Diejenigen, die geistlich tot sind, haben keine Hoffnung, der ewigen Verdammnis zu entkommen, während diejenigen, die in der Gegenwart geistlich lebendig sind und Christus als Erlöser anerkannt haben, von ihrem physischen Tod nicht betroffen sein werden, sondern die Auferstehung des Lebens genießen werden.

Ja, das ist die traditionell christliche spiritualisierte Auffassung dessen, was Johannes über Leben und Tod sagt.

Aber kann ein jüdischer Autor des 1. Jahrhunderts, dessen Glaube in den Schriften wurzelt, ein solches spiritualisiertes Verständnis von Leben und Tod haben? Steht ein derartiges Konzept von (41) „lebenden Toten“, die deswegen spirituell tot sind, weil sie nicht an Jesus glauben, hinter 5,24ff.? Muss man nicht bedenken, dass die Verse 5,22-30 von dem Gericht handeln, das Jesus als dem in Daniel 7 angekündigten Menschensohn vom VATER übertragen wird? Sie selbst zitieren die entscheidenden Verse 28-29, in denen als Maßstab für das Gericht nicht etwa das bloße Vertrauen auf Jesus genannt wird, sondern es werden hervorgehen

„die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung der Verdammnis.“

Sie sehen hier eine Vermengung der Vorstellung von lebenden Menschen, die wegen der Abwesenheit Jesu spirituell tot sind, und tatsächlich Toten, die in ihren Gräbern auf die Auferstehung warten, und damit einhergehend eine Verwischung der „Grenzen zwischen erfüllter und zukünftiger Eschatologie“. Wenn es aber gar nicht um eine Unterscheidung zwischen geistlichem und körperlichem Tod innerhalb einer kosmologischen Erzählung geht, sondern um befreites, gerechtes Leben im Frieden, das der Gott Israels herbeizuführen verspricht, im Gegensatz zu den Todesmächten, die der später vergottete, hier gut biblisch *diabolo*s oder *satan* genannte Kaiser dieser Weltordnung repräsentiert? Die Vision des Menschensohns in Daniel 7 jedenfalls setzt nicht spiritualisierte Vorgänge voraus, sondern das Ende bestialischer Königreiche auf dieser Erde.

Solche Zusammenhänge sind für Sie leider ohne jedes Interesse. Daher kommen Sie zu dem Schluss:

Indem sie den *kosmos*, in den Jesus kam, als die Welt der Sünde, der Finsternis und des Todes definiert, ist die kosmologische Erzählung ein mächtiges Instrument, um die Perspektive des impliziten Autors zu vermitteln. Im Idealfall wird der implizite Leser – und auch die reale Leserin – bei der Lektüre des Evangeliums das Leben ohne Jesus als Tod im tiefsten geistlichen Sinne begreifen und damit den Standpunkt des impliziten Autors einnehmen.

Und ich muss zugeben, dass eine nicht-Schrift-bezogene Lektüre des Johannesevangeliums vermutlich nicht anders kann, als die Sicht seines impliziten Autors auf diese Weise zu interpretieren.

## 2.4 Die kosmologische Erzählung als Verständnisschlüssel

Schließlich versuchen Sie, (42) die kosmologische Erzählung als Schlüssel zur „richtigen Interpretation der historischen Erzählung, wie ihr implizierter Autor sie verstand“ zu verwenden.

### 2.4.1 Erzählungen

Zu den Erzählungen von Jesu Zeichen erwähnen Sie, dass es bei der Hochzeit zu Kana um „die Offenbarung seiner Herrlichkeit (2,11)“ ging und beim anderen Zeichen in Kana um „ein Beispiel für Menschen, die glauben, ohne selbst das volle Ergebnis des Wirkens Jesu zu sehen“. Allerdings gehen Sie weder darauf ein, dass es sich bei der Hochzeit um die messianische Hochzeit des Gottes Israels mit seinem Volk Israel handeln könnte, noch auf die Frage, welcher Zusammenhang zwischen Zeichen und Machttaten Gottes und dem Vertrauen auf Gott in den Schriften besteht.

Die Heilung des Gelähmten nutzt Jesus Ihnen zufolge zur Verdeutlichung seiner Gottessohnschaft, wobei Sie die Erwähnung des Menschensohnes und dessen Bezug zu Daniel 7 außer Acht lassen. Das Brotwunder soll ihn als das spirituell vom Himmel kommende Brot des ewigen Lebens herausstellen, obwohl es in der zu Grunde liegenden Geschichte um den Propheten Elisa (2. Könige 4,42-44) um die Versorgung des hungernden Israel geht. Die Heilung des Blinden offenbart Jesus in Ihren Augen als das Licht der Welt, die Bedeutung dieses Lichtes klären Sie jedoch nicht. Keines der Wunderzeichen beziehen Sie auf Israel, auch die Erweckung des Lazarus sehen Sie als bloße Demonstration von „Jesu lebenspendenden Kräften“, die allerdings zuzätzlich den Vater verherrlichen, von dem er diese Kräfte hat. Dabei lassen Sie wieder unausgesprochen, dass die Ehre des Gottes Israels darin besteht, sein Volk Israel nicht zu verlassen, wie Ton Veerkamp<sup>20</sup> sagt:

---

20 [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 9 und 11 (Veerkamp 2021, 256-257; 2007, 12-13).

Lazarus ist Israel, Israel im Zustand des Todes. Der Messias bleibt Israel in Leben und Tod verbunden. Bei Johannes ist der Messias kein Allerweltsheiland, sondern bleibt auch für uns, Nicht-Juden, der Messias Israels. In den Abschiedsreden und den Erzählungen über Leiden, Tod und Auferstehung des Messias tritt der Schüler auf, *dem der Messias wie ein Freund verbunden war*. Damit ist das Geheimnis um diesen anonymen Schüler nicht aufgeklärt, aber beide spielen die Rolle der *exemplarischen Konzentration*, Lazarus als die exemplarische Konzentration des Volkes im Zustand des Todes, jener Schüler als die exemplarische Konzentration der messianischen Gemeinde. ...

Lazarus, der Freund des Messias, ist dazu erwählt, an seinem Leibe, ja, an seiner Leiche, zu demonstrieren, dass seine Krankheit nicht zum Tode führt. Er wird der Ehre Gottes wegen erwählt, „damit der *bar enosch*, MENSCH, geehrt wird“. Die Ehre Gottes ist das lebende Israel. Für den Messias ist der Freund das leidende, das sterbenskranke, ja, verwesende Israel seiner Tage.

Richtig sehen Sie, (42f.) dass

die Kreuzigung Jesu auch nicht das ist, was sie zu sein scheint – der schändliche Tod eines unruhestiftenden Helden –, sondern ein wesentliches Element der Verherrlichung Jesu (17,1), durch die er alle Menschen zu sich ziehen wird (12,32) und nach der er dorthin aufsteigen wird, woher er gekommen ist (20,17).

Wieder ist aber die Frage, worin Jesu Ehre besteht, nämlich ganz Israel – Judäa, Samaria, Diaspora, Gottesfürchtige aus den *gojim*, den nichtjüdischen Völkern – in einer messianischen Gemeinschaft zu versammeln, und was genau mit dem Vorgang des Aufsteigens zum Vater gemeint ist.

### 2.4.2 Reden

Was Jesus (43) in seinen Reden mitteilt, finden Sie manchmal „schwer fassbar“ oder „widersprüchlich“, aber es ist ebenfalls gut in die kosmologische Erzählung einzupassen, so etwa die himmlischen Dinge, von denen Jesus zu Nikodemus redet. Allerdings lassen Sie dabei völlig außer Acht, dass er auf Jakobs Himmelsleiter und Moses erhöhte Schlange Bezug nimmt. Zur Rede über das Brot des Lebens erwähnen Sie „den Hintergrund des Exodus, bei dem Gott das Überleben der Israeliten mit Manna sicherte“, allerdings ohne diesen Bezug inhaltlich fruchtbar zu machen.

Die hitzige Diskussion mit den Judäern in den Kapiteln 7 und 8 wiederum dreht sich um „Jesu Herkunft und endgültige Bestimmung“ und endet Ihnen zufolge, „indem er sich auf seine eigene Präexistenz beruft, eine Aussage, für die ihn die Juden steinigen wollen“. Allerdings dürfte der eigentliche Anstoß für die Steinigung Jesu Anspruch sein, durch das *egō eimi* den NAMEN des Gottes Israels zu repräsentieren.

Insgesamt können Sie natürlich problemlos alle Reden Jesu in die kosmologische Erzählung einordnen, weil Jesu Wirken auf die Sendung in die Welt(ordnung) durch den Vater zurückgeht und er durch sein Aufsteigen zum Vater und die Übergabe der Inspiration der Treue, des Parakleten, diese Weltordnung überwindet. Offen bleibt aber auch hier, um welche Art von Kosmologie es hier überhaupt geht.

## 2.5 Stilmittel Ironie: Wissen wir alles besser als Jesu Zeitgenossen?

Interessant ist nun, dass Sie (44) „ausgiebige Verwendung von Ironie“ im Johannes-evangelium „als einen Weg“ betrachten, „auf dem der implizite Leser die kosmologische Erzählung nutzen soll, um zu verstehen, was die Figuren des Evangeliums nicht verstehen können“. Dabei setzen Sie voraus, dass die implizierten Leser ein besseres „Verständnis der kosmologischen Erzählung“ haben als sogar die Schüler Jesu, die alle seine Wunder miterlebt haben (45):

Dieses besondere Wissen, in das der Leser, aber nicht die Figuren eingeweiht sind, ist wesentlich für die Ironie als Kommunikation zwischen dem impliziten Autor und der impliziten Leserin. Wenn die kosmologische Erzählung der Interpretationsschlüssel für die johanneische Erzählung und Theologie ist, und wenn sie den Figuren erst am Ende des Evangeliums (wenn überhaupt) vollständig bekannt ist, kann sie als Teil des besonderen Wissens betrachtet werden, das der implizite Autor den impliziten Lesern vermittelt, damit sie die ironischen Passagen im Evangelium verstehen können.

Beispielhaft ziehen Sie „die Reihe der ironischen Dialoge in Kapitel 7“ heran, wo sich die Menge darüber Gedanken macht, ob Jesus den Kriterien eines Messias entspricht. Als man 7,27 daran zweifelt, weil man weiß, wo er her ist und wer seine Eltern sind, antwortet Jesus „mit einer Anspielung auf seine Ursprünge, wie sie in der kosmologischen Erzählung beschrieben werden“:

Ihr kennt mich und wisst, woher ich bin. Aber nicht von mir selbst aus bin ich gekommen, sondern von dem, der wahrhaftig ist, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. Ich aber kenne ihn; denn ich bin von ihm, und er hat mich gesandt. (7,28-29)

Die Frage ist aber, ob Johannes nicht voraussetzt, dass die Zuhörer als Juden, die sie waren, eigentlich wissen müssten, von wem er redet, nämlich dem Gott Israels, von dem allein Befreiung zu erwarten ist. Dann geht es nicht um eine billig-abschätzige Ironie auf Grund eines Wissens, das sie gar nicht haben können, sondern um ein immer wieder erstauntes Erschrecken vor der Erkenntnis, dass ausgerechnet die Juden, die der Messias in einem messianischen Israel sammeln will, ihn als den Messias ablehnen.

Dann erwähnt Jesus in 7,33-34 zum ersten Mal die kleine Weile, die er noch bei den Menschen verbringen wird, bevor er zum Vater zurückkehrt, wohin ihm niemand

folgen kann (weder die Juden an dieser Stelle noch die Schüler in 13,33). Für Sie ist klar, dass,

um diese Aussage zu verstehen, sich der Leser auf das stützen kann, was er aus früheren Lektüren des Evangeliums weiß, nämlich dass Jesus in Kürze weggehen und zum Vater zurückkehren wird, um diese Phase der kosmologischen Erzählung zu vollenden.

Aber ist es wirklich so simpel? Könnte die „kleine Zeit“ des Messias nicht auch der „langen Zeit“ (*polyn chronon*) gegenübergestellt sein, in der Israel gelähmt war (vgl. 5,6)? Dann würde Johannes seine implizierten Adressaten vor die Herausforderung stellen, nicht nur sein Evangelium wieder und wieder zu lesen, sondern seine Worte in Beziehung zu dem zu setzen, was die Schriften über die Befreiung Israels zu sagen haben.

Auch hier sollte man also vorsichtig sein, bevor man als Leser allzu schnell meint, man wisse alles besser als die Menschen damals. Vor Missverständnissen sind gerade bei der Lektüre des Johannesevangelium auch wir Menschen der Moderne nicht gefeit.

Wie man das von Johannes angewendete Stilmittel auch sehen kann, zeigt ein Zitat von Ton Veerkamp:<sup>21</sup>

Der Messias gehe weg zu dem, der ihn gesandt hatte, also zu einem Ort, an den sie nicht gelangen können. Der Messias geht in die Verborgenheit Gottes ein. Dort wird jedes Suchen vergeblich sein. Jesus drückt sich verklausuliert aus, das Missverständnis ist, wie in Kapitel 6, beabsichtigt. Die Menge diskutiert weiter und rätselt darüber, was gemeint sei, ob Jesus ins Ausland, in die Diaspora, gehen wolle, um nach seinem Misserfolg in Judäa sein Glück in der Belehrung der Griechen – der griechisch sprechenden jüdischen Diaspora – zu versuchen oder, wie wir in 8,22 hören werden, sich selbst umzubringen. Das Missverständnis ist bei Johannes ein literarisches Mittel, um eine Diskussion, die zu nichts führen kann, abubrechen. Es bleibt den Menschen *verborgen*, wer Jesus *eigentlich* ist, solange sie nicht vertrauen. Das Fest ist halb vorbei und nichts Neues ist geschehen.

In der Frage einiger Juden, ob Jesus in die Diaspora gehen und dort „die Griechen“ lehren wolle, sehen Sie (46)

der Anlass für eine weitere Ironie, die nicht näher erläutert wird. Indem Jesus zum Vater geht, ermöglicht er die Fortsetzung seiner Mission durch den Parakleten und die Jünger, die er in die Welt gesandt hat. Wie die Leser, ob Mitglieder der johanneischen Gemeinde oder nicht, wissen, führte diese Fortsetzung zur Verkündigung der Botschaft an die Griechen in der Zerstreuung. Die-

---

21 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 19 (Veerkamp 2021, 200; 2006, 134).

se Entwicklung wäre dem impliziten Leser nicht nur durch Andeutungen im Evangelium (10,16; 12,24) klar geworden, sondern auch aus erster Hand durch die Kenntnis der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinschaft nach dem Tod Jesu.

Eine solche Ironie mag von der heidenchristlichen Kirche in der Tat in diese Bemerkung hineininterpretiert worden sein. Im Johannesevangelium spielt die Sendung an die Völker aber keineswegs dieselbe Rolle wie bei Matthäus oder Lukas; allenfalls am Rande (12,20ff.) ist zurückhaltend von „einigen Griechen“ die Rede, die Jesus sehen wollen, aber ob sie ihm folgen, davon ist nirgends die Rede. Und mit den Schafen aus dem anderen Hof in 10,16 dürften im Kontext von Kapitel 4 eher die verlorenen zehn Stämme, die sich hinter den Samaritanern verbergen, gemeint sein, die Jesus zusammen mit den Diaspora-Juden zusammenführen will.

Ein drittes Beispiel von Ironie finden Sie in 7,41-42, wo Jesu Messianität angezweifelt wird, weil er aus Galiläa und nicht aus der Davidsstadt Bethlehem kommt. Wieder soll die Ironie darin bestehen, dass die Leser ja bereits genau wissen, dass Jesus vom Himmel und nicht von irgendeinem Ort auf dieser Erde kommt. Dem steht entgegen, dass im Johannesevangelium die irdische Herkunft Jesu in Galiläa durchaus insofern eine Rolle spielt, als seine Messianität als ein völlig unerwartet in die Befreiungsgeschichte Israels hereinbrechendes Geschehen beschrieben wird; Nathanael muss erst selber sehen, was aus Nazareth Gutes kommen kann (1,45-49), und die Pharisäer bestreiten in 7,52, dass aus Galiläa ein Prophet aufstehen könne. Umgekehrt kann die Erwähnung Bethlehems und Davids nur an dieser einen Stelle eine implizite Kritik an davidisch-zelotischen Messiasvorstellungen darstellen; ein Anführer wie Simeon bar Giora oder Johann von Gischala war Jesus eben nicht.

## **2.6 Die kosmologische Erzählung auf dem Prüfstand: Eine Analyse von Johannes 10,1-5**

Da Sie davon ausgehen, dass viele „ironische Passagen“ und „andere Beispiele für Missverständnisse zwischen Jesus und verschiedenen Personen und Gruppen“ auf dem Hintergrund der kosmologischen Erzählung genau so „leicht zu entschlüsseln“ sind wie „in Kapitel 7“, erwägen Sie (46f.)

die interessante methodische Möglichkeit, dass sich die kosmologische Erzählung als hilfreich erweisen könnte, um andere, obskure Fälle von Missverständnissen zu entschlüsseln. ...

Ein hervorragendes Beispiel, um diese Möglichkeit zu prüfen, ist die *paroimia* des Hirten und der Schafe in Johannes 10,1-5. ... Nachdem wir uns angeschaut haben, wie Exegeten des Neuen Testaments sich dieser Herausforderung gestellt haben, werden wir sorgfältig untersuchen, wie die kosmologische Erzählung als Interpretationsschlüssel fungieren kann, den die Leser, anders als die Figuren der Erzählung, benutzen können, um ihre Bedeutung zu entschlüsseln.

Da es umstritten ist, ob man diese *paroimia* als einfachen Vergleich, Gleichnis, Parabel oder Allegorie begreifen soll, verwende ich genau wie Sie für diese Verse in der Regel den griechischen Ausdruck, den Johannes selbst in 10,6 benutzt.

### 3 Wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Johannes 10,1-5

In Ihrer Betrachtung (48) von 10,1-5 fällt zunächst auf, dass die Übersetzung, auf die Sie zurückgreifen, *aulē* mit „Schafstall“ statt mit „Hof“ und *ekballein* mit „herausbringen“ statt mit „herauswerfen“ übersetzt. Die (49) beiden Gegensätze „zwischen Hirte und Dieb/Räuber bezüglich des Eindringens in den Stall (10,1-2)“ und „zwischen Hirte und Fremdem bezüglich des Herausführens der Schafe aus dem Stall (10,4-5)“ interpretieren Sie ohne weitere Begründung so, „dass der Dieb und der Fremde in der *paroimia* funktional die gleiche Rolle spielen“.

In Vers 10,6, der das Unverständnis der damals Zuhörenden ausdrückt, erblicken Sie eine Herausforderung des implizierten Autors an die implizierten Leser, „Erfolg zu haben, wo die Zuhörerschaft von Jesus versagt hat“. Das mag sogar wahr sein, die Frage ist nur, auf welchen Wegen das gelingen kann.

Den Voraussetzungen für die Interpretation, die dieser Vers in Ihren Augen andeutet, ist zuzustimmen.

1. Die Verse 1-5 werden ausdrücklich als *paroimia* bezeichnet und sind daher interpretationsbedürftig.
2. Die Verse 7-18 gehören (50) nicht selbst zur *paroimia*, sondern sind „in gewissem Sinne eine Erläuterung oder Erweiterung dazu“.
3. Es wird ein Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kapitel hergestellt, das heißt, „es wird kein neuer Schauplatz oder eine neue Zielgruppe angegeben,“ nach wie vor befinden wir uns im „Tempel beime Laubhüttenfest“, und Jesus steht nach wie vor den Pharisäern als Zuhörern gegenüber.

#### 3.1 Zur Gattung von 10,1-5

Zur literarischen Gattung der *paroimia* gehen Sie davon aus (51), dass in Johannes 16 (genauer gesagt, in Vers 25)

das Sprechen *en paroimiais* ausdrücklich dem Sprechen *in parrhēsia*, d. h. im Klartext, gegenübergestellt wird. Das impliziert, dass die *paroimia* eine Art und Weise ist, etwas bildlich auszudrücken, was auch im Klartext ausgedrückt werden könnte.

Dabei klammern Sie aus, dass der Gegensatz auch einen politischen Hintergrund haben könnte, also die Verdecktheit der Aussage auf Grund der Notwendigkeit, im Untergrund, im Verborgenen, gegen die Weltordnung und ihre Kollaborateure, zu wirken.

Allerdings mögen wir durchaus einig sein in einer allgemeinen Definition von *paroimia* wie derjenigen von James Martin,<sup>22</sup> nämlich „einer symbolischen Aussage, die eine Interpretation erfordert“.

Darüber hinaus ist umstritten, ob 10,1-5 „eine Parabel, eine Allegorie, beides oder keines von beiden ist“.

### 3.1.1 Frederic Godet

Ausführlich zeichnen Sie F. Godet's<sup>23</sup> allegorische Interpretation nach (52-53), der auf „allegorische, auf das Hirtenleben bezogene und biblische Elemente“ zurückgreift, um „die *paroimia* als eine Passage“ zu interpretieren, „die Jesus als den durch den Täufer angekündigten Messias beschreibt, der in die jüdische Theokratie gekommen ist, um seine judenchristlichen Anhänger aus der Kontrolle jener bösen Usurpatoren der Autorität, der Pharisäer, zu retten“.

### 3.1.2 Adrianus Johannes Simonis

Weitaus spannender finde ich die Auseinandersetzung (53) mit der Analyse von Johannes 10 durch A. J. Simonis:<sup>24</sup>

Während Godets Interpretation weitgehend im Rahmen der im Evangelium selbst erzählten Ereignisse blieb, versucht Simonis eine komplexe, weitreichende allegorische Analyse, die sich auf Material aus der hebräischen Bibel, von Josephus, dem übrigen Neuen Testament, den Apokryphen und anderer Literatur stützt. Seine Auslegung ist ausgesprochen historisch geprägt, basierend auf dem Argument, dass die *paroimia* ihre Begriffe und ihre Struktur aus den politischen Gegebenheiten und Ereignissen der Zeit Jesu bezieht. Daher sieht er 10,1-5 als einen echten Ausspruch Jesu an, allerdings vermittelt durch den Erzähler, der die Auslegung in den Versen 7-18 hinzugefügt hat [192-93].

Die Stärke von Simonis liegt in der Berücksichtigung des literarischen und politischen Hintergrunds von 10,1-5, seine Schwäche in der Suche nach einer historischen Verortung in Jesu Zeit:

Simonis argumentiert, dass der Abschnitt eine Anspielung auf den gescheiterten Versuch der Zeloten (der Diebe und Räuber) [127-42] ist, mit Gewalt („ein anderer Weg“ [142-53]) in den Tempel (den Schafstall [120-27]) einzudringen. Jesus bedauert dies und behauptet, dass nur er (der Hirte [144]) die Schafe

---

22 James P. Martin, „[John 10:1-10](#)“, in: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 32 (1978), 171-75.

23 F. Godet, *Commentary on the Gospel of St. John*. Vol. 2. 3rd ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1892.

24 A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt*, Rom: Päpstliches Bibelinstitut, 1967. Für die im übernächsten Zitat skizzierte Analyse verweisen Sie auf S. 194-318 dieses Buches.

(die Juden, Israel [125]) aus der engen Theokratie, die der Tempel darstellt, befreien kann [125]. Jesus wird vom Torwächter des Tempels eingelassen, der wahrscheinlich ein Hohepriester war [158], vielleicht Kaiphas selbst [157]. Der Rest des Kapitels (V. 7-18) bezieht sich ebenfalls auf diese Situation.

Diese Argumentation spricht mich an, weil sie zeigt, dass man bereits lange vor Ton Veerkamps Auslegung das Johannesevangelium in den Kontext politischer Auseinandersetzungen innerhalb des Judentums im 1. Jahrhundert stellen konnte. Auch Veerkamp sieht in den Dieben und Terroristen (so übersetzt er *lēstēs*) die Zeloten, identifiziert sie allerdings mit den Zeloten des Jüdischen Krieges, die Johannes in der Rückschau für den Untergang Jerusalems und des Tempels mitverantwortlich macht, und bringt sie nicht mit einem Geschehnis zur Zeit Jesu in Verbindung. Den Unterschied der politischen Ziele der Zeloten und Pharisäer bringt Simonis [133] jedoch zutreffend auf den Punkt:<sup>25</sup>

Wollten die Zeloten die Herstellung der Alleinherrschaft Gottes unmittelbar mit Gewalt erkämpfen, getrieben von einer bedingungslosen Bereitschaft zum Martyrium und zum heiligen Kampf, so widersetzten sich dem die Pharisäer und wollten die nationale Freiheit erst später in den Tagen des Messias bewerkstelligt sehen. Sie waren der Ansicht, dass die Römer nur durch den Messias bekämpft werden konnten, hetzten das Volk niemals zum Aufstand auf, suchten im Gegenteil jeden Aufstandsversuch zu unterdrücken.

Völlig abwegig erschien mir zunächst Simonis' Annahme, ein Hohepriester, etwa gar Kaiphas, könnte als Türhüter des Tempels dem Messias Jesus Einlass gewähren, zumal er ja die jüdische Theokratie als Gegner Jesu identifiziert, während in Veerkamps Augen nicht die jüdische Theokratie als solche der Gegner des Messias ist, sondern nur insofern sie den Gott Israels als einzig legitimen König Israels zugunsten des römischen Kaisers aufgegeben hat. Als ich bei Simonis allerdings noch einmal genauer nachlas, in welchem Sinne er Kaiphas mit dem Türhüter der *paroimia* identifiziert, konnte ich seiner Argumentation doch einiges abgewinnen, stellt Johannes in 11,51 eben diesen Kaiphas doch als Propheten dar, der ungewollt durch den Beschluss der Tötung des Messias dessen Ziel der Sammlung ganz Israels aus dem heidnisch gewordenen und inzwischen zerstörten Tempel Jerusalems heraus in der messianischen Gemeinde fördert [158]:

Das Wort des Kaiphas ... öffnet nach Gottes Plan für Jesus den Weg, für die Rettung des Volkes, ja, der Menschen überhaupt, zu sterben. Auf diese Weise öffnet der alte Hohepriester die Tür für den neuen Hohenpriester.

Unter (53) den mannigfaltigen kontextuellen Bezügen, die Simonis „in der biblischen und nachbiblischen Literatur“ zur Deutung der *paroimia* anführt, gehen Sie auf „1. Henoch 88-90“, ein,

---

25 Dieses und das folgende Zitat zitiere ich direkt aus dem Buch von Simonis.

wo, wie er argumentiert, die Hirtensprache mit dem Tempel verbunden ist. Er stützt sich auch auf Jesaja 6,9-10, dessen Gebrauch von Bildern des Sehens und der Blindheit, des Hörens und des Verstehens, sich in den Themen der Kapitel 9 und 10 des vierten Evangeliums widerspiegelt und Simonis zufolge sogar die Quelle ihrer Gegenüberstellung in diesem Text sein könnte [198].

Obwohl Simonis andere Wege beschreitet als Sie, indem er den historischen Jesus politisch und literarisch in jüdischen Kontexten verortet, läuft seine Interpretation im Endeffekt auf eine ähnliche Spiritualisierung der Befreiungshoffnungen Israels in einer neuen Religion des Christentums hinaus, wie Sie sie vertreten.

### 3.1.3 Louis Martyn

Louis Martyn<sup>26</sup> wiederum (54) versteht 10,1-5 als mehrere Parabeln, die zusammen mit 10,7-30 allegorisch interpretiert werden müssen [117], und zwar

im Kontext der ekklesiologischen Erzählung, wobei die Schafe als die johanneische Gemeinde identifiziert werden; die Fremden/Diebe/Räuber/Wölfe als die jüdischen Autoritäten, die die johanneische Gemeinde töten, zerstören, ausstoßen und zerstreuen; der Mietling als die heimlich gläubigen „Anführer“, die die johanneische Gemeinde im Stich lassen, wenn sie gefährdet ist; und der gute Hirte als „Jesus, wie er durch johanneische Evangelisten wirkt, die bereit sind, für die Gemeinschaft den Märtyrertod auf sich zu nehmen....“ [116].

### 3.1.4 John Painter

Schließlich gehen Sie noch auf John Painter<sup>27</sup> ein, er liest „den Text im Kontext der historischen und ekklesiologischen Erzählung“. Innerhalb der ersteren bezieht er den Hirten auf Jesus [57], den Türhüter auf Johannes den Täufer [58], innerhalb der letzteren „könnte der Hirte tatsächlich die Leiter der Gemeinde darstellen, während der Türhüter Jesus repräsentiert, der die Gemeindeführer in ihre Führungspositionen innerhalb der Gemeinde einsetzt“ [60]. Die Diebe und Räuber werden gleichgesetzt (54f) mit „den jüdischen Führern, die nicht nur den blinden Mann des Evangeliums, sondern auch Jesus und die johanneische Gemeinschaft als Ganzes ablehnten“ [58], und der „Wolf aus Johannes 10,12 steht für die Irrlehrer, die eine Spaltung in der johanneischen Gemeinschaft verursacht haben [63]. Der Mietling schließlich bezieht sich auf Petrus, oder besser gesagt auf ‚eine formellere institutionelle Autorität, wie sie Petrus repräsentiert‘.“ [64]

Während „Painter und Martyn die ekklesiologische Ebene als den primären Bedeutungsort der *paroimia*“ verstehen, versuchen „Simonis und Godet ... eine historische Lektüre der Passage zu entwickeln“.

26 Louis Martyn, *The Gospel of John in Christian History* (New York: Paulist, 1978).

27 John Painter, „Tradition, History and Interpretation in John 10,“ *Shepherd Discourse* (ed. Johannes Beutler and R. T. Fortna; Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 53-74.

### 3.1.5 Hugo Odeberg und Karl Martin Fischer

Ganz anders betonen Hugo Odeberg<sup>28</sup> und Karl Martin Fischer<sup>29</sup> eher Aspekte, die sich auf das beziehen, was Sie die kosmologische Erzählung genannt haben. Odeberg

identifiziert den Schafstall mit „der göttlich-spirituellen Welt, in die Jesus die Menschen durch sein Kommen in die ‚Welt‘ zu führen sucht... [313] Der Dieb ist der Teufel und seine Sippe, und der Torwächter der Vater. [328]

Ganz ähnlich stellt Karl Martin Fischer „die *paroimia* in den Kontext der frühchristlichen Gnosis“. Im zufolge (56)

sind die Elemente der *paroimia* nicht mit Figuren der johanneischen Erzählung oder Begriffen der johanneischen Theologie an sich zu identifizieren, sondern mit Metaphern und Vorstellungen frühgnostischer Erlösermythen.

### 3.1.6 Johannes 10,1-5 als Allegorie oder Parabel

Zusammenfassend schreiben Sie über die Interpretation der *paroimia* als Allegorie:

Trotz der Unterschiede in der Interpretation teilen die allegorischen Ansätze die methodische Annahme, dass die Elemente der *paroimia* und die Beziehungen zwischen ihnen einer Struktur außerhalb der *paroimia* selbst entsprechen, entweder innerhalb der historischen Erzählung des Evangeliums oder außerhalb davon, im politischen oder theologischen Hintergrund des Judentums und Christentums des ersten Jahrhunderts.

Die Mehrheit der Kommentatoren lehnt allerdings die allegorische Deutung ab und bevorzugt die Beschreibung der *paroimia* „als eine oder sogar mehr als eine Parabel“. Das kann, so denken Sie, „zu einem großen Teil auf Adolf Jülichers<sup>30</sup> einflussreiche Analyse der Gleichnisse Jesu zurückgeführt werden“, auf den wir später noch zu sprechen kommen werden.

Ein nachvollziehbarer Grund für die Bevorzugung der „Option der Parabel mag die Künstlichkeit einiger allegorischer Erklärungsversuche gewesen sein.“ Die Gefahr der Willkür und Beliebigkeit liegt auf der Hand.

Dieselbe Gefahr scheint mir aber auch bei der Interpretation der *paroimia* als Parabel keineswegs ausgeschlossen zu sein. Wer dies tut (57), muss nämlich 1. voraussetzen, dass das Bildmaterial „aus der alltäglichen Situation“ stammt, „die es beschreibt“, darf 2. „nur einen oder zwei Hauptvergleichspunkte“ als wichtig ins Auge

28 Hugo Odeberg, *The Fourth Gospel* (Uppsala, 1929; reprinted: Amsterdam: B.R. Grüner, 1968).

29 Karl Martin Fischer, „Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser.“ In *Gnosis und Neues Testament*, ed. Karl-Wolfgang Troeger, 235-66. Berlin: Gerd Mohn, 1973, 356-57.

30 Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, vol. 2. (Tübingen, 1910; reprinted: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969).

fassen, wobei 3. restliche Details „angeblich nur zur Ausschmückung aufgenommen worden sind“. Die Beliebtheit kann dort Einzug halten, wo man darüber zu entscheiden hat, welche Vergleichspunkte sich auf die angeblich vorausgesetzte Alltagssituation beziehen, welche rein ornamental sein und welche die entscheidende Bedeutung der Parabel tragen sollen.

### 3.1.7 Johannes Quasten und Rudolf Bultmann

So geht beispielsweise John Quasten<sup>31</sup> davon aus, dass die *paroimia* den „palästinischen Hintergrund“ des Alltags der Schafhaltung korrekt wiedergibt. Schon dabei (58) sind allerdings, wie Sie darlegen, Zirkelschlüsse nicht auszuschließen:

Obwohl die Art der Hirtentätigkeit im alten Palästina nicht genau bestimmt werden kann, ist es klar, dass Quasten davon ausgeht, dass sie in dieser Passage wiedergegeben wird. Quasten und andere Exegeten gehen *a priori* davon aus, dass diese *paroimia* und die gesamte Rede die echten Worte des historischen Jesus wiedergeben [165-69]. Da der historische Jesus nur in Gleichnissen gesprochen haben kann, muss diese Stelle ein Gleichnis sein. Da Gleichnisse in der alltäglichen Erfahrung verwurzelt waren und Jesus immer wahrheitsgetreu gesprochen hat, muss dieser Abschnitt ganz gewiss ein genaues Abbild der Hirtenpraxis im alten Palästina sein. Mit dieser Schlussfolgerung schließt sich der exegetische Kreis.

Quasten wählt nun als

zwei wesentliche Merkmale: den Eingang durch die Tür und die vertraute Beziehung zwischen Hirte und Herde. ... Der Vergleichspunkt ist also das Verhalten der Schafe: sie folgen dem Hirten, nicht dem Dieb.

... Der Hirte ist eindeutig Jesus, die Schafe sind diejenigen, die ihm folgen, wie der Blinde in Kapitel 9. Die Diebe und Räuber sind also die Pharisäer... [153]

Rudolf Bultmann<sup>32</sup> (59) ist einer der wenigen, die diese Deutung nicht teilen, obwohl er ebenfalls „der Meinung ist, dass die *paroimia* eine Parabel ist“.

Für Bultmann ist der Hirte die Version des Evangelisten vom gnostischen Offenbarer, der in die Welt (den Stall) gekommen ist, um diejenigen zu retten, die ihm gehorchen werden [279ff.]. Er wird dem Dieb/Räuber gegenübergestellt, der nicht mit einer bestimmten Person identifiziert werden kann, sondern vielmehr für „jeden steht, der unrechtmäßig behauptet, die Herde zu führen, d. h. ... jeden Verderber der Gläubigen“. Daher, so argumentiert er, sei Odebergs Annahme, der Dieb sei der Teufel, falsch [282, Anm. 1]. Bultmann ist wie Quasten der Ansicht, dass es unangebracht ist, den Torhüter oder die

31 Johannes Quasten, „The Parable of the Good Shepherd: Jn. 10:1-21.“ *CBQ* 10 (1948) 1-12, 151-69.

32 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen 1941.

Tür zu identifizieren, die lediglich erwähnt werden, um die Szene anschaulicher zu machen [283, Anm. 3].

### 3.1.8 Ist es wichtig, in Johannes 10 zwischen Parabel und Allegorie zu unterscheiden?

Sie halten die „Auslegung der *paroimia* als Parabel“ aus zwei Gründen für problematisch: Erstens mögen zwar „die Leser, an die sich dieses Evangelium richtete, mit Schafen, Hirten und Schafställen vertraut gewesen sein, ebenso wie mit den Routinen und Gefahren des Hirtenlebens“, aber entscheidender ist, dass die Sprache der *paroimia* „gründlich johanneisch“ ist. Zwar mögen (60) palästinische Hirten ihren Schafen Kosenamen geben, aber auch abgesehen davon ist „der ‚Name‘ ein wichtiges theologisches Konzept des Johannes. Nicht nur die Schafe in Kapitel 10, sondern auch die Schüler (z. B. 1,42) und Maria Magdalena (20,16) werden mit Namen genannt. Die Handlungen des Hörens auf die Stimme Jesu und seiner Nachfolge beschränken sich nicht auf die Schafe in 10,1-5, sondern sind auch charakteristisch für diejenigen, die im gesamten Evangelium an Jesus glauben (vgl. 5,24-25; 1,37.38.43; 8,12; 12,26; 21,19.22).“

Damit haben Sie Recht, aber auch Sie versäumen es, darauf hinzuweisen, dass sich erstens der Name Jesu auf den NAMEN des Gottes Israels zurückbezieht und zweitens das Kennen des Namens Jesaja 43,1 zum Hintergrund hat, wo es JHWH ist, der Israel beim Namen ruft.

Zweitens ist es für viele Exegeten eine *a priori* vorausgesetzte Annahme, die auf Jülicher zurückgeht, dass Jesus als „ein galiläischer Zimmermann“ nur in Parabeln und nicht in Allegorien gesprochen haben könnte. Dazu weist Simonis [80] darauf hin, dass in der LXX die beiden Wörter *paroimia* und *parabolē* „in ihrer Grundbedeutung ‚Spruch, Sprich- oder Rätselwort‘ ... ohne Unterschied gebraucht“ werden und dass das Wort *parabolē* „Orakel, Spottlied und (dunkles) Gleichnis<sup>33</sup>“ bedeuten kann. Das spricht wohl eher gegen eine lupenreine Verwendung der Parabel nach Jülicher Definition durch den Galiläer Jesus oder den jüdischen Messianisten Johannes, denn die Gleichsprüche der Schriften enthalten ohne Zweifel auch jede Menge an Allegorien. Im Übrigen hielt gerade Jülicher unsere johanneische *paroimia* nicht für eine Parabel. Inzwischen gibt es viele Gelehrte, die (60) die „die strenge Unterscheidung, die Jülicher zwischen Gleichnis und Allegorie in der Verkündigung Jesu getroffen hat“, in Frage stellen. So zitieren Sie Dan O. Via,<sup>34</sup> für den „Parabel und Allegorie viele Merkmale teilen“. Andere Gelehrte (61)

33 Vgl. dazu Simonis [80, Anm. 54]: Z. B. Orakel: Num 23, 7; 24, 3.15. Spottlied: 2 Sam 23, 3; Tob 3, 4; Ps 44(43), 14. „Gleichnis“: Ez 17, 2 (ebenso wie in Sir 8, 8 *ḥîdâ*): die Allegorie der zwei Adler; 24, 3 (*māšal*): die Allegorie vom Topf.

34 Dan Otto Via Jr. *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress, 1967) 2, 17.

sehen keinen Gegensatz zwischen Allegorie und Parabel. Bernard Brendan Scott zum Beispiel meint, dass Gleichnisse als Gattung allegorisch, metaphorisch oder gemischt sein können.<sup>35</sup> G. B. Caird argumentiert, dass Parabel und Allegorie keineswegs unterschiedliche Gattungen darstellen, sondern teilweise Synonyme sind.<sup>36</sup>

... Rudolf Schnackenburg<sup>37</sup> vertritt im Anschluss an seinen Schüler Odo Kiefer<sup>38</sup> die Auffassung, dass es sich bei dem Text weder um ein Gleichnis noch um eine Allegorie handelt, sondern vielmehr um ein Rätsel, das eine eigene Gattung darstellt. Auf der Grundlage einer detaillierten literarischen Analyse kommt Kiefer zu dem Schluss, dass 10,1-18 als Ganzes im Diskursstil des Evangelisten verfasst ist, ... und dass er zu einer für diesen Evangelisten charakteristischen literarischen Gattung gehört, nämlich der *Bildrede*, in der das Bild oder die Abbildung der Sache, auf die es verweist, völlig untergeordnet ist.

Alles in allem halten Sie (62) es für fraglich, ob es überhaupt wichtig ist, zwischen Parabel oder Allegorie zu unterscheiden, ob also

der implizite Leser diese Kategorien als Hilfe bei der Interpretation des Textes herangezogen hätte. Während moderne Gelehrte die Kennzeichnung der Passage als *paroimia* als ein Signal sehen, die Passage mit Beispielen figurativer Redeweisen von außerhalb des Evangeliums zu vergleichen, könnte es sein, dass der implizite Leser den Vergleich innerhalb des vierten Evangeliums selbst suchte. Diese Möglichkeit und ihre methodischen Implikationen werden wir in unserer eigenen Analyse im folgenden Kapitel untersuchen.

### 3.2 Zum Kontext von 10,1-5

Zum unmittelbaren Kontext der *paroimia* 10,1-5 weisen Sie zunächst auf die Schwierigkeit hin, dass in den nachfolgenden Versen 10,7-18 „Jesus sowohl mit dem Hirten (10,11) als auch mit dem Tor oder der Tür (10,7.9)“ identifiziert wird, was zwar kein Problem ist im Blick auf die Vielzahl von „Bildern, die für Jesus in diesem Evangelium verwendet werden“, aber doch im Blick auf die Interpretation der *paroimia* selbst.

Für die Auslegung von 10,1-5 ist es jedoch problematisch, Jesus sowohl als Hirten als auch als Tür zu sehen.

Zweitens tauchen neue Charaktere im Hirten-Setting auf:

35 Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989), 44.

36 G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980, 167.

37 Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*. 3 vols. New York: Crossroad, 1980-82, 2.284-85.

38 Odo Kiefer, *Die Hirtenrede*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967, 14-15.

Der „Dieb und Räuber“ aus 10,1 wird in 10,13 aus der Rolle des Antagonisten von dem Mietling und dem Wolf verdrängt, deren Aktivitäten die Herde auf der Weide bedrohen (10,12-13).

Die übliche Weise (63) von Rudolf Bultmann, mit solchen Schwierigkeiten umzugehen, „und zwar durch eine Theorie der Verschiebung“ von Bestandteilen des Textes an einen anderen Platz, übernehmen Sie nicht; stattdessen zitieren Sie Browns<sup>39</sup> scharfe Kritik an Bultmann, „den bewussten Plan zu verletzen, der Johannes 10 als Ganzes prägt“. Stattdessen interpretiert Brown

die Verse 7ff. als eine Reihe von drei allegorischen Erklärungen zu 10,1-5, von denen einige in späteren Erweiterungen Jesu eigener Bemerkungen bestehen könnten. Diese Erklärungen konzentrieren sich auf die Tür oder das Tor (10,7-10), den Hirten (10,11-18) und die Schafe (10,26-30), die allesamt wichtige Begriffe in der *paroimia* darstellen [1391].

Ähnlich sieht John Quasten

10,7-10 und 10,11-18 als echte Reden Jesu. Jede dieser Auslegungen stellt eine andere Interpretation der *paroimia* dar. Es handelt sich jedoch nicht um strenge, methodische Auslegungen. Obwohl sie die *paroimia* erklären und an ihre Hauptelemente anknüpfen, bleiben sie nicht innerhalb der Grenzen der *paroimia*, sondern entwickeln ihre Themen unabhängig. Sie beleuchten die *paroimia* daher aus zwei unterschiedlichen Perspektiven [156].

Diese Sicht der Beziehung zwischen 10,1-5 und 10,7-18 (64)

wird von zahlreichen anderen Gelehrten geteilt. Daher wird in den meisten Diskussionen davon ausgegangen, dass die Verse 7-18 selektiv zur Auslegung der Verse 1-5 herangezogen werden können.

Der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Kapitel 9 erscheint als problematisch „wegen des abrupten Wechsels von Thema und Bildsprache zwischen diesen beiden Kapiteln“. Erst 10,21 greift das Thema der Heilung des Blinden auf. Julius Wellhausen<sup>40</sup> hatte daher eine Verbindung der beiden Kapitel grundsätzlich bestritten, Exegeten wie Hugo Odeberg „lassen das Kapitel 9 in ihren Analysen einfach aus“. Und Rudolf Bultmann räumt wieder um.

Die meisten Exegeten jedoch „finden sowohl erzählerische als auch thematische Verbindungen zwischen diesen beiden Kapiteln“ und sind einig im Blick auf „die Kontinuität von Schauplatz und Zielgruppe der Kapitel 9 und 10.“ C. H. Dodd<sup>41</sup> „sieht das

39 R. E. Brown, *The Gospel According to John*. 2 vols. The Anchor Bible, 29-29A. New York: Doubleday, 1966-70.

40 Julius Wellhausen, *Das Evangelium Johannis* (Berlin: Georg Reimer, 1908) 47.

41 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953, 358.

Thema des Gerichts in jedem der Kapitel“. Viele Exegeten sehen folgende Entsprechungen (65):

Der Hirte ist Jesus, die Schafe werden durch den Blindgeborenen veranschaulicht, der Jesu Stimme gehört hat und ihm gefolgt ist, und der Dieb, Räuber, Fremde von 10,1.5 ist eine kollektive Metapher für die Pharisäer und andere jüdische Führer, die in Kapitel 9 in Opposition zu Jesus und zu denen stehen, die an ihn glauben.

### 3.3 Zusammenfassung der wissenschaftlichen Ergebnisse

Zum Kontext und zur Gattung der *paroimia* fassen Sie zusammen:

1. Fast alle Auslegungen legen 10,7-18 selektiv aus. Nur wenige identifizieren Jesus in der *paroimia* mit der Tür, wobei dann „der Hirte ein kollektives Bild für die Jünger ist, die durch Jesus den Stall betreten“. Für die anderen ist Jesus der Hirte.
2. Die meisten Exegeten (66) sehen die *paroimia* als eine Parabel, was aber „ihre Ergebnisse größtenteils nicht wesentlich beeinflusst“.
3. Die Mehrheit der Gelehrten versucht, „die vier hauptsächlichen Elemente der Passage zu identifizieren“. Die größte Uneinigkeit besteht in der Frage „ob der Tür und/oder dem Torhüter eine Bedeutung zugewiesen werden soll oder nicht“, deren Bedeutungen wiederum nicht voneinander unabhängig sind und auch von der „Bedeutung des Schafstalls“ abhängen.
4. Alle sind sich einig darüber, „dass der implizite Autor auf Informationen und Kenntnisse über Ereignisse, Konzepte und Literatur außerhalb des Evangeliums selbst zurückgreift und diese vermutlich bei seinen Zuhörern voraussetzt“.

Zu den „Lektüren und Bedeutungen von Johannes 10,1-5“ unterscheiden Sie „drei Denkströmungen“. Der vorherrschende Trend sieht „den Gegensatz zwischen dem Hirten und dem Dieb in der *paroimia* ... als Parallele zu dem zwischen Jesus und den Pharisäern in Kapitel 9, der den Gegensatz in der gesamten Evangelien-erzählung widerspiegelt“. In diesem Zusammenhang muss (67)

der Schafstall als Ort, wo der Hirte, der Dieb und die Schafe auftreten, mit dem Tempel, der jüdischen Gemeinde oder der jüdischen Theokratie identifiziert werden.

Auf diese Weise wird die *paroimia* „im Kontext der Beziehungen und der Abfolge der Ereignisse, aus denen sich die historische Erzählung des Evangeliums zusammensetzt“, gesehen.

Eine zweite Tendenz besteht darin, die *paroimia* ekklesiologisch zu interpretieren, d. h. im Rahmen der Struktur und der Anliegen der ekklesiologischen Erzählung.

Diese beiden Trends kann man durchaus miteinander verbinden. Der Exeget (68) E. C. Hoskyns<sup>42</sup> etwa „erweitert den Horizont der *paroimia* nicht nur auf die ursprüngliche johanneische Gemeinschaft, sondern auf die christliche Erfahrung im Laufe der Jahrhunderte“.

Eine dritte Art der Auslegung – eine anders geartete ekklesiologische – skizziert James Martin:

Er schlägt vor, die Passage im Kontext der Situation des Judentums und des Christentums in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. zu lesen. In dieser Zeit habe der Verlust des Judentums als Nation die Rabbiner in Jamnia dazu veranlasst, die Gemeinschaft nach einem starren Schema neu zu definieren, d. h. als eine geschlossene Gemeinschaft. Im Gegensatz dazu fungierte Jesus als eine offene Tür, um die herum eine Gemeinschaft entstand, die sowohl für Juden als auch für Heiden offen war [172-73].

Mit Ton Veerkamp teilt Martin den Blick auf die Situation nach der Zerstörung des Tempels. Eine anti-jüdische Tönung hat allerdings Martins Charakterisierung des rabbinischen Judentums als „einer geschlossenen Gemeinschaft“. Veerkamp hat mehr Verständnis für die Haltung der Rabbinen, die den Zaun um die Tora für unabdingbar halten, um in der Trennung von den Völkern die jüdische Identität auch unter der Herrschaft der römischen Weltordnung zu bewahren. Ob die johanneische Gemeinde demgegenüber Jesus als eine „sowohl für Juden als auch für Heiden“ offene Tür verkündete, ist fraglich; dem Evangelium selbst ist eher das Programm der Sammlung ganz Israels einschließlich Samaria und den Juden der Zerstreuung mit einzelnen Gottesfürchtigen aus den Reihen der *gojim*, der Völker, zu entnehmen.

### 3.4 Hinführung zu einer kosmologischen Auslegung von 10:1-5

Aus Ihrer Analyse der exegetischen Entwürfe ziehen Sie den Schluss (68), dass die Reaktion eines implizierten Lesers auf den Text nicht „durch seine Parallelen zu den historischen und ekklesiologischen Erzählungen des Evangeliums“ erschöpft ist.

Das hat ganz allgemein mit dem Zweck des Evangeliums zu tun. In Ihren Augen will es ja „die Leser dazu bringen, die kosmologische Erzählung, die den Ort und den Kontext der johanneischen Soteriologie und Christologie bildet, in der Erzählung und durch sie zu sehen“. Daher wollen Sie in „die kosmologische Erzählung als Bezugsrahmen“ (69) auch „schräge Metaphern, mit denen der johanneische Jesus seine Reden pfeffert“, einbauen.

Im Besonderen haben die meisten Auslegungen „das vierte Hauptelement der *paroimia*, nämlich den Schafstall, nicht ausreichend beachtet“. Diejenigen, die die historische Erzählung betonen, sehen den Schafstall „entweder als Tempel, jüdische

---

42 E. C. Hoskyns and F. N. Davey, *The Fourth Gospel* (London: Faber and Faber, 1947), 368.

Gemeinde oder jüdische Theokratie“. Innerhalb der gemeindebezogenen Auslegung fehlt eine solche Identifikation des Schafstalls. Aber auch im Blick auf die historische Auslegung fragen Sie sich: „In welchem Sinne kann man sagen, dass die Pharisäer heimlich eingedrungen sind?“

Hier würde Ton Veerkamp Ihnen entgegen: Sie beachten zu wenig, dass Johannes sehr unterschiedliche Gruppierungen von Juden oder Judäern im Blick hat – mit Dieben und Räubern meint er nicht die Pharisäer, sondern die Zeloten (wie auch Simonis andeutet).

Zudem gehen Sie ganz selbstverständlich davon aus, dass das Wort *aulē* „Schafstall“ bedeutet, was aber einer innerbiblischen Untersuchung nicht standhält (siehe Abschnitt 4.1.2). Der Hof oder Vorhof des Tempels ist gemeint, und das müsste bei jedem Interpretationsversuch berücksichtigt werden.

Weiterhin stellen Sie die Frage:

Werden die Leser dazu gebracht, Jesu gottgegebene Aufgabe darin zu sehen, in die jüdische Gemeinschaft einzutreten und die Jünger aus ihr herauszuführen? Es stimmt zwar, dass die Nachfolge Jesu nach 9,22 den Ausschluss aus der Synagoge zur Folge hatte, aber andere Stellen wie 11,1-44 machen deutlich, dass dies nicht für alle der Fall war, denn Maria und Martha, öffentliche Anhänger Jesu, werden von vielen Juden in ihrer Trauer um Lazarus getröstet. Noch wichtiger ist, dass diese eingeschränkte Definition der Mission Jesu nicht mit anderen expliziteren Aussagen über die Mission Jesu übereinstimmt, die, wie wir gesehen haben, im Allgemeinen mit den universellen Begriffen der kosmologischen Erzählung beschrieben wird und nicht im engeren Sinne mit der Herausführung der Anhänger aus dem Judentum, dem Tempel oder anderen verwandten Einrichtungen.

Diese Frage muss mit Ja und mit Nein beantwortet werden.

Nein: Johannes ging es nicht darum, seine Schüler aus der jüdischen Gemeinschaft herauszuführen, sondern gerade im Gegenteil, das gesamte Israel unter dem Messias im Namen des Gottes Israels zusammenzuführen. Das erklärt die Leichtigkeit, mit der Jesus und seine Jünger die jüdischen Feste feiern und in der sich auch Anhänger Jesu, wie Martha und Maria, in der jüdischen Gemeinschaft bewegen.

Ja: Da das rabbinische Judentum diejenigen, die Jesus als Messias verkündeten, im Laufe der Zeit (aus verständlichen Gründen) nicht in seinen Reihen duldeten, führt der johanneische Jesus seinerseits diejenigen, die ihm vertrauten, aus dem heidnisch gewordenen Tempel heraus und in das Heiligtum des Leibes der messianischen Gemeinschaft, des neuen Israels, das auf der Grundlage seines Aufstiegs zum VATER entsteht. So antwortet er auf die Vertreibung dieser Gemeinschaft aus der Synagoge, die nach der Zerstörung des Tempels an ihre Stelle trat, indem er seine Jünger aus dieser Synagoge herausführt, ja *herauswirft*.

Die entscheidende Frage wird daher sein, ob eine solche Sicht tatsächlich eine unzulässige Verengung der ursprünglichen Zielrichtung des Johannesevangeliums darstellt, oder ob Ihre kosmologische Erzählung der Seelenerrettung eine unzulässige Generalisierung, Spiritualisierung und Verjenseitigung einer ursprünglich jüdischen, politischen und diesseitigen Erzählung von Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden bedeutet.

Bezeichnend ist, dass Ihnen zur Stützung Ihrer kosmologischen Sicht die Auslegungen „durch Fischer und Odeberg, und in geringerem Ausmaß durch Bultmann“, die das Johannesevangelium in die Nähe der Gnosis rücken, am sympathischsten erscheinen, da sie (70) „dem Schafstall einen Ehrenplatz“ einräumen und das Bild der Tür ernst nehmen. Allerdings gefällt Ihnen nicht, dass sie „ihren erzählerischen Zusammenhang“, auf den in 10,6 hingewiesen wird, zu wenig beachten:

In diesem Fall drängt sich der Verdacht auf, dass die von Odeberg, Fischer und Bultmann vorgeschlagenen Lektüren eher von ihren allgemeinen Theorien über gnostische Einflüsse auf das vierte Evangelium herrühren als von spezifischen Hinweisen in der Erzählung selbst.

Sie wollen nun den Hinweis in 10,6 „auf sowohl die Gattung als auch den Kontext von 10,1-5“ berücksichtigen, der

die meisten Gelehrten dazu veranlasst hat, die historische und/oder ekklesiologische Erzählung als Bezugsrahmen oder Interpretationsschlüssel zu verwenden. Doch sind es diese beiden Erwägungen selbst, die nicht so sehr die Richtigkeit einer solchen Auslegung in Frage stellen, sondern vielmehr ihre Angemessenheit. Die historische und ekklesiologische Interpretation der *paroimia* ergibt zwar einen Sinn für bestimmte Aspekte des Textes, aber beide erzählen nicht die ganze oder endgültige Geschichte. Vielmehr können und müssen Johannes 10,1-5 sowie seine historischen und ekklesiologischen Auslegungen wie die übrige Erzählung des Evangeliums in den Kontext der kosmologischen Erzählung eingeordnet werden. Dieser Aufgabe wollen wir uns nun zuwenden.

#### **4 Johannes 10,1-5 und die kosmologische Erzählung**

Zur Frage (71) der Gattung von 10,1-5 wiederholen Sie:

Handelt es sich bei dem Text um eine Allegorie, so ist es die Aufgabe des Auslegers, eine Entsprechung zwischen allen Elementen des Textes einerseits und einer narrativen oder theologischen Struktur außerhalb des Textes – oder sogar außerhalb des Evangeliums – andererseits zu finden. Handelt es sich bei dem Text um eine Parabel, muss der Ausleger beurteilen, welche Elemente zum Sinn des Textes beitragen und welche eher nebensächlich oder ausschmückend sind. Erstere werden dann im Kontext einer Struktur außerhalb des Textes selbst interpretiert.

Demgegenüber gehen Sie davon aus,

dass der implizite Leser möglicherweise im Evangelium selbst nach Hinweisen gesucht hat, wie eine *paroimia* zu verstehen ist.

Außer Acht lassen Sie wieder die Verhältnisse zur Zeit der Abfassung des Evangeliums. Wenn der reale Autor des Johannesevangeliums ein Kenner der jüdischen Schriften war und eine solche Kenntnis auch bei der Mehrheit der von ihm implizierten ersten Leser oder Hörer seiner Schrift voraussetzte, könnten sie solche Schlüssel zum Verständnis auch im TeNaK gesucht und gefunden haben.

Zu Recht weisen Sie darauf hin (72), dass, obwohl

der Begriff *paroimia* nur in 10,1-5 ausdrücklich verwendet wird, das Evangelium voll von bildhaften Reden, Symbolen und Metaphern ist. Der dankbare Kommentar der Jünger in 16,29: „Ja, jetzt sprichst du klar und nicht mehr in einer bildlichen Sprache!“ deutet darauf hin, dass sie – und mit ihnen die angedeuteten Leserinnen und Leser – in viele Anstrengungen verwickelt waren, um die klare Bedeutung der Worte Jesu zu entschlüsseln.

Nun wollen Sie sowohl das Thema der Wiedergeburt aus „Jesu Diskussion mit Nikodemus“ als auch das „lebendige Wasser“ aus „seiner Begegnung mit der Samariterin“, sowohl das Brot vom Himmel „von der Speisung der 5000“ als auch „das Bild des Weinstocks und des Weingärtners“ im Rahmen „der kosmologischen Erzählung ... als Schlüssel zum Verständnis der wahren Bedeutung – oder dem einfachen Sinn – einer bestimmten bildlichen Entsprechung“ interpretieren. Vom Weinstock ist im Zusammenhang mit dem Fürsten dieser Welt die Rede (14,30-31), von der Wiedergeburt im Zusammenhang mit dem Ab- und Aufstieg des Menschensohns vom und zum Himmel, in Samaria geht es um Jesus als den Retter der Welt. Das lässt die Vermutung zu,

dass die implizierten Leser dazu veranlasst worden sind, andere Beispiele für bildliche Darstellungen (wie auch für Erzählungen) nicht nur in den Kontext der historischen Erzählung, sondern auch in den der kosmologischen Erzählung einzuordnen.

Recht haben Sie damit allerdings nur für implizierte Leser eines implizierten Autors, der tatsächlich auf diese Weise unjüdisch, spiritualisiert und verjenseitigt eine gnostisierende Kosmologie hätte entwerfen wollen. Und für reale Leser, die den Hintergrund der jüdischen Schriften für all diese bildhaften Ausführungen des Johannes entweder nicht kennen oder bewusst ignorieren. Alle von Ihnen genannten Beispiele ergeben einen völlig anderen Sinn, wenn sie im Zusammenhang der Schriften gelesen werden. Im Gespräch mit Nikodemus geht es um die Ablösung bestialischer Herrschaft durch die Gestalt, die als Verkörperung Israels „wie ein Mensch“ herrschen wird. Die Samaritaner rufen Jesus als Befreier der Welt von ihrer ungerechten Weltordnung aus. Beim Brot vom Himmel steht die Frage im Hintergrund, auf wel-

che Weise der Hunger eines ausgebeuteten und verelendeten Volkes nach den Vorgaben der Tora nachhaltig gestillt werden kann. Und beim Weinstock ist das jesajatische Weinberggleichnis als Hilfe zur Auslegung heranzuziehen, um zu verstehen, dass es hier um die Frage geht, wie durch das Vertrauen auf den Messias der unfruchtbare Weinberg Israel endlich Frucht bringen kann.

In 10,7-18 finden Sie ebenfalls „Anspielungen auf die kosmologische Erzählung“.

Diese Verse sprechen ausdrücklich vom erfüllten, ewigen Leben, das der Hirte seinen Schafen schenkt (10,10), von der gegenseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn (10,15), von der Macht des Sohnes, sein Leben hinzugeben und es wieder aufzunehmen (10,17).

Wieder stellen Sie diese drei Gesichtspunkte aber nicht in den Kontext der Schriften, in denen

1. nicht von einem jenseitigen ewigen Leben, sondern vom Leben der kommenden Weltzeit auf dieser Erde die Rede ist, vor deren Hintergrund
2. der Vater Jesu als der befreiende NAME des Volkes Israel vorauszusetzen ist und auf Grund derer
3. Jesus nicht einfach sein Leben weggibt und wieder aufnimmt, als sei seine Auferstehung eine simple Rückgängigmachung seines Todes, vielmehr ist das „Nehmen des Lebens“, *lambanein autēn*, als Verstärkung des Einsatzes seiner Seele, *tithēmi tēn psychēn*, zu begreifen.

Denselben Einwand bezüglich der Bedeutung von *zōēn aiōnion* mache ich geltend gegenüber Ihrer Deutung von „10,22-30, wo Jesus die Juden anklagt, nicht zu seinen Schafen zu gehören“. Ja, das ist eine harte, vielleicht ungerechte Anklage. Aber sie ist nicht unbedingt im Rahmen einer spiritualisierten Kosmologie zu verstehen, sondern macht Sinn im Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen rabbinischen und messianisch-johanneischen Juden, und zwar darüber, was nach dem Jahr 70 noch von einem Messias zu erwarten ist, der ebenso gekreuzigt wurde wie so viele Juden im Laufe des Jüdischen Krieges. Ich erlaube mir hier einmal ein sehr ausführliches Zitat aus Ton Veerkamps<sup>43</sup> Auslegung, um die Alternative deutlich zu machen, die eine befreiungspolitische Lektüre des Johannesevangeliums bietet:

Jesus bzw. die messianische Gemeinde haben immer behauptet, Jesus sei der Messias, aber die Judäer vertrauen ihm nicht. Sie vermögen nicht einzusehen, dass das Vertrauen in diesen Messias etwas an der trostlosen Lage ändert. „Die Werke, die ich tue im Namen meines VATERS, die geben Zeugnis für mich“, erwidert Jesus. Auf der Ebene der Erzählung wirkt die Verweigerung, Jesus zu vertrauen, unredlich. Aber ist auf der Ebene des Erzählers ein Hinweis

43 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 248; 2007, 6).

auf Werke, die vor langer Zeit verrichtet wurden, die niemand nachprüfen kann und die nachweislich nichts an der Lage des Volkes geändert haben, vertrauenswürdig? Wir wollen unsere Rolle eines unparteiischen Auslegers nicht aufgeben. Man kann die Skepsis der jüdischen Gegner des Johannes verstehen. So realistisch ist Johannes schon: Wer nicht dazu gehört, kann weder verstehen noch glauben, und erst recht nicht vertrauen.

Die Argumente sind nicht neu, wir kennen sie aus den großen Reden und Gesprächen der vorigen Kapitel. Sie werden jetzt in Zusammenhang des Gleichnisses über die Schafherde gebracht. „Leben der kommenden Weltzeit“ heißt in diesem Zusammenhang: „Niemand wird sie aus der Hand meines VATERS rauben.“ Sie sind in der messianischen Gemeinde sicher vor der Raubsucht Roms. Sie sind sicher „in der Hand des VATERS“.

Begründung: „ICH und mein VATER, EINS sind wir“, 10,30. *Sein* ist hier ein semitisches *Sein*, ein Geschehen, nicht eine Identitätsaussage. Der Satz bedeutet: Das Handeln des Schöpfers von Himmel und Erde, des Befreiers und des Bundesgenossen Israels, und das Handeln des Messias haben *eine* Richtung, *ein* Ziel: die *Einheit* Israels. Die Einheit von Herde und Hirten leitet sich nur aus diesem *einheitlichen* Handeln Gottes und seines Messias her. Von der Schrift her kann Johannes nicht anders ausgelegt werden.

Auf den Kontext (73) des vorangegangenen Kapitels 9 gehen Sie nur kurz ein, indem Sie bemerken, dass

es die Heilung des Blinden, ein „historisches“ Ereignis, in den Kontext der kosmologischen Erzählung stellt, indem sie es als Manifestation des Wirkens Jesu als „Licht der Welt“ (9,5) betrachtet, der zum Gericht in diese Welt gekommen ist (9,39).

Dadurch sollen „die implizierten Leser“ ermutigt worden sein,

über die Parallelen zwischen der *paroimia* und der historischen Erzählung hinaus auf die Parallelen zwischen 10,1-5 und der kosmologischen Erzählung zu schauen.

Eine Strategie zur Suche nach solchen Parallelen

wird in 10,7.9 und 11 angedeutet, wo der johanneische Jesus erklärt: „Ich bin das Tor“ (10,7.9) und „Ich bin der gute Hirte“ (10,11). ... diese doppelte Identifizierung ... veranlasst den Leser, zumindest eines der zentralen Elemente der *paroimia* – den Hirten – einer Figur außerhalb der *paroimia* zuzuordnen, nämlich Jesus. Das legt nahe, dass wir uns bemühen sollten, auch die anderen Elemente mit Figuren außerhalb der *paroimia*, aber innerhalb des Evangeliums zu identifizieren. ... Unsere Untersuchung wird daher damit beginnen, jedes der Elemente und die Struktur der Beziehungen zwischen ihnen im Kontext

der kosmologischen Erzählung zu betrachten. ... Dann werden wir die kosmologische Interpretation der *paroimia* als Ganzes betrachten und ihren Platz in ihrem unmittelbaren Kontext zwischen den Kapiteln 9 und 11 sowie im Kontext des Evangeliums als Ganzes untersuchen.

#### 4.1 Die Elemente der *paroimia*

Zum Beginn der Beschäftigung mit den einzelnen Elementen der *paroimia* stellen Sie fest, dass es der Hirte ist, der all diese Elemente miteinander verbindet. Und (74) Sie verweisen erstaunt auf „eine Einmütigkeit“ in den Urteilen der Gelehrten, die „bei johanneischen Studien ziemlich selten“ vorkommt, „dass es Jesus ist, auf den die Figur des Hirten hinweist.“

Auch Sie denken, „dass alle Einzelheiten der Darstellung des Hirten in Kapitel 10 mit der Charakterisierung Jesu im gesamten Evangelium, insbesondere in der kosmologischen Erzählung, im Einklang stehen“. Dazu passt, dass Jesus den Seinen ewiges Leben schenkt und zu diesem Zweck sein eigenes Leben einsetzt, dass der Hirte seine Schafe kennt, so wie der Vater und Jesus einander kennen.

Wie wir später sehen werden, bleibt es allerdings nicht bei einer ganz so unproblematischen Einschätzung des Hirtenamtes Jesu. Doch zuvor betrachten Sie eingehend andere Elemente der *paroimia*.

##### 4.1.1 Sind die Schafe die Juden oder die Menschheit?

Es wundert mich allerdings, dass Sie die Identifikation der Schafe für genau so klar halten, nur weil der Hirte sie aus „dem Stall“ heraussuft und „die Seinen (*ta idia*) folgen ihm aus dem Stall (10,3.4), aber sie hören nicht auf den Dieb, erkennen ihn nicht und folgen ihm nicht (10,5.8)“:

Die Schafe symbolisieren also die Menschheit, die in diesem Evangelium oft metaphorisch als die „Welt“ bezeichnet wird.

Der Abschnitt über „Die Welt“ (38-41), auf den Sie in diesem Zusammenhang in einer Anmerkung verweisen, enthält zwar eine allgemeine Beschreibung der Welt als Ort der Sünde und Finsternis, allerdings begründen Sie dort (39) gerade mit dem auch in 1,11 verwendeten Ausdruck „*eis ta idia*“, dass „der Bezugspunkt für ‚Welt‘ hier als die Juden identifiziert werden“ kann. Zumindest müssten Sie begründen, warum *ta idia* dort für die Juden stehen und identisch mit der Welt sein sollen und hier (75) *ta idia* auf Jesus vertrauende Menschen sein sollen, die aus der Welt im allgemeinen herausgerufen werden.

Ihrer Identifikation der Schafe mit der Menschheit widerspricht eindeutig auch Ihre Annahme, dass die anderen Schafe, die „nicht aus diesem Stall“ sind (10,16) und später die Herde des Hirten vervollständigen sollen, „gewöhnlich als heidnische Christusgläubige identifiziert“ werden. Das würde doch voraussetzen, dass es sich bei den Schafen der ersten Herde ausschließlich um Juden handeln würde.

#### 4.1.2 Bedeutet *aulē*, verstanden als „Schafstall“, die böse Welt?

Weiterhin identifizieren Sie auf Grund Ihrer Konstruktion der kosmologischen Erzählung den Schafstall mit der Welt, denn:

Wenn die „Schafe“ dem metaphorischen Gebrauch von *kosmos* als Menschheit im vierten Evangelium entsprechen, so entspricht der Stall der räumlichen Dimension dieses Begriffs.

Dem stehen allerdings dieselben eben formulierten Einwände entgegen, vor allem dass in 10,16 von mindestens einem weiteren Schafstall die Rede wäre. Gibt es in Ihrer Kosmologie also mehrere Welten, eine Welt der Juden, eine Welt der Heiden?

Grundsätzlich kommt natürlich der Einwand hinzu, ob es überhaupt korrekt ist, *aulē* mit „Schafstall“ zu übersetzen. Das ist, wenn man den Hintergrund der Schriften berücksichtigt, sicher nicht der Fall. 125mal bezieht sich *aulē* auf die Vorhöfe des Tempels, über 30mal ist ein Wachthof oder der Hof eines Palastes gemeint, einige Male ein Gehöft oder eine Wohnung, aber niemals ein Schafstall.

Für Sie (76) steht die Beziehung des Hirten zum Schafstall in einer sehr einfachen Parallele zur Beziehung Jesu zur Welt. Erstere beschreiben Sie als eine dreistufige Bewegung:

Wenn wir die Beziehung zwischen dem Hirten und dem Schafstall betrachten, können wir daher ein dreistufiges Bewegungsmuster erkennen: Der Hirte beginnt außerhalb des Schafstalls, tritt in den Schafstall ein und übt eine Tätigkeit aus, die mit den Schafen zu tun hat, und verlässt den Schafstall, indem er zu seiner Ausgangsposition außerhalb des Schafstalls zurückkehrt.

Schon in dieser Skizze berücksichtigen Sie aber nicht, dass das Bild in 10,9 insofern erweitert wird, als von einem Hineingehen, Hinausgehen und Weide Finden der Schafe die Rede ist, das mit Ihrer Jenseitskosmologie kaum in Übereinstimmung zu bringen ist. Von den Schriften her lässt es sich dagegen gut erklären, nämlich unter Bezug auf das befreiende Handeln des ersten *Jesus* = Josua in 4. Mose 27,17.

Insofern ist Ihre Übertragung der Hirten-Schafstall-Beziehung auf die Jesus-Kosmos-Beziehung alles andere als überzeugend:

Das dreistufige Bewegungsmuster des Hirten erinnert an die allgemeine Struktur der kosmologischen Erzählung. In dieser Erzählung wird Jesus so dargestellt, dass er vom Vater ausgeht – zeitlich und räumlich außerhalb der geschaffenen Welt –, dass er Fleisch wird und in der Welt „wohnt“ (vgl. 1,14: *eskēnōsen*), und dass er dann, nachdem er seine Mission erfüllt hat, wieder aus der Welt hinausgeht. Diese Parallele deutet darauf hin, dass der Schafstall die Welt als räumliches Gebilde oder Einfriedung darstellt, in dem sich die Menschen (Schafe) befinden.

Sie setzen ja voraus, dass unvoreingenommene Leser diese Parallele rein intuitiv aus dem Gesamtzusammenhang des Johannesevangeliums erschließen können müssten. Mir wäre ein solcher Zusammenhang nicht im Traum eingefallen. Er erscheint

mir arg konstruiert. Der Bereich außerhalb des Schafstalls, woher der Hirte kommt und wohin die Schafe geführt werden, ist doch zunächst einmal einfach ein innerweltlicher Ort. Und in der Regel ruft der Hirte die Schafe aus dem Schafstall, um sie auf die Weide zu führen, wie das ja dann auch in 10,9 beschrieben wird. Von mir aus würde ich nie auf die Idee kommen, dass Johannes von seinen implizierten Lesern erwarten könnte, den Bereich außerhalb des Schafstalls als jenseitige Welt zu betrachten. Und zwar schon deswegen nicht, weil ja, wenn Ihre kosmologische Erzählung zutrifft, die Schafe erst nach ihrem irdischen Tod bzw. bei der Wiederkunft des Messias in die jenseitige Welt Gottes hinausgehen dürften.

Sicher mag man das „Rufen seiner eigenen Schafe beim Namen und ihre Herausführung aus dem Schafstall (10,3)“ parallel (77) zu Jesu „Sammlung der Seinen“ sehen, indem er seine Schüler beim Namen ruft. Aber ebenso sicher geht es hier nicht um eine Herausführung aus dieser Welt, zumal, wie gesagt, hier grundlegend an den Gott Israels zu denken ist, der nach Jesaja 43,1 die Seinen mit Namen ruft.

Was Sie übrigens (77, Anm. 7) umgekehrt über das Kennen von Jesu Namen durch seine Schüler bemerken, entspricht einem mir aus meiner Jugend vertrauten „Werkgerechtigkeitsglauben“ – also dem Wahn, Gott läge etwas daran, dass man auf eine ganz bestimmte Weise an ihn glaubt, ihn mit einem bestimmten Titel anredet und bestimmte Riten verwendet, um ihm zu gefallen:

Wichtig ist auch, dass die Gläubigen den Namen Jesu kennen, was durch den angemessenen Gebrauch von christologischen Titeln zum Ausdruck kommt (vgl. 11,27; 20,28).

Ein solcher Glaube beruht aber auf einem grandiosen Missverständnis. In Wirklichkeit ist die Erkenntnis des Namens Jesu deswegen so entscheidend und Freude erweckend, weil Jesus als der Messias des Gottes Israels den befreienden NAMEN dieses Gottes voll und ganz verkörpert und weil diejenigen, die auf ihn vertrauen, diese Befreiung in durchaus verschiedenen Facetten begreifen:

- Nikodemus hat Schwierigkeiten mit ihm als Menschensohn, würdigt ihn aber immerhin als von Gott gekommenen Lehrer,
- die Samaritaner erkennen ihn als den Befreier der Welt,
- der ehemals Blinde sieht in ihm den Menschensohn, der Gericht hält über die finsternen Mächte der Weltordnung,
- Martha erkennt ihn als den zu neuem Leben erweckenden Sohn Gottes,
- Thomas benennt ihn mit dem Titel, den sich die Kaiser Roms anmaßen, „Herr und Gott“, als ihm klar wird, dass der von Rom geschundene und gekreuzigte Jesus eben diese Weltordnung überwunden hat.

Zurück zu Johannes 10. Ihnen ist bewusst, dass der Schafstall „nicht ausdrücklich in negativer Weise beschrieben wird“, doch

das Herausführen der Schafe durch den Hirten impliziert, dass das Verlassen des Schafstalls ein positiver Akt ist, der zum Unterhalt der Schafe führt, so wie

das Verlassen der Welt für das Heil und das ewige Leben der Gläubigen unerlässlich ist.

Das wird allerdings nur dann impliziert, wenn man bereits eine derart spiritualisierte und verjenseitigte Vorstellung der Befreiung aus einer durch und durch bösen Welt im Johannesevangelium voraussetzt. Wenn man die „Befreiung“ in 10,9 (*sōthēsetai*) nicht von 4. Mose 27,17 her versteht, sondern als Seelenerrettung missversteht, und das Leben der kommenden Weltzeit verjenseitigt, bestätigt man sich das zuvor gewonnene Vorurteil.

Besondere Schwierigkeiten macht es in meinen Augen, „den Weggang des Hirten aus dem Stall“ (78) „innerhalb der kosmologischen Erzählung mit dem Weggang Jesu aus der Welt“ zu parallelisieren. Denn in der *paroimia* verlässt er ja den Schafstall nicht allein, sondern gemeinsam mit den Schafen, was auch Ihnen ja bewusst ist:

In der *paroimia* wie auch in der kosmologischen Erzählung ist der Weggang des Hirten aus dem Stall ein Vorspiel für den Weggang seiner Schafe. Wie wir gesehen haben, verlässt der Hirte den Stall an der Spitze seiner Herde, die ihm nach draußen folgt (10,4). In ähnlicher Weise folgt auf den Weggang Jesu aus der Welt, der auch seine Rückkehr zum Vater markiert, der Weggang derer, die an ihn glauben, oder wird es vielleicht tun.

Natürlich haben Sie Recht mit Ihrem Hinweis, dass die „Handlung des Folgens“ nicht unbedingt wörtlich verstanden werden muss, denn sie „hat sowohl räumliche als auch zeitliche Dimensionen und kann sowohl in einem wörtlichen als auch in einem bildlichen Sinn verstanden werden“. Aber dass ausgerechnet im Rahmen der kosmologischen Erzählung die Nachfolge an dieser wichtigen Stelle nicht sofort räumlich-zeitlich erfolgt, stellt Ihre Interpretation sehr in Frage.

Aus den beiden Stellen 12,26-28 und 8,12 schließen Sie zwar mit Recht (78f.): „Deshalb führt die Nachfolge Jesu ebenso wie der Glaube an ihn zum ewigen Leben.“ Aber insofern *pisteuein* und *zōē aiōnios* von den Schriften her als ein Vertrauen auf das Leben in der kommenden Weltzeit auf dieser Erde zu verstehen ist, ist diesem Zusammenhang nicht zwangsläufig eine Bestätigung Ihrer kosmologischen Erzählung zu entnehmen. Und selbst wenn man vom jenseitigen ewigen Leben ausgeht, stimmt zwar der Satz (79):

In den beiden letztgenannten Verweisen weicht der räumliche Aspekt des Folgens dem zeitlichen Aspekt: Per Definition erreichen die Nachfolger ihr Ziel einige Zeit nach ihrem Anführer.

Aber mit dem Bild des Hirten, der gemeinsam mit seinen Schafen den Schafstall verlässt, stimmt dieser Ablauf eben nicht überein:

In 10,4 liegt die Betonung nicht auf der Zeitspanne zwischen der Rückkehr Jesu und dem Weggang der „Schafe“ aus dem Stall, sondern auf Jesu Führung – er bahnt sozusagen den Weg; wohin er geht, werden seine Schafe folgen.

Hinzu kommt, dass Ihre Hinweise auf weitere Stellen im Johannesevangelium, die Ihre Argumentation stützen sollen, nicht so eindeutig ausgelegt werden müssen, wie Sie es voraussetzen.

So muss 13,36 nicht das ewige Leben in einem jenseitigen Himmel meinen, sondern dass Petrus wie Jesus einen gewaltsamen Tod erleiden muss. Und beim Versuch, Ihre Deutung dieses Verses unter Rückgriff auf 14,2-3 zu untermauern, unterschlagen Sie, dass in Vers 14,23 die in Vers 2 erwähnten *monai pollai* näher dahingehend interpretiert werden, dass es nicht um das Hinübergehen zu Gott ins Jenseits gehen muss, sondern dass der Vater und Jesus gemeinsam sich in der messianischen Gemeinschaft „einen Ort von Dauer“ machen werden, etwa so, wie nach jüdischen Vorstellungen die Schechina Gottes in Israel wohnt.

Recht mag ich Ihnen insofern geben, als das Vertrauen auf Jesus eine Nachfolge Jesu „nicht nur buchstäblich, indem sie mit ihm oder hinter ihm gehen, oder bildlich, indem sie ihm gehorchen und seine Jünger sind, sondern auch, wenn man so sagen darf, soteriologisch“, bedeutet. Anders als Sie annehmen, muss jedoch der ursprüngliche Autor des Johannesevangeliums noch keine Soteriologie der *Seelenerrettung* in einen jenseitigen Himmel, „indem er von den Toten auferstanden und zum Vater aufgefahren ist“, im Sinn gehabt haben, sondern eher eine Soteriologie der *Befreiung* aus einer erdrückenden und menschenunwürdigen Weltordnung.

Am Ende dieses Abschnitts versuchen Sie nochmals zu begründen, warum

man den Schafstall nicht in erster Linie mit der jüdischen Theokratie identifizieren sollte, wie es im Rahmen der historischen Erzählung der Fall sein muss, sondern mit der „Welt“, wie sie im Rahmen der kosmologischen Erzählung verstanden wird. Obwohl, wie wir bereits festgestellt haben, das Wort *kosmos* sich manchmal allgemein auf die Menschheit oder speziell auf die Menschen beziehen kann, die das Wort ablehnen, d. h. die Juden (vgl. 1,10), scheint dies nicht die vorherrschende Bedeutung in der *paroimia* zu sein. Der Hauptgrund dafür ist, dass die Juden nicht mit der Herde gleichgesetzt werden, aus der die eigenen Schafe Jesu weggehen müssen, sondern mit den Schafen, die nicht zu den seinen gehören, denn in 10,26 schildert Jesus sie, weil sie nicht zu seinen Schafen gehören. Stattdessen ist der Schafstall in der *paroimia* mit dem *kosmos* als einer negativen räumlichen Einheit zu identifizieren, die mit Tod und Dunkelheit assoziiert wird und aus der die Schafe – die Menschen – weggehen müssen, um das Heil zu erlangen. Während ungläubige Juden diese negative räumliche Einheit bewohnen und sie nicht verlassen können, weil sie nicht glauben, wird der *kosmos* hier nicht mit dem Judentum, der jüdischen Theokratie oder bestimmten jüdischen Institutionen in Verbindung gebracht.

Ich zitiere so ausführlich, weil ich in dieser Argumentation nochmals viele Widersprüchlichkeiten entdeckte.

1. Wenn *aulē* hier tatsächlich den Kosmos meinen soll, welchen anderen Kosmos meint dann Vers 16?
2. Wenn in 1,10 Ihnen zufolge *kosmos* auf die Juden bezogen sein kann, warum dann nicht auch hier?
3. Wenn in 1,11 *ta idia* auf die Juden bezogen ist, warum sollen in 10,3-4 ausgerechnet die eigenen Schafe Jesu keine Juden sein – zumal Sie selbst annehmen, dass erst in 10,16 Heiden zur Herde Jesu hinzugerufen werden? 10,26 bedeutet doch eher, dass nicht alle Juden, die zu den *ta idia* von 1,11 bzw. 10,3-4 gehören, auf die Stimme ihres Hirten hören, aber dass mit der *aulē* zweifellos der Tempelvorhof der Juden gemeint ist.
4. Die Identifikation des Schafstalls mit einem Kosmos, der nichts als ein Ort des Todes und der Finsternis ist, widerspricht der Vorstellung von 10,9, wo Schafe den Schafstall verlassen, um Weide zu finden, aber auch wieder hineingehen.

Schließlich fügen Sie noch einen Satz hinzu, in dem Sie die Haltung des Johannes-evangeliums mit der Haltung des Paulus vergleichen (79f.):

Anders als in den Briefen des Paulus an die Römer und Galater werden im vierten Evangelium die jüdischen Institutionen und Praktiken nicht ausdrücklich als Hindernisse für den Glauben an Christus betrachtet.

In Anmerkung 11 fügen Sie hinzu:

Dies ist der Fall trotz der Thematik, dass Jesus die Institutionen des Judentums ersetzt, ein Thema, das oft erwähnt wurde, zum Beispiel in 2,1-11.13-22, in 4,21.23 und an anderen Stellen im Evangelium. Aber in diesen Passagen führt der johanneische Jesus seine Anhänger nicht von diesen Institutionen weg, sondern gibt vielmehr eine christologische Erklärung ab, dass der Zweck dieser Institutionen fortan in ihm erfüllt sein wird.

Abgesehen davon, dass Paulus jüdische Praxis nicht für Juden ablehnt, sondern als Zwangsaufgabe für *gojim*, Menschen aus den Völkern, die auf Jesus als den Messias vertrauen wollen, ist Ihre Beobachtung, dass der johanneische Jesus seine Nachfolger nicht von den jüdischen Institutionen wegführen will, tatsächlich richtig. Er will aus ihnen aber nicht, wie es später geschehen ist, Institutionen einer anderen, christlichen Religion machen, sondern es geht ihm um die messianische Erfüllung der jüdischen Tora und der jüdischen Feste. Nur durch das Vertrauen auf den von Rom gekreuzigten Messias und den durch ihn seinen Nachfolgern geschenkten Geist kann die Römische Weltordnung überwunden werden, nicht mehr durch ein Beharren auf der Tora-gemäßen Trennung von den Völkern, die vom rabbinischen Judentum vertreten wird.

Das heißt, wenn man etwa die Verwendung des Wortes *exballein* in 2,15, 9,34-35 und 10,4 ernstnimmt, dann entspräche das Herausführen bzw. -werfen der Schafe

aus der *aulē* zum einen dem Herauswerfen des geheilten Blinden aus der Synagoge, zum anderen dem gescheiterten Versuch Jesu, diejenigen aus dem Heiligtum Israels zu werfen, die aus ihm einen heidnischen Tempel und ein Kaufhaus machen. Aus einem solchen Tempel muss Jesus das auf ihn vertrauende Israel heraus- und in den Tempel seines Leibes, nämlich die messianische Gemeinde hineinführen. Dabei ist diese Gemeinschaft aber noch nicht als neue Religion zu verstehen, sondern als ein neues, wahres Israel.

#### 4.1.3 Ist Jesus das Tor zwischen der bösen Welt und dem Himmel?

Größere Anstrengungen unternehmen Sie (80), um das Tor des Schafstalls als „die Schwelle zwischen dem Schafstall und dem Bereich außerhalb des Stalles“ zu interpretieren. Dass es in 10,7.9 mit Jesus identifiziert wird, unterstreicht seine Bedeutung, stellt aber vor die Schwierigkeit, dass Jesus sich außerdem in 10,11.14 den guten Hirten nennt. Könnte allerdings nicht gerade das ein Hinweis darauf sein, dass es dem Autor nicht um eine lupenrein konsistent ausgefeilte *paroimia* ging, sondern um die Darstellung verschiedener Facetten des Messias Jesus? Immerhin steht auch Ihnen zufolge „das Bild von Jesus als dem Tor“

im Einklang mit anderen christologischen Formulierungen im Evangelium, die Jesus als den einzigen Zugang der Gläubigen zu Gott und damit zum Heil darstellen (vgl. 1,14-18). Das Bild erinnert an 14,6, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich“.

Dabei muss natürlich wieder beachtet werden, im Rahmen welches Settings Jesus die Rolle dieser *thyra* zugesprochen wird. Wird sie vor der Nase derer zugeschlagen, die nicht an Jesus als ihren persönlichen Heiland glauben? Oder soll sie nur dem Messias offenstehen, der anders als zeltische Ausplünderer des Volkes und Terroristen tatsächlich die Befreiung und Gerechtigkeit Israels im Sinn hat, um ein- und auszugehen und Weide zu finden?

Innerhalb der *paroimia* 10,1-5 selbst (81) ordnen Sie dem Tor zwei Funktionen zu:

Erstens ist es der Weg, durch den der rechtmäßige Hirte Zugang zum Schafstall und damit auch zu den Schafen erhält. Es ist auch das Mittel, durch das sowohl der Hirte als auch die Schafe den Schafstall verlassen. In der *paroimia* ist das Tor daher untrennbar mit dem Prozess der Erlösung verbunden: Diejenigen, die hineingehen, führen andere zur Erlösung, und die Schafe, die hinausgehen, werden gerettet werden.

Dass Exegeten hier einen Anklang an Psalm 118,19-20 sehen, erwähnen Sie nur knapp, ohne daraus inhaltliche Konsequenzen zu ziehen. Dort geht es jedenfalls um den Tempel JHWHs, nicht um das Verlassen der bösen Welt ins Jenseits.

Im folgenden Abschnitt fassen Sie noch einmal *in nuce* Ihre kosmologische Erzählung zusammen:

Wenn wir die *paroimia* als symbolischen Verweis auf die kosmologische Erzählung sehen, in der der Schafstall die Welt ist, dann scheint es die Inkarnation zu sein, durch die Jesus in die Welt eintritt, und es ist die Passion, einschließlich Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, durch die er sie verlässt. Diese Ereignisse sind also die Mittel, mit denen Jesus die Schwelle zwischen dieser Welt und dem Reich des Vaters überschreitet.

Bezeichnend ist, dass Sie hier mit christlich-dogmatischen Begriffen arbeiten, deren jüdisch-schriftgemäßen Hintergrund Sie außer Acht lassen. Hier inkarniert sich ja kein Gott im Allgemeinen, der nicht bereits zuvor eine Geschichte mit seinem Volk Israel gehabt hätte, sondern in Jesus nimmt der befreiende NAME das Fleisch, das besondere Lebensschicksal dieses besonderen Juden mit seiner einzigartigen Lebensaufgabe an, der zugleich ein zweiter Isaak ist, Repräsentat des erstgeborenen Sohnes Gottes Israel. Und die Auferweckung und das Aufsteigen zum Vater ist kein simples Hinüberwechseln in einen jenseitigen Himmel, den es als Aufenthaltsort für Menschen in den Schriften nirgends gibt, sondern es bezeichnet den Prozess der Übergabe der Inspiration der Treue an die messianische Gemeinde, die in ihrer Praxis der *agapē* die Überwindung der Weltordnung in Kraft setzen, die Jesus durch das Einsetzen, ja, bewusstes „Nehmen der Seele“ am Hinrichtungsinstrument des Römischen Weltreiches bereits ein für alle Mal überwunden hat.

Abseits einer so fundierten Auslegung legen Sie Jesu Rückkehr in den Himmel, von dem er gekommen war, als Ereignis aus, „das ein Vorbild für das ewige Leben der Gläubigen ist und sie darin bestärkt“:

Sie haben jetzt die Auferstehung und das ewige Leben erlebt und/oder werden es in Zukunft erleben, so wie Jesus es erlebt hat. In ähnlicher Weise betreten die Jünger Jesu den „Schafstall“ bei ihrer Geburt. Sie verlassen ihn im übertragenen oder geistigen Sinne, indem sie Jesus folgen oder an ihn glauben, mit dem Ergebnis, dass sie in der Welt, aber nicht von der Welt sind (15,19). Bei seiner Wiederkunft verlassen sie die Welt buchstäblich oder physisch.

In dieser Parallelisierung entdecke ich jedoch einen Denkfehler. Träfe sie zu, dann müssten mit ihrer Geburt alle Menschen aus dem Bereich Gottes gekommen sein, und das entspricht weder Ihrer kosmologischen Erzählung noch einer schriftbezogenen Auslegung des Johannesevangeliums. Im Rahmen der Letzteren ist mit dem Kommen Jesu vom Vater eine einmalige Beauftragung gemeint, durch die der Messias den NAMEN des Gottes Israels verkörpert und zugleich den erstgeborenen Sohn dieses Vaters, nämlich Israel. All das trifft auf keinen anderen Menschen zu. Geboren werden demzufolge alle Menschen, einschließlich sogar des Messias, denn er ist biologisch schlicht der Sohn des Joseph aus Nazareth, Galiläa, auf der Erde als ihrem Lebensraum und kommen nicht aus einem Ort, der von Christen Himmel genannt wird. Gemäß Psalm 115,16 ist der Himmel allein Gott vorbehalten, er bezeichnet seine Unverfügbarkeit.

Nun fällt Ihnen auch auf, was ich bereits gegen Ihre Identifikation der *aulē* mit der „bösen Welt“ eingewendet hatte, dass nämlich 10,9 damit nicht zusammenstimmt. Auf einmal „ist in 10,9 der Raum außerhalb des Stalls der Ort der Verdammung“. Eine derartige Umkehrung der Bedeutung des Bildes macht in meinen Augen überhaupt keinen Sinn. Es ist nicht einmal sinnvoll, die *thyra* als „die Schwelle“ zu betrachten, „die die Grenze zwischen Verdammung und Erlösung markiert“, da (82) die Schafe, die *sōteria*, „Errettung, Erlösung, Befreiung“, erfahren haben, daraufhin „eingehen und ausgehen und Weide finden“. Warum sollten sie, in Ihrem Bild gesprochen, zwischen dem Ort der Errettung und der Verdammung hin- und herpendeln? Dass es Ihnen nicht möglich ist, diese Stelle zu interpretieren, liegt an Ihrer Verweigerung einer schriftbezogenen Auslegung. Für implizierte jüdische Leser des Evangeliums, die die Tora-Stelle 4. Mose 27,17 im Kopf hatten, dürfte deutlich genug geworden sein, dass Jesus hier als der zweite Josua (beide heißen auf Griechisch *Iēsous*) die Befreiung Israels in Gang setzt, so dass Israel nicht mehr ist wie Schafe ohne Hirten.

Nun möchten Sie zwar die Warnung des Exegeten Schnackenburg [2.293] beachten, dass „wir das Bild nicht zu sehr strapazieren sollten ... Das Einzige, was zählt, ist das angestrebte Ziel: die Weide des Lebens zu erreichen“, aber gerade in dieser Formulierung bleibt zunächst wieder offen, wofür das Bild der „Weide des Lebens“ denn eigentlich steht. Und wie setzen Sie das Nicht-Strapazieren-des-Bildes um? Sie beharren darauf,

dass das Bewegungsmuster der geretteten Schafe in 10,9 dasselbe ist wie das des Hirten in 10,1-5: Sie gehen durch das Tor hinein und dann hinaus, um das Lebensnotwendige zu genießen, d. h. die Weide.

Heißt das nicht, dass es ziemlich beliebig ist, was die Bilder meinen? Einmal ist im Schafstall die böse Welt und draußen der gute Himmel, wobei die Schafe aber dem herausgehenden Hirten nicht sofort, sondern erst bei ihrem eigenen Tod oder sogar erst bei der Rückkehr des Hirten folgen werden. Dann wieder ist Jesus die Tür zum Himmel, in den sie eintreten, dann aber wieder herauskommen, um im Diesseits Weide zu finden, ihr Leben zu führen?

Während nach Schnackenburg [2.293] das Ein- und Ausgehen „einfach Bewegungsfreiheit implizieren mag“, wobei auch er den Bezug auf Numeri 27,17 zu ignorieren scheint, versuchen Sie dann aber doch das Bild erheblich zu pressen, um „dieses Bewegungsmuster gemäß der kosmologischen Erzählung zu verstehen“. Denn Sie machen Ihre bereits angedeuteten Gedanken zu 10,9 folgendermaßen weiter aus:

Der Eintritt der Schafe durch das Tor kann als ihre Geburt von oben verstanden werden (3,7). Diese geistliche Wiedergeburt markiert ihren Eintritt in das Reich Gottes, wie es in der Welt zum Ausdruck kommt, nämlich in die Gemeinde der Gläubigen [Anm. 16: oder, nach der ekklesiologischen Erzählung, in die johanneische Gemeinde]. Ihr Aufenthalt im Stall, der in 10,9 zwar nicht

erwähnt wird, aber als der Ort angedeutet wird, in den das Tor Eingang gewährt und aus dem die Schafe auf die Weide gehen, ist ihr irdisches Leben in dieser Gemeinde. Ihr Weggang zur Weide ist ihr physischer Tod und ihr Genuss des ewigen Lebens. Eine solche Interpretation ist zwar etwas spekulativ, wäre aber mit dem roten Faden der erfüllten Eschatologie, der sich durch die Erzählung des Evangeliums zieht, vereinbar.

Sie selbst nennen diese Gedanken spekulativ, und das sind sie besonders im Blick auf die Identifikation der Orte jenseits und diesseits der Tür, durch die die Schafe hinein- und herausgeführt werden. Verwirrend finde ich, dass der Ort jenseits der Tür, die Jesus darstellt, die irdische Gemeinde der an Jesus Glaubenden sein soll, und der Ort diesseits der Tür, in den sie von dort wieder herauskommen, die Weide des ewigen Lebens. Wo wäre in diesem Bild die böse Welt? Wäre sie auch hinter der Tür, wo die Gemeinde *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt lebt? Aber *aus* dieser Welt soll Jesus die Seinen doch *heraus*- und nicht in sie *hinein*führen?

Meine Irritation wächst, wenn ich in der anschließenden Anmerkung 17 lese, dass Sie durchaus die Schriftstelle 4. Mose 27,17 kennen, dazu aber lediglich bemerken, dass dort die Reihenfolge des Heraus- und Hineinführens vertauscht ist, was in Ihren Augen „die von uns vorgeschlagene kosmologische Interpretation unterstützen“ mag. Meinen Sie, dass – wenn überhaupt ein Bezug vorhanden ist – Johannes die Stelle kosmologisch uminterpretiert, also der Schrift entgegengesetzt? Auf welche Weise eine solche Entgegensetzung interpretiert werden müsste, scheinen Sie allerdings nicht für erläuterungsbedürftig zu halten. Die Frage, ob Johannes sich auf die Vollendung der Befreiung des Volkes durch einen zweiten *lēsous* beziehen könnte, bleibt völlig außer Betracht.

#### **4.1.4 Der Torwächter: Johannes der Täufer, Kaiphas? Spielt das eine Rolle?**

Ihre Identifikation des Torhüters (83) mit Johannes dem Täufer scheint auf den ersten Blick besser in den Zusammenhang Ihrer kosmologischen Erzählung zu passen als Ihre Versuche, den Schafstall korrekt in einen kosmologischen Zusammenhang der Bildwelt von Johannes 10 einzuordnen. Falls der Schafstall tatsächlich die Welt symbolisiert, kann Johannes der Täufer als derjenige gesehen werden, der (84)

von Gott gesandt wurde ... zu dem ausdrücklichen Zweck, das Licht, das in die Welt kommt, zu bezeugen oder zu bezeugen (1,7) und dadurch seine Gegenwart in Israel zu offenbaren. Johannes war also schon vor Jesus in der Welt anwesend, so wie der Torwächter im Stall oder am Eingang des Stalles anwesend ist, bevor der Hirte kommt.

Allerdings ist der Täufer natürlich (84f.)

nicht direkt für den Eintritt des Hirten in die Herde verantwortlich, d. h. für die Menschwerdung Jesu. Er dient jedoch sowohl dazu, dem Hirten „die Tür zu öffnen“, indem er seine Anwesenheit in der Welt bekannt macht, als auch

dazu, ihm die Sorge für die Schafe zu übertragen. Dies tut er, indem er die christologische Identität Jesu bezeugt und seine zentrale Rolle in der kosmologischen Erzählung bestätigt.

Indem Sie allerdings (84) weiterhin erwähnen, dass es gemäß 1,35-39 „der Täufer ist, der Jesus seine ersten beiden Schafe gibt“ und „die ‚Herde‘ des Täufers kleiner wird, während die von Jesus wächst“, worüber sich (3,29-30) der Täufer als der Freund des Bräutigams, der dessen Stimme hört, selber freut, fängt das Bild wieder an zu hinken, denn jetzt scheint der Täufer auf einmal ein konkurrierender Hirte zu sein und nicht mehr der Torhüter des Schafstalls.

Falls man ernstnimmt, dass das Wort *aulē* tatsächlich nicht „Schafstall“ bedeutet, sondern den Hof des Tempels meint, läge Simonis' Deutung des Türhüters auf den Hohenpriester Kaiphas am nächsten, der – ohne es zu wissen – durch den Todesbeschluss für Jesus diesem die Tür öffnet, um seinen Auftrag der Sammlung Israels in einem anderen Tempel als dem heidnisch gewordenen Jerusalemer Tempel zu erfüllen, was er durch sein unwissend ausgesprochenes Wort 11,49-52 bestätigt. Denn durch seinen Tod und sein Aufsteigen zum Vater errichtet Jesus ja das neue Heiligtum seines Leibes der messianischen Gemeinde.

Hält man sich diese Zusammenhänge vor Augen, mag es auch nicht mehr erstaunen, dass in 10,9 nicht ausdrücklich von der *aulē* die Rede ist, in der die Schafe ein- und ausgehen. Geht es in 10,1-5 um die Tür zum Jerusalemer Tempelhof und die Hohepriesterschaft als deren Hüter, so wird in 10,9 der Zugang zum neuen Heiligtum beschrieben, das durch den Tod und das Aufsteigen des Messias zum Vater gegründet wird. Dieses Heiligtum ist Jesus selbst (sein Leib, wie Paulus 1. Korinther 12,27 gesagt hatte), und zugleich ist er dessen Tür.

Vielleicht erklärt sich auch die Umkehrung der Wortreihenfolge von 4. Mose 27,17, wenn man sich vorstellt, dass die Schafe des Messias sowohl in die Versammlung seiner Gemeinde hineingehen als auch aus ihr hinausgehen, um in ihrem Leben auf dieser Erde „Weide zu finden“, also *unter* der Weltordnung ein Leben nach dem Gebot der *agapē* in der tätigen Erwartung der *Überwindung* dieser Weltordnung zu führen.

#### **4.1.5 Der Hirte Jesus als ein jenseitiger oder diesseitiger König?**

Dass Jesus außerdem auch mit dem Hirten identifiziert wird, sollte nicht verwundern, wenn entsprechend 4. Mose 27,17 Jesus den Auftrag Josuas der Befreiung Israels fortführen soll bzw. wenn er den Namen des Gottes Israels verkörpert, der nach Hesekiel 34,11ff. selbst als Hirte Israels seine Herde suchen und wieder zusammenführen will.

An dieser Stelle muss ich auf den Anhang Ihres Buches vorausblicken, in dem es eigentlich um den Abstieg Jesu in die Unterwelt geht und Sie den Versuch unterneh-

men, den Torhüter der *paroimia* mit dem Wächter des Hades in Verbindung zu bringen. Dort (107ff.) fügen Sie einen Abschnitt ein, in dem Sie sich, was Sie hier vermeiden, dann doch noch ausführlich mit biblischen Parallelen zum Thema des Hirten beschäftigen,<sup>44</sup> denn (108) „Hirte‘, ‚Herde‘ und andere pastorale Bilder erscheinen häufig in der hebräischen Bibel“. Sie gehen auch ausdrücklich darauf ein, dass in „den Psalmen und prophetischen Schriften der Hirte und verwandte pastorale Bilder verwendet werden, um die Beziehung der Herrscher zu den Beherrschten, nämlich dem Volk Israel, auszudrücken“ (109):

Die Stellen, die in der Diskussion über den biblischen Hintergrund der *paroimia* am häufigsten zitiert werden, sind Hesekiel 34 und Sacharja 11. In Hesekiel 34 wendet sich der Prophet gegen die „Hirten Israels“, die sich nur um sich selbst und nicht um die Schafe gekümmert haben (34,2-4). Infolgedessen sind die Schafe zerstreut (34,5) und zur Beute der wilden Tiere geworden (34,8). Die Hirten werden deshalb von ihren Ämtern entfernt (34,10), und der Herr selbst wird die Schafe suchen, sie sammeln und hüten (34,11-16). Sacharja 11 enthält eine ähnliche Kritik an der schlechten Betreuung der Schafe durch die Hirten (11,15-16).

Liegt es in diesem Zusammenhang nicht nahe, dass der johanneische Jesus als die Verkörperung des Gottes Israels in Johannes 10 gegenüber „den schlechten Hirten als Parallele zu den Dieben, Räubern und Mietlingen in 10,1-18“ genau diese Rolle einnimmt?

Unter den Gelehrten gibt es Streit darüber, auf genau welche biblische Parallelen das Bild des Hirten in Johannes 10 anspielen könnte, zumal (108) die „*paroimia* keinen ausdrücklichen Hinweis auf das Motiv des Königtums enthält“. Allerdings gibt es in den „gelehrten Diskussionen des biblischen und nachbiblischen Hintergrunds von Johannes 10“ durchaus Stimmen, die „die königliche Konnotation des biblischen Bildes des Hirten erkennen“.<sup>45</sup>

44 Zur Klärung der dort untersuchten Frage trägt dieser Abschnitt übrigens nichts bei. Wo Sie beginnen, außerbiblische Quellen zum Abstieg in die Unterwelt zu untersuchen, stellen Sie die Beschäftigung mit „dem Bild des ‚Hirten‘“, das „zum Thema des Königtums, dem Gipfel der Macht führt“, dem „schwer fassbaren Torhüter“ gegenüber, „der uns in die entgegengesetzte Richtung führt“.

45 Dass Bultmann in Johannes 10 „keine Spuren der Gestalt des Königs“ findet, führen Sie (109, Anm. 15) zu Recht darauf zurück, „dass Bultmann ... seine Ursprünge in der gnostischen Gestalt des Offenbarers oder Erlösers sieht“. Erwägenswerter (110) sind Überlegungen von Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967), 213, der „sich nicht auf die Figur des David als Hirte und Prototyp des messianischen Königs konzentriert, sondern auf Mose, wie er in der biblischen und nachbiblischen Literatur dargestellt wird. ... Er verweist auf die vielen biblischen und nachbiblischen Hinweise auf Mose als ‚den Hirten Israels‘ oder ‚den treuen Hirten‘, eine Metapher, die ‚mit Merkmalen verbunden ist, die mehrere Ähnlichkeiten mit dem johanneischen

Interessant finde ich Ihre Einschätzung, dass (109) die meisten „Gelehrten in diesem Motiv einen davidischen Hintergrund sehen, aber die messianischen, eschatologischen Konnotationen betonen und das Element des Königtums herunterspielen oder es ganz ignorieren“. Richten sich denn nicht messianische Hoffnungen häufig auf die Wiedererrichtung von Davids Königtum, wobei die Motive des Messianismus, der Eschatologie und des Königtums eng miteinander verwoben sind? Nehmen Sie hier eine Unterscheidung vor, weil für Sie jede Eschatologie definitionsgemäß eine Jenseitshoffnung darstellt und nicht die Errichtung eines Königtums im Diesseits bedeuten darf?

Dennoch kommen Sie zu dem Schluss, dass (110)

die enge Verbindung zwischen den Begriffen Hirte und König in der außerjohanneischen Literatur uns zu der Frage zwingt, ob und inwieweit das Element des Königtums in der johanneischen Christologie, wie sie in dieser *paroimia* zum Ausdruck kommt, wirksam ist.

Einen solchen Zusammenhang legt vor allem die Verwendung des Verbs „*poimainō* (als Hirte hüten)“ im Sinn von „herrschen oder regieren in Offenbarung 2,27, 12,5 und 19,15“ nahe.

Besonders auffällig ist Offenbarung 7,17, wo es heißt, dass „das Lamm in der Mitte des Thrones ihr Hirte sein wird“, womit eine direkte Verbindung zwischen dem Königtum und dem Bild des Hirten hergestellt wird.

Sie fragen sich nun:

Wird der implizite Leser des vierten Evangeliums dazu angeleitet, das Bild des „Hirten“ in 10,1-5 mit dem Königtum in Verbindung zu bringen?

Um diese Frage zu beantworten, gehen Sie auf die Passagen im Evangelium ein, in denen der „Titel ‚König‘ auf Jesus angewendet wird“, wenngleich in ambivalenter Weise. Die entscheidende Frage ist hierbei, worin diese Ambivalenz besteht. Sie wollen letzten Endes darauf hinaus (111), dass Jesus „in diesem Evangelium als der wahre Herrscher über diese Welt portraitiert“ wird, „in einem kosmischen Sinn“, wobei dieser kosmische Sinn nicht diesseitig, sondern überweltlich-jenseitig zu verstehen sein soll.

Als Nathanael in 1,49 „Jesus als den Sohn Gottes und König von Israel bekennt, ... streitet Jesus das nicht ab, sondern verspricht größere Offenbarungen als jene, die Nathanael bereits erfahren hat (1,50-51)“. Nach Ton Veerkamp<sup>46</sup> ahnt

Jesus ... das Missverständnis, Nathanael denke, mit ihm, Jesus, kämen die großen alten Tage Israels wieder.

---

Diskurs aufweisen“.

46 [Der vierte Tag. Der MENSCH, 1,43-51](#), Abs. 13 (Veerkamp 2021, 69-70; 2006, 42).

Und er entfaltet in einer Analyse der Schriftstellen Hesekiel 1,1, 1. Mose 28,12 und Daniel 7,12, wie der Menschensohn endlich Recht schaffen wird, göttliches Recht, wie also die bestialische Herrschaft der bisherigen Weltordnung entmachtet und durch die Macht der Menschlichkeit ersetzt wird:

Was ist größer als Frieden für Israel? Eine Weltordnung des Friedens.

Als (111) Jesus in 12,13-15 durch „eine große Volksmenge in Jerusalem am Passahfest“ jubelnd als König von Israel empfangen wird, scheint er wieder diesen Titel zu akzeptieren

durch sein Reiten auf einem jungen Esel, in Erfüllung der Prophezeiung in Sacharja 9,9: „Siehe, dein König kommt und sitzt auf einem Eselsfohlen!“

Wo liegt hier das Problem? Nach Veerkamp<sup>47</sup> wiederholt sich der Wunsch der in Johannes 6 gesättigten Menschen nach einem König, der mit zelosisch-militärischen Aktionen die Herrschaft an sich reißen soll:

Bejubelt wurde von der Menge der, der Lazarus erweckt hat und deswegen König sein soll. Diese Reaktion ist keine andere als die nach der Ernährung der Fünftausend, 6,15. Tatsächlich jubelt die Menge den messianischen König, aber keinen zelosischen König, den sie eigentlich will.

Um hier angemessen zu urteilen (111), kommt es darauf an, vor allem 18,33-37 richtig zu deuten. In welcher Weise ist Jesus ein König, wenn sein „Königreich nicht von dieser Welt ist“? Auf welche Weise kämpft und siegt er, „obwohl er keine irdische Armee hat, ... in einem Kampf mit dem Fürsten dieser Welt“?

Nach Ton Veerkamp muss man *kosmos* in 18,36 auf jeden Fall mit „Weltordnung“ übersetzen. Das heißt, Jesus spricht hier nicht von einem überweltlich-jenseitigen Reich, sondern von einem in der kommenden messianischen Weltzeit endlich zu erwartenden Königtum im Sinne von Psalm 72,1-4, das Veerkamp<sup>48</sup> so beschreibt:

Die Kernaufgabe jedes Königs, also jedes Staates, jeder Regierung, ist nach diesem Text die Wahrheit und das Recht. Und zwar das Recht für den Erniedrigten und Bedürftigen (*ʿanaw, evjon*). Das Maß, mit dem man den König, den Staat, die Regierung misst, ist das, was in der Schrift *zedāqa* heißt, Wahrheit, Bewährung. *Wahrheit* hat in der Schrift das Recht als seinen *wahren* Inhalt. Der Zaddik ist ein *Wahrhaftiger* und so ein *Gerechter*. Das Recht *bewahrheitet* sich erst an dem, was mit den Erniedrigten und Armen eines Volkes geschieht.

Das ist *Königtum*, und dieses Königtum meint Jesus. Er, der Messias, ist der Königsohn, für den der Psalmist hier betet. Jesus als der messianische König unterscheidet sich auf der ganzen Linie und in seinem Wesen vom *Königtum nach dieser Weltordnung, basileia tou kosmou toutou*. Das Königtum Jesu ist

47 [Der messianische König, 12,12-19](#), Abs. 11 (Veerkamp 2021, 281; 2007, 29).

48 [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#), Abs. 21-22 (Veerkamp 2021, 374-375; 2007, 88-89).

eine radikale Alternative, aber es ist nichts Jenseitiges, rein Geistiges oder Innerliches. Es ist ein radikal diesseitiges, irdisches Königtum.

Indem (111) Jesus von römischen Soldaten als „König der Juden“ verspottet, gefoltert und gekreuzigt wird, wird Ihres Erachtens die „Identifizierung von Jesus als König von Israel ... ins Ironische verdreht“:

Jesus mag zwar der König Israels sein, d. h. er wird von den „wahren Israeliten“ als Führer anerkannt, aber er wird sicherlich nicht als König der Juden anerkannt, die behaupten, „keinen anderen König zu haben als den Kaiser [Revised Standard Version: Caesar]“ (19:15).

In der letzteren Aussage sehen Sie ebenfalls „eine ironische Aussage, denn man würde annehmen, dass die ‚Juden‘ keinen König außer Gott haben sollten“.

Aber wenn es hier um Ironie geht, was ist ihre Pointe? Nach Veerkamp gewinnt hier einerseits der Vertreter des römischen Imperiums ein Machtspiel gegen die priesterliche Führung des jüdischen Volkes (außer der Priesterschaft und ihrer Helfershelfer ist Jesus gegenüber kein Jude in der Szene anwesend, weder der *ochlos*, die jüdische Volksmenge, noch die Pharisäer), indem sie zwar erreicht, dass er den ihren Zielen entgegenstehenden Messiasprätendenten aus dem Weg räumt, aber gleichzeitig ein Bekenntnis zum Kaiser als ihrem legitimen König ablegt:<sup>49</sup>

Indem sie sich gegen den Messias entschieden haben, entschieden sie sich notwendig für Cäsar als ihren König und für Rom als ihren Gott.

Pilatus dagegen bestätigt offiziell mit der ans Kreuz angehefteten Urteilsbegründung, dass Jesus der rechtmäßige König der Juden ist:

Jesus aus Nazareth ist König der Judäer, die Priester selber haben seine Kreuzigung verlangt, jetzt haben sie keinen anderen König mehr als nur den Cäsar! Sie sind keine legitime Obrigkeit mehr, denn sie haben die Kreuzigung ihres wahren Königs verlangt. Das ist keine schäbige Retourkutsche des Pilatus, der das Spiel gegen die Priester verloren haben soll. Nein, er bleibt dabei: Jesus ist der messianische König, und Rom bringt ihn auf Verlangen der Führung der priesterlichen Eliten um. Die Autorität Roms scheint jetzt definitiv gefestigt, die Führung erkennt Cäsar als ihren einzig legitimen König an, Rom hat gewonnen. Hat es?

Nein, Rom hat nicht gewonnen, das ist die feste Überzeugung des Johannes auch in der Interpretation von Ton Veerkamp. Allerdings ist es nicht so einfach, wie Sie es sich vorstellen, dass Jesus durch seinen Tod in den Himmel spaziert, und alles ist gut, einfach so, indem ab sofort jeder Mensch, der an Jesus glaubt, ganz gleich, wie elend oder großartig sein irdisches Leben ist, auf ein ewiges Leben im Jenseits hoffen darf.

---

49 Ton Veerkamp, [König der Judäer, 19,14-22](#), Abs. 7 und 13 (Veerkamp 2021, 389-390; 2007, 99-100).

Es würde hier zu weit führen, die Veerkamp'sche Interpretation<sup>50</sup> im einzelnen darzulegen. Sie läuft darauf hinaus, dass Jesus (19,30) im Augenblick seines Todes seinen Geist, die Inspiration der Treue des Gottes Israels, übergibt, und dass seine Schüler (20,22) diese Inspiration der Heiligung empfangen, annehmen:

Die bedrohte, verwundbare Existenz dieser eingeschüchterten Menschen, Fleisch, wird inspiriert und soll sich in messianische Existenz verwandeln.

Letzten Endes läuft diese messianische Existenz darauf hinaus, dass jede Weltordnung auf dieser Erde, die tatsächlich von Strukturen des Unrechts und der Gewalt geprägt ist, durch die *agapē*, die Solidarität derer, die auf den Gott Israel und seinen Messias vertrauen, überwunden werden kann.

Zurück (111) zu Ihrer Frage, ob „das Motiv des Königtums“ in einen Zusammenhang mit der *paroimia* vom Guten Hirten gestellt werden kann. Sie bejahen diese Frage vor allem wegen der Entsprechung zwischen dem „Kampf zwischen Jesus, der ein ‚König nicht von dieser Welt‘ ist, und dem Fürsten dieser Welt, aus dem Jesus siegreich hervorgeht“, auf der einen Seite, und dem „Gegensatz zwischen dem Hirten und den Dieben, bei dem es dem Hirten gelingt, in den Schafstall einzudringen und die Schafe herauszuführen“, auf der anderen Seite. Abschließend schreiben Sie dazu (112),

dass mit dem Bild des Hirten nicht nur der Messias, sondern auch der König gemeint sein könnte, der über diese Welt herrscht, auch wenn seine Autorität von außerhalb der Welt kommt.

Natürlich lässt diese Formulierung viele Fragen offen, etwa das Verhältnis von Messias und König (in den Schriften sind beide identisch, wenn dieser König der im Auftrag des Gottes Israels Gesalbte ist, der nach seinem Willen handelt), oder was hier unter Herrschaft und Welt zu verstehen ist, und schließlich, welche Autorität von außerhalb der Welt Sie im Sinn haben.

Damit ist unser Ausflug in den Anhang Ihres Buches beendet, und wir kehren wieder zurück ins 4. Kapitel, wo wir noch nicht ganz fertig waren mit der Identifikation der Elemente, die in der *paroimia* 10,1-5 eine tragende Rolle spielen.

#### **4.1.6 Wer ist der Dieb: jüdische Führung, Pharisäer, Zeloten?**

Dort (85) beschäftigen Sie sich abschließend ausführlich mit der Identifikation des Diebes in der *paroimia*. Dabei unterscheiden Sie zunächst nicht zwischen „Dieb/Räuber/Fremder“, auf Griechisch *kleptēs*, *lēstēs*, *allotrios*. Denn, so schreiben Sie (Anm. 32):

---

50 Es lohnt sich, die entsprechenden Auslegungen [Dritte Szene: Das Ziel ist erreicht, 19,28-30](#) (Veerkamp 2021, 397-401; 2007, 105-108) und [Die geschlossenen Türen, 20,19-23](#) (Veerkamp 2021, 419-424; 2007, 122-125) zu lesen. Hier zitiere ich nur aus der letzteren Auslegung, Abs. 10 (Veerkamp 2021, 422; 2007, 123).

Obwohl diese drei Begriffe verwendet werden, erfüllen die Figuren, die sie bezeichnen, dieselbe Funktion in der *paroimia* und sind daher als eine einzige Erzählfigur zu verstehen.

Außer Acht lassen Sie dabei wieder einmal den Schriftzusammenhang. Zum Stichwort *alotrios* macht Ton Veerkamp<sup>51</sup> auf eine Stelle im Buch Jesaja aufmerksam:

Die Schafe hören auf die Stimme, sie folgen dem Hirten Israels. Den *alotrios* – einer, der *allachothēn*, „von woanders“ einsteigt – kennen wir sehr gut aus Deuterjesaja, 43,11-12:

Ich, Ich bin es, der NAME, kein Befreier außer mir allein,  
ich melde es, ich befreie, ich lass es hören:  
Keiner, der anders ist (*zar, allotrios*) bei euch, ihr seid meine Zeugen,  
Verlautbarung des NAMENS: Ich bin Gott.

Diesem *Anderen* werden sie keineswegs folgen, sondern flüchten, weil sie die *andere* Stimme nicht kennen. Der Hirte, der Gott Israels, hat eine Stimme – und diese Stimme ist der Messias.

Das würde bedeuten: Als Hauptgegner, um die es in 10,1-5 wie überall im Johannes-evangelium geht, sind falsche, gegen den befreienden Willen des Gottes Israels gerichtete Götter zu sehen. Das wären für Johannes sowohl zelotisch kämpfende Terroristen, deren Kampf letztlich ein hellenistisches Regime bedeuten würde, wie es im Hasmonäertum nach den makkabäischen Befreiungskämpfen entstand, als auch die zu seiner Zeit herrschende Weltordnung der *Pax Romana*, die sich, verkörpert im Kaiser Roms, als *Kyrios und Gott* (vgl. das anti-römische Bekenntnis des Thomas 20,28) verehren lässt und im Johannesevangelium sowohl (12,31; 14,30; 16,11) als *archōn tou kosmou* als auch (8,44) als *diabolos* bezeichnet werden kann.

Auch die beiden Wörter *kleptēs* und *lēstēs*, die im Johannesevangelium außer in diesem Kapitel 10 nur noch jeweils einmal vorkommt, meinen Sie nicht gesondert betrachten zu müssen (86, Anm. 41):

Die Tatsache, dass *lēstēs* in 18,40 zur Beschreibung von Barabbas verwendet wird, ist meines Erachtens nicht besonders hilfreich, um die Bedeutung des Begriffs in 10,1 zu erhellen. Dieses Urteil stützt sich auf die Tatsache, dass es schwierig ist, Barabbas, über den wir in diesem Evangelium nur sehr wenig erfahren, mit der Gegnerschaft des Hirten, d. h. Jesu, in Verbindung zu bringen, was die Rolle des *lēstēs* in der *paroimia* ist.

Ausdrücklich wenden Sie sich in diesem Zusammenhang gegen Simonis, der genau diesen Versuch unternimmt:

Eine andere Position vertritt Simonis (131-32), für den 18,40 ein wichtiger Ausgangspunkt ist. Simonis sieht *lēstēs* nicht als Bezeichnung für Räuber oder

51 [Ein Gleichnis, 10,1-6](#), Abs. 10-12 (Veerkamp 2021, 236; 2006, 154-55).

Banditen, sondern als Bezeichnung für Eiferer, wie es bei Josephus der Fall ist. Dies ist wichtig für seine allegorische Interpretation der *paroimia* vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse in Judäa vor dem ersten jüdischen Aufstand. Es ist jedoch anzumerken, dass sich eine solche Lektüre nicht aus den eigentlichen Daten des Evangeliums selbst ergibt.

Der letzte Satz stimmt natürlich. Die Frage ist aber, ob Ihre Interpretation ausschließlich auf Grund intrinsischer Daten dem Johannesevangelium tatsächlich gerecht werden kann. Im Blick auf Josephus' Charakterisierung zelotischer Kämpfer in [Der Jüdische Krieg \(2, 20, 7\)](#) schreibt Ton Veerkamp<sup>52</sup> über diejenigen, die nach 10,8 an Stelle des Messias Jesus kommen:

Sie *sind* Diebe – wie Iskariot (12,6) – oder Terroristen – wie Barabbas, der auf Grund terroristischer Aktivitäten zum Tode verurteilt wurde (18,40). Der *lēstēs* ist ein Mitglied der gegen Rom und seine Kollaborateure kämpfenden Guerilla. Und Judas nimmt den Dieb Johannes von Gischala vorweg, wie Barabbas den zelotischen Untergrundkämpfer Simon bar Giora.

Wenn (85) nach dem Exegeten Zahn,<sup>53</sup> wie Sie schreiben, die *kleptēs* und *lēstēs* in Johannes 10 in einen Zusammenhang mit „den schlechten Priestern und Königen der hasmonäischen bzw. herodianischen Dynastie“ zu bringen sind, könnte Johannes damit auf die makkabäischen Befreiungskämpfe anspielen, die am Ende zu nichts anderem als einer weiteren hellenistischen Unterdrückungsherrschaft führten.

Solche Positionen sind allerdings Minderheitsvoten (85):

Die meisten Gelehrten suchen jedoch in der Evangelienerzählung selbst und identifizieren den Dieb mit der jüdischen Führung zur Zeit Jesu, deren Opposition gegen Jesus sich in der historischen Erzählung innerhalb der johanneischen Erzählung widerspiegelt.

Wer genau zur jüdischen Führung gehörte, darüber streiten sich die Gelehrten. Waren es nur „die Hohenpriester und Pharisäer“ (Haenchen) oder (86) auch „Sadduzäer gemeinsam mit den Pharisäern“ und (Anm. 40) „die bösen Herrscher der Hasmonäerzeit“ (Brown)? Die meisten sind sich einig, wie John Quasten schreibt, dass

„die Pharisäer, die sich selbst als die wahren Führer des Volkes betrachten, als falsche Führer und als Irrlehrer gebrandmarkt werden“ [153].

Diese Identifikation hat eine Menge für sich, vor allem, dass Jesus in Kapitel 10 die gleiche Zuhörerschaft anredet wie in Kapitel 9, und das waren nun einmal „die Pharisäer (9,13) oder Juden (9,18)“, die dort mit Jesus über seine Heilung des Blindgeborenen und überhaupt über das Thema Blindheit und *hamartia* (Sünde, Verirrung)

52 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 239; 2006, 155).

53 T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt* (Leipzig: A. Deichert, 1908) 444.

streiten. Aber ich meine, man kann nicht wirklich so allgemein sagen, wie Sie es tun, dass

der Gegensatz zwischen dem Hirten und dem Dieb in 10,1-5 als Parallele zu dem zwischen Jesus und der jüdischen Führung betrachtet wird, wie er in Kapitel 9 und auch im gesamten Evangelium dargestellt ist.

Warum nicht? Weil die Juden im Johannesevangelium keine homogene Gruppe sind, sondern immer wieder andere Facetten zeigen. Da gibt es tatsächlich vor allem die Pharisäer, unter denen allerdings durchaus einzelne Personen zu finden sind, die mit Jesus, wenn auch heimlich, sympathisieren, wie Nikodemus und Joseph von Arimathea. Die Pharisäer werden oft, aber nicht immer, zur jüdischen Führung gerechnet, die zur Zeit des historischen Jesus vorwiegend aus der Hohepriesterschaft bestand. Zur Zeit des Johannes war diese priesterliche Führung im Judentum nach der Zerstörung des Tempels von den pharisäisch ausgerichteten Rabbinen abgelöst worden, und es war diese Gruppierung, mit der die messianische Gemeinschaft des Johannes ihre zeitgenössischen Konflikte auszufechten hatte. Außer den Pharisäern treten immer wieder zelotisch ausgerichtete Juden auf, die Jesus nach der Brotvermehrung entführen wollen, um ihn zum König zu machen, oder – sogar unter den Brüdern Jesu – ihn nötigen wollen, sich selbst auf dem Laubhüttenfest offen gegen die Weltordnung zu stellen. Schließlich gibt es im jüdischen *ochlos*, der Volksmenge, immer wieder Streit darüber, ob Jesus der Messias ist, daraus entwickeln sich mehrfach Spaltungen. Und es gibt Menschen, die zeitweise auf Jesus vertraut haben und sich anlässlich als skandalös empfundener Worte, etwa zum Kauen des Fleisches und Trinken des Blutes des Messias, wieder von ihm trennen. Gerade diese sind es, die von Jesus am härtesten angegangen, ja, als Kollaborateure des *diabolo*s, des römischen Widersachers, des Kaisers, verunglimpft werden.

Ich gehe davon aus, dass Jesus in der *paroimia* zunächst anti-zelotische Kritik an denjenigen übt, deren Haltung zu den Plünderungen und Terrorakten des Jüdischen Krieges und damit zum Untergang Jerusalems und des Tempels führt. Sich selbst bezeichnet Jesus demgegenüber als den wahren, guten Hirten Israels, der den Vorhof des Tempels legitim durch die Tür betritt, aber seine Nachfolger aus einem Tempel herausführt, der ein heidnisches Kaufhaus bzw. eine anti-messianische Synagoge geworden ist.

Aber schauen wir an, was Sie zur Untermauerung Ihrer Auffassung anführen.

In 10,1-5 wird der Dieb als jemand beschrieben, der heimlich in den Schafstall eindringt, um die Schafe zu stehlen, dem die Schafe aber nicht folgen, weil er ein Fremder ist, dessen Stimme sie nicht kennen. Demgegenüber besitzt Jesus als der Hirte eine legitime Autorität, die nicht von den Schafen ausgeht, sondern von außerhalb des Schafstalls kommt, aber von den Schafen bestätigt wird, indem sie auf ihn hören. Der Dieb wird also als jemand dargestellt (87), „der versucht, zu einem nicht näher bezeichneten, aber vermutlich bösen Zweck seinen Einfluss auf die Schafe eines anderen auszuüben“.

Der Widerspruch, dass in 10,8 von Dieben und Räubern im Plural die Rede ist statt wie in 10,1 und 10,10 im Singular, „kann gelöst werden, indem man den Singular ‚Dieb‘ in 10,1 als Kollektivnomen und als paradigmatisch für das Verhalten aller derartigen bedrohlichen Figuren liest“.

Aber wie kann in 10,8a von Dieben und Räubern die Rede sein, die in der Vergangenheit kamen, um Jesu Schafe zu stehlen, wenn „es streng genommen keine solche Herde geben konnte, bevor Jesus kam, und daher auch keine Gläubigen, die diesen Eindringlingen hätten gehorchen können (*ēkousan* – auch Aorist Indikativ)“ und wenn (Anm. 43) Schnackenburg davor warnt, bei diesen Dieben und Räubern etwa an die Propheten und Könige Israels zu denken? Bezieht sich 10,8 trotz der Zeitform „in weitem und allgemeinem Sinn auf alle jüdischen Gegner der Zeit Jesu“? Wie gesagt, bezieht man die Diebe und Räuber auf Hasmonäer und Zeloten der Vergangenheit, dann löst sich dieses von Ihnen ungelöste Problem in Luft auf.

In Ihrer Interpretation von 10,10 bringen Sie auf den Punkt, worin Sie den Gegensatz zwischen dem Dieb (Pharisäer) und dem Hirten (Jesus) sehen. Das Stehlen, Töten und Zerstören der Schafe beziehen Sie nicht „primär auf die physische Existenz, sondern auf das ewige Schicksal der ‚Schafe‘ bzw. der Menschheit. Ewiges Leben ist Erlösung; Tod ist Verdammung (vgl. 8,21)“. Zu diesem Zweck „muss der Dieb oder der Wolf die Schafe von ihrem Glauben an Jesus abbringen“.

Wiederum ist es nicht nötig, eine derart spiritualisierende und verjenseitigende Auslegung dieses Verses vorzunehmen, wenn man an die von Josephus dokumentierten Grausamkeiten denkt, die tatsächlich von zelotischen Akteuren im Judäischen Krieg verübt wurden.

#### 4.1.7 Wer ist der Dieb: der Teufel? Aber ist *diabolos* überhaupt der Teufel?

Nun wird es aber noch komplizierter (88), da „zwei andere Gestalten“ auftreten, „der Mietling“ und „der Wolf“.

Was ist von diesen beiden Gestalten im Kontext des gesamten Kapitels zu halten? Sind der Mietling, der Wolf und der Dieb einfach drei Arten, dieselbe Quelle der Gegnerschaft zu Jesus zu beschreiben, oder hat jede einen anderen Bezug?

Unter den Exegeten werden verschiedene Möglichkeiten erwogen. So identifiziert (Anm. 45) E. Schwartz<sup>54</sup> „den Dieb mit Herodes und seiner Dynastie, den Mietling als den Hohenpriester und den Wolf als Rom“, und (Anm. 48) Godet „schlägt vor, dass die Mietlinge die Priester und Leviten sind, während der Wolf und die Diebe die Pharisäer sind“ [387, 392]. Sie selbst unterstreichen zunächst die Gemeinsamkeit der Ziele des Diebes und des Wolfs:

54 E. Schwartz, „Osterbetrachtungen“, ZNW 7 (1906), 5, Anm. 1.

Beide zielen darauf ab, die Herde zu vernichten, während der Mietling nur seine Fürsorgepflicht vernachlässigt. Obwohl seine Handlungen die Herde in Gefahr bringen, ist ihre Zerstörung die Folge, aber nicht das Ziel seines Verhaltens.

Weiterhin fassen Sie drei Merkmale des Diebe zusammen:

Betrachtet man 10,1-18 als Ganzes, so weist unser Dieb drei hervorstechende Merkmale auf: Er (vielleicht auch eine Vielzahl von Dieben) ging Jesus voraus (10,8); er erhebt den Anspruch, Macht und Kontrolle über die Gläubigen zu haben und zu behaupten (10,5), und er will sie töten (10,10), was im johanneischen Kontext nur erreicht werden kann, indem man sie von ihrem Glauben an Jesus abbringt.

In dieses Schema scheinen Ihnen zufolge auf den ersten Blick die jüdischen Autoritäten, also „die Pharisäer, Hohenpriester und andere Gestalten“, gut hineinzupassen. Sie „waren ‚Führer der Juden‘ (vgl. 3,1), bevor Jesus in die Welt kam“ und „werden in der johanneischen Erzählung eindeutig als Autoritätspersonen dargestellt, die versuchen, die Juden zu kontrollieren, aus deren Reihen die Anhänger Jesu stammen“.

Allerdings (89) tun sie das als „die legitimen politischen und religiösen Autoritäten ihrer Landsleute“. Das heißt, „vom Standpunkt der johanneischen Pharisäer aus ist Jesus der Dieb, der ihnen die Schafe stiehlt, die rechtmäßig ihnen gehören“. Hinzu kommt, dass „das Problem mit den Juden nicht so sehr ihr Versuch ist, Macht auszuüben, sondern ihre Weigerung, zu seinen Schafen zu gehören“. Gerade „Johannes 9, das von vielen Gelehrten als starker kontextueller Beweis für die Identifizierung des Diebes mit den Pharisäern angesehen wird (90), liefert den deutlichsten Beweis dafür, dass sie tatsächlich eine Parallele zu den Schafen sind, die sich weigern, zu Jesus zu gehören“.

Das führt Sie zu der Frage:

Ist es möglich, dass die jüdischen Behörden sowohl als Diebe als auch als „gescheiterte“ Schafe angesehen werden sollen, d. h. als Menschen, die Teil der Herde Jesu hätten sein sollen, sich aber weigerten, es zu werden?

Dass „die johanneischen Juden ... versuchen, nicht nur Jesus, sondern auch seine Nachfolger zu zerstreuen oder zu töten“, sehen Sie nicht als zureichenden Grund, sie mit dem Dieb oder dem Wolf zu identifizieren:

Obwohl die jüdischen Behörden bereit sind, Jesus und seine Anhänger zu töten, versuchen sie nicht, sie von ihm zu „stehlen“. Dort, wo Juden dargestellt werden, die sich von ihrem früheren Glauben an Christus abwenden, trifft die jüdischen Behörden keine Schuld. Zum Beispiel verließen diejenigen, deren Weggang in 6,60 erwähnt wird, Jesus wegen seiner „harten Worte“, nämlich dass, „wer dieses Brot isst, wird ewig leben“ (6,58). Auch andere Juden, die an ihn geglaubt hatten, verließen ihn laut 8,59 als Reaktion auf seine Worte.

Vor wem also „kann und muss“ Jesus diejenigen „schützen“, die auf ihn vertrauen und ihm nachfolgen?

Indem Sie diesbezüglich die Stellen 6,39 und 17,12 (bzw. 18,9) untersuchen, stellen Sie fest, dass der Verlust eines der Schafe Jesu, nämlich des „Sohnes des Verderbens“, sich auf Judas bezieht,

der zur Herde, ja zum inneren Kreis der Jünger gehörte, aber verloren gegangen oder weggerissen worden war. In 13,2 und 27 wird der „Dieb“ oder „Wolf“, der für diese Tat verantwortlich ist, eindeutig als der Teufel (13,2) oder Satan (13,27) identifiziert.

Daraufhin beantworten Sie die Frage, „Ist es möglich, dass Satan unser Dieb ist?“, eindeutig mit Ja. Hugo Odeberg [327] hatte diesen Vorschlag gemacht und hingewiesen auf die

Parallele zwischen der doppelten Bezeichnung des Teufels als „Mörder und Lügner“ in 8,44 und den Hinweis auf den „Dieb und Räuber“ in 10,1ff.

Sie selbst meinen:

Noch aufschlussreicher ist die Assoziation zwischen dem Teufel und dem Tod in 8,44, die eine Parallele zu der Beschreibung des Diebes und Räubers in 10,1-21 darstellt, dessen Ziel es ist, die Schafe zu stehlen, zu töten und zu vernichten.

An mehreren Stellen des vierten Evangeliums wird der Teufel als der große Widersacher Jesu im Zusammenhang mit der kosmologischen Erzählung erwähnt.

Dass der *diabolos* als großer Widersacher Jesu auftritt, ist ohne Zweifel richtig. Die Frage ist aber wiederum, wer mit dieser Gestalt gemeint ist. Von den Schriften her handelt es sich bei dem in der Septuaginta mit *diabolos* übersetzten hebräischen *satan* nirgends um den jenseits-weltlichen dämonischen Teufel, zu dem er in der christlichen Tradition wurde und als der er auch in Ihrer kosmologischen Erzählung auftritt. Es lohnt sich, zu diesem Thema Ton Veerkamp<sup>55</sup> detailliert zu Wort kommen zu lassen:

Wir müssen zunächst das Wort *diabolos* erklären. In den modernen Sprachen wurde das Wort unübersetzt übernommen: *diabolos*, *diablo*, *diable*, *diawol*, *djævel*, *devil*, *duivel*, *devil*. Überall ist das Wort aus dem sogenannten *Neuen Testament* in diese Sprachen eingedrungen. Die Assoziation ist überall ähnlich gewesen. Mit dem Wort wurde ein übermenschlicher und extrem böser Geist angedeutet. Das griechische Wort *diabolos* steht aber für das hebräische Wort *βatan*. Auch dieses Wort gehört zu den modernen Sprachen. Die Bedeutung ist dort die gleiche.

---

55 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 8-12.14 (Veerkamp 2021, 219-221; 2006, 146-47).

In der Schrift kommt das Wort *βatan* 32mal vor, sechsmal als Verb, 26mal als Substantiv. 14mal begegnet es im Buch Hiob. Siebenmal ist *βatan* eindeutig der politische Gegner (1/2 Samuel, 1 Könige). In 1 Könige 11 lassen die griechischen Übersetzer das Wort *βatan* unübersetzt stehen. Es handelt sich dabei um Jerobeam,<sup>56</sup> der sich gegen König Salomo auflehnte, später einen Sezessionskrieg gegen dessen Sohn Rehabeam führte und das Nordreich Israel gründete.

Auch in der Geschichte von Balak und Bileam taucht der *Satan* auf. Bileam soll im Auftrag von Balak Israel verfluchen. Als dieser sich auf den Weg machte, trat ihm der Bote des NAMENS „als *Satan*“ in den Weg (Numeri 22,22). Der Esel Bileams war klüger als sein Herr, er erkannte den Boten Gottes als Gegner des politischen Auftrags Bileams.

In keinem von allen 32 Fällen handelt es sich um einen übernatürlichen bösen Geist. Auch am himmlischen Hof in den Büchern Hiob und Sacharja trat ein himmlischer Funktionär als Staatsanwalt und so als Gegner im himmlischen Gerichtsverfahren auf. Wenn es um eine himmlische Gestalt geht, dann wird sie immer von Gott her gesandt bzw. beauftragt; nirgendwo ist er der abgrundtiefe Böse.

Hier geht es um einen mächtigen Gegner, der eben nicht von Gott gesandt ist, also um einen mächtigen irdischen Gegner. Dieser Gegner hat „Begierden“ (*epithymiai*). Sie sind sachlich identisch mit der Begierde – Raffgier ist besser – der Weltordnung (*epitymia tou kosmou*, 1 Johannes 2,16f.). Johannes 8,44 und 1 Johannes 2,16f. sind die einzigen Stellen im johanneischen Schrifttum, wo das Wort für Raffgier auftaucht, ausgerechnet in Verbindung mit *diabolos*.<sup>57</sup> Der Satan ist ein irdischer Satan, er ist die Weltordnung, er ist Rom. ...

Alle können wissen, dass dieser Satan, dieser *diabolos*, ein Menschenmörder ist, nach dem Massaker, das die Römer nach der Zerstörung Jerusalems anrichteten. In diesem Satan steckt keine Treue, er redet „Lug und Trug“ (*pseudos*), „prinzipiell (*ap' archēs*)“. Wer mit Rom Politik macht, ist „ein Betrüger (*pseustēs*) wie sein Vater“.

Somit ist im Johannesevangelium eindeutig der Herrscher des Römischen Reiches mit diesem Widersacher, *diabolos*, *satan*, gleichzusetzen. Ob er allerdings auch in der Bildwelt von Kapitel 10 mit dem Dieb gleichzusetzen ist, bezweifle ich eher, allenfalls könnte er im Bild des Wolfs zu erkennen sein.

56 In diesem Zusammenhang ist Veerkamp ein kleiner Fehler unterlaufen. Um genau zu sein, ist Jerobeam einer von drei Widersachern, die von Gott gegen Salomo aufgebracht werden. Das Wort *Satan* wird nur im Fall von Hadad (11,14) und Reson (11,23) verwendet.

57 Der Widersacher, der in unmittelbarer Nähe dieser Verse auftritt (1. Johannes 2,18.22), wird *antichristos* genannt; von *diabolos* ist 4mal in 1 Johannes 3,8.10 die Rede.

Für die Identifikation des Diebs in der *paroimia* 10,1-5 mit dem Teufel spricht in Ihren Augen, (92) dass

der Dieb von einem Punkt außerhalb des Schafstalls beginnt und von den Schafen selbst unterschieden werden muss. Diese Eigenschaften treffen nicht auf die Pharisäer und andere jüdische Führer zu, sondern auf den Teufel. Außerdem ist der Teufel oder der Fürst dieser Welt tatsächlich in die Welt, in den Schafstall, eingetreten, aber nicht durch die Tür, d.h. durch die Inkarnation und durch die Sendung des Vaters, sondern auf einem anderen, nicht näher bezeichneten Weg.

Schließlich ist zu bemerken, dass die Anwesenheit des Satans in der Welt derjenigen Jesu vorausging. Indem er der Fürst dieser Welt ist (14,30; 16,11), ist es seine Herrschaft, aus der die Welt, die in Finsternis gehüllt ist (1,5), gerettet werden muss, wozu Gott seinen Sohn gesandt hat (3,17). Dass die Gläubigen – mit Ausnahme von Judas – diesem Dieb nicht gehorcht haben, zeigt sich daran, dass sie zwar in der Welt sind (17,15.18), aber „nicht zur Welt gehören“, ebenso wenig wie Jesus (17,16).

Da allerdings die „Sprache von 10,8 impliziert, dass der Räuber und Dieb nicht nur eine Gestalt, sondern viele darstellt“ und Jesus „in 8,44 die Juden als die Kinder des Teufels beschreibt“, die „wie der Teufel, Mörder und Lügner sind“, bekommen Ihres Erachtens die Juden doch noch ihren Platz innerhalb von Johannes 10, denn

für den johanneischen Jesus sind die Juden die Handlanger des Teufels, die sein Werk in der Welt vollbringen. Das bedeutet, dass Satan zwar am ehesten mit der Figur des Diebes und des Wolfes in der kosmologischen Erzählung übereinstimmt, dass aber die Juden zumindest bis zu einem gewissen Grad sein Werk im Palästina des ersten Jahrhunderts der historischen Erzählung verrichteten, so wie Jesus das Werk Gottes verrichtete (17,4).

Wäre diese Lektüre des Johannesevangeliums die einzig mögliche, müsste man es tatsächlich als antisemitisch aus dem Kanon der Bibel ausschließen.

Allerdings, abgesehen davon, dass ich den johanneischen *diabolos* nicht mit dem Teufel, sondern der Römischen Weltordnung identifiziere, ist auch in sich selbst die Einpassung des Teufels in ihre kosmologische Lektüre von Johannes 10 nicht ganz stimmig. Denn ausgerechnet in Vers 8, den Sie als Beleg für die Gegenwart des Satans in der Welt vor Jesus anführen, ist nicht von dem einen Dieb, sondern von einer Mehrzahl von Dieben und Räubern die Rede, die Sie wiederum mit den Helfershelfern des Teufels, also den jüdischen Gegnern zur Zeit Jesu, in Verbindung bringen.

#### **4.1.8 Historische, ekklesiologische und kosmologische Lektüre**

Zusammenfassend (93) stellen Sie in einer Tabelle dar, dass sich sowohl in einer historischen als auch in einer ekklesiologischen Lektüre der *paroimia* ihre verschiede-

nen Elemente nur unzureichend, in einer kosmologischen aber umfassend erklären lassen.

Historisch ruft der Hirte Jesus im Schafstall der jüdischen Theokratie aus den jüdischen Schafen die an ihn Glaubenden heraus; als Dieb/Räuber steht ihm die jüdische Führung gegenüber, die ihm seine Schafe entreißen will. Tür/Türhüter bleiben unerklärt.

Auf der Ebene der johanneischen Gemeinde rufen Jesus bzw. die Gemeindeleiter als Hirten eben diese Gemeinde als (ihre) Schafe zusammen. Der Schafstall bleibt unerklärt, Tür und Türhüter werden evtl. mit Jesus gleichgesetzt.

In der kosmologischen Erzählung ruft der Hirte als das „Wort“ in der Welt aus der Menschheit die an ihn Glaubenden heraus, woran ihn der Satan zu hindern versucht. Die Tür symbolisiert Geburt und Tod Jesu, der Türhüter Johannes den Täufer.

Dabei handelt es sich um eine allegorische Interpretation der *paroimia*, in die auch die beiden anderen Erzählungen weitgehend eingepasst werden können.

#### 4.1.9 Jüdisch-messianische befreiungspolitische Lektüre

Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums würde nochmals ein ganz anderes Bild ergeben. Dann geht es im gesamten Kapitel um Jesus als den **guten Hirten**, der wahr werden lässt, was in Hesekiel 34 angekündigt wird, dass nämlich der Gott Israels bzw. der Messias in seinem Namen selbst die Führung Israels übernimmt und das gesamte Israel wieder zusammenführt.

Im **Türhüter** könnte man mit Simonis den Hohenpriester Kaiphas erblicken, der durch seinen Tötungsbeschluss und seine unbewusste Prophetie Jesus den Weg bahnt, durch seinen Tod am Kreuz zum Vater aufzusteigen und den Leib seiner messianischen Gemeinde zu errichten.

Der **Mietling** oder angestellte Hirte ist natürlich nicht Eigentümer der Schafe, weil diese Schafe als das Volk Israel natürlich nur Gott als ihrem eigentlichen Hirten gehören, aber ihm ist die Führung der Juden anvertraut. Diese Führung wird insofern scharf kritisiert, als sie in ihrer Führungsaufgabe versagt und sich nicht um das Volk kümmert.

Angesichts der Unterdrückung und Bedrohung durch den **Wolf**, die Römische Weltordnung, lässt die jüdische Führung das Volk im Stich, so dass Jerusalem und der Tempel nicht nur Dieben und Terroristen in die Hände fallen, sondern am Ende von den Römern zerstört werden.

Die *aulē* ist kein **Schafstall**, sondern der Vorhof des Tempels, in den im Judäischen Krieg ein **Dieb** wie Johannes von Gischala und ein **Terrorist** wie Simon bar Giora eindringen, wie bereits zuvor seit der makkabäischen Revolution immer wieder an der Stelle des Messias zelotische Diebe und Terroristen gekommen sind, die nur Blutvergießen verursacht haben, statt Befreiung zu bringen.

Indem Jesus die **Tür** ist, ist er der Zugang zum neuen Tempel des Leibes seiner messianischen Gemeinde, in dem ganz Israel und weitere Menschen, die auf ihn vertrauen, zusammengeführt werden sollen, um gemäß 4. Mose 27,17 ein- und ausgehen und Weide zu finden, also im Frieden leben zu können.

So in etwa sind ansatzweise nach Ton Veerkamp die Bestandteile der *paroimia* und seiner Auslegung in Johannes 10 auszulegen, was aber weiter diskutiert und ausgebaut werden müsste.

#### 4.2 Johannes 10,1-5 im Zusammenhang

Den Zusammenhang des 10. mit dem 9. Kapitel des Johannesevangeliums sehen Sie hauptsächlich (94) im Schicksal des Blindgeborenen, nämlich dass

der Übergang des Mannes von der Blindheit zum Augenlicht als Übergang von der Dunkelheit zum Licht, vom Unglauben zum Glauben und somit vom Tod zum Leben beschrieben werden kann. Außerdem beruht er auf seiner Fähigkeit, die Stimme des „Hirten“ zu hören und zu beherzigen.

Diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass der Gegensatz zwischen Finsternis und Licht eine weitere Möglichkeit ist, den entscheidenden Zustandswechsel vom Schafstall zum Außenbereich, von der Verdammnis zum Heil und vom Tod zum Leben auszudrücken, wie er unserer Lektüre von 10,1-5 entspricht.

Den Zusammenhang zwischen Finsternis und Tod belegen Sie nicht nur (Anm. 60) mit Hinweisen auf ägyptische Quellen, sondern auch mit zwei Schriftstellen, Psalm 107,10-16 und Hiob 10,21. Aber die letzteren sprechen definitiv nicht von einer Finsternis, die durch den Übergang in ein himmlisches Jenseits überwunden werden könnte. Rettung vor Finsternis und Dunkel im Psalm 107 besteht demgegenüber gerade darin, dass (2-3) Israel wieder zusammengeführt wird, (4-7) Verhungernde eine Stadt finden, in der sie wohnen können, (10-14) Gefangene befreit werden, (40-41) Arme vor Verelendung geschützt werden. Das heißt, obwohl Sie hier die Schrift sogar ausdrücklich zitieren, kommt es Ihnen nicht in den Sinn, von ihr her zu bestimmen, was Johannes damit meinen könnte, wenn er vom Messias sagt (1,4): „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“, oder (8,12): „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben“. Sie schreiben (Anm. 61), dass hier „die Beziehung zwischen Jesus und denen, die ihm nachfolgen“, definiert wird: „Jesus ist das Licht; das Licht ist Leben; die Nachfolger Jesu ‚haben‘ daher das Leben“. Aber wie definieren Sie „Leben“? So wie Psalm 107? Oder als jenseitige Ewigkeit?

Weiterhin finden Sie die „Sprache von Licht und Finsternis“ auch in 11,9-10 wieder, bevor Jesus „Lazarus – der wie der blind geborene Mann seine Stimme hört – zurück ins Leben ruft (11:43-44)“, und sehen daher das gesamte Kapitel 10

eingerahmt von zwei Episoden, die den Weg der Nachfolger Jesu von der Finsternis zum Licht schildern, von der Blindheit zum Augenlicht im Fall des blind geborenen Mannes und, noch dramatischer, vom Tod zum Leben im Fall des Lazarus. Dieser Aufbruch ist die Folge ihrer Fähigkeit, die Stimme Jesu zu hören und ihm zu folgen. Das ist eine Parallele zu der Bewegung der Schafe aus dem Schafstall nach draußen, die ebenfalls darauf beruht, dass die Schafe die Stimme ihres Hirten hören und ihm gehorchen.

Davon (95), dass Tote die Stimme des Messias hören können und ihre Gräber verlassen, ist auch in 5,24-29 die Rede. Aber wieder interpretieren Sie das Wirken des Menschensohnes nicht von Daniel 7 her, nicht im Rahmen des Gerichts, das dieser Richter mit menschlichem Gesicht über die Mächte der Mächtigen hält, so dass Täter nicht über ihre Opfer triumphieren, sondern jedes Opfer zum Leben in der kommenden Weltzeit hier auf Erden erweckt wird. Das mögen wir für einen schwachen Trost halten, die wir nach einer fast 2000-jährigen Kirchengeschichte an die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Jenseits gewöhnt sind, aber für Juden von Daniel bis Johannes war diese Hoffnung so fest mit ihrem Vertrauen auf JHWH verknüpft, dass sie diese nicht für eine Vertröstung auf ein Wolkenkuckucksheim aufgeben hätten.

Auch beim Herausrufen des Lazarus aus dem Grab wird Jesus Ihres Erachtens „als jemand dargestellt, der durch seine Worte oder seine Stimme direkten Zugang zum Reich der Toten hat“. Aber Sie unternehmen keinen Versuch, die Lazarusgeschichte etwa auf dem Hintergrund von Hesekeel 37 oder anderer Schriftstellen zu interpretieren. Für Ton Veerkamp<sup>58</sup> repräsentiert Lazarus das tote Israel, das der Messias zum Leben erweckt, um – wie es in Psalm 102,21 und Johannes 11,44 heißt –, „los-gemacht“ und freigelassen zu werden. Lassen Sie mich ihn ausführlich zitieren von dem Punkt an, wo er sich auf einen Satz der Martha bezieht:

„Herr“, sagt sie, „er stinkt schon, es ist der vierte Tag.“ Das heißt: „Er ist tot und mehr als tot. Er ist nicht vollendet, sondern verendet!“ Der Gestank der Verwesung ist mehr als ein Grund für ihre Skepsis. Von Lebenden kann man sich verabschieden, von Toten vielleicht, aber nicht von solchen, die stinken und mehr als tot sind. Man begräbt sie und überlässt sie der Ruhe der Verwesung. Wenn Lazarus Israel ist, und alles spricht dafür, dass er es ist, dann sagt Martha: „Alles ist vorbei und mehr als vorbei.“ Für einige, erst recht für die Messianisten, war die Zerstörung von Heiligtum und Stadt das endgültige Ende Israels, zumal sie schon eine Generation zurückliegt, wenn wir eine verbreitete Datierung um 100 annehmen. Wenn das so ist, hilft die Große Erzählung Israels auch nicht mehr. Skepsis und Bekenntnis, 11,39 und 11,27, schließen sich nicht aus. „Wer vertraut, wird die Ehre Gottes sehen.“ Wie denn?

---

58 [Macht ihn los und lasst ihn gehen, 11,38-45](#), Abs. 4-15 (Veerkamp 2021, 266-268; 2007, 18-20).

Wann denn? Wo denn? Verzweiflung war nichts Neues in der Geschichte dieses Volkes. In einem ähnlichen Augenblick hatte ein Prophet folgende erschütternde Worte gesagt, Jesaja 26,18f.:

Schwanger waren wir, wälzten uns,  
und als wir geboren hatten, war es Wind.  
Keinerlei Befreiung wurde dem Land getan,  
keineswegs fielen die Weltbewohner.  
Mögen doch meine Toten leben,  
mögen doch meine Leichen aufstehen,  
mögen sie aufwachen, jubeln, die im Staub wohnen.  
Dass Tau der Lichter dich betaue,  
das Land der Gespenstischen zerfalle.

Einige in Israel wollten nie wahrhaben, dass alles vorbei war. Zu ihnen gehörte der Prophet Jesaja, zu ihnen gehört Jesus. Er erhebt die Augen – wie in 17,1. Es ist die Haltung des betenden und hoffenden Israels: „Zu DIR erhebe ich meine Seele“ (Psalm 25,1), „zu den Bergen hebe ich meine Augen“ (Psalm 121,1) u.ä. Er dankt, wie er dankte, als er Israel ernährte, 6,11. Das Wort ist bei Johannes kein *Terminus technicus* des kirchlichen Abendmahls, sondern geht den entscheidenden Zeichen für die Aufrichtung Israels voran. Er sagt: „Ich danke dir, dass du auf mich hörst. Ich weiß aber, dass du immer auf mich hörst.“ In den Psalmen ruft Israel immer wieder: „Gott, höre auf meine Stimme“, Psalm 130,1 u.ä. Der Messias Israels ist das betende Israel, und das betende Israel findet Gehör:

Und Elia, der Prophet, trat heran, er sprach:  
„DU, Gott Abrahams, Isaaks, Israels,  
heute möge erkannt werden,  
dass du Gott bist in Israel, und ich dein Knecht,  
und dass ich nach deinem Wort alle diese Worte tue.  
Antworte mir, Adonaj, antworte mir,  
dass sie, dieses Volk, erkennen,  
dass du der Gott bist,  
dass du ihr Herz zurückverwandelt hast.“

Dieses Gebet Elias in 1 Könige 18,36ff. ist sachlich verwandt mit dem Gebet Jesu. In beiden Fällen war die Lage aussichtslos, 1 Könige 19,10:

„Geeifert habe ich, geeifert, für DICH, Gott der Heerscharen,  
die von Israel haben den Bund verlassen,  
deine Schlachtstätte haben sie verwüstet und deine Propheten  
mit dem Schwert getötet.  
Ich allein bin übriggeblieben,  
sie suchen mir meine Seele wegzunehmen.“

Die „Rückverwandlung des Herzens Israels“ ist die Belebung des toten Lazarus. Bei Elia soll das Volk „erkennen“, hier soll es „vertrauen“. Erkennen soll das Volk am Leben spendenden Regen nach drei Jahren Hungersnot, vertrauen soll das Volk auf neues Leben nach Jahren der Verwüstung. Deswegen spricht Jesus aus, was wirklich nötig ist: dass es einen Gott und seine Treue (*alētheia*) gibt in Israel. Deswegen muss Lazarus leben. Vom TeNaK her zeigt diese Stelle, dass es kein Hokusfokus einer Totenbeschwörung gibt, sondern dass der Tod in Israel nicht das letzte Wort sein darf, Ezechiel 37,1ff.:

Über mich geschah die Hand des NAMENS.  
 Er führte mich, inspiriert durch den NAMEN,  
 er ließ mich nieder mitten auf einer Ebene, voll mit Knochen.  
 Er trieb mich um sie herum und herum,  
 da, viele, sehr viele waren es auf der Ebene,  
 da, verdorrt waren sie, sehr.  
 Er sprach zu mir:  
 „Menschenkind, sollen diese Gebeine wieder aufleben?“  
 Ich sprach: „Mein Herr, DU, du weißt es.“

Die Erzählung der Belebung des Lazarus können wir nur verstehen, wenn wir sie von diesen Texten her lesen. Jesus schreit es mit „großer Stimme“ aus, *phōnē megalē, qol gadol*. Bei den Synoptikern schreit Jesus im Augenblick vor seinem Tod mit dieser „großen Stimme“. Hier erklingt seine „große Stimme“ am Grab Israels. Er schreit, er brüllt. Das ist kein Zeichen ruhiger Gottgewissheit, das ist ein wütender Befehl.

Der Gestorbene kam heraus, aber als eingewickelte Leiche, Hände und Füße verbunden, das Gesicht verdeckt. Das ist zwar kein Toter mehr, aber noch lange kein Lebender. Deswegen der Auftrag: „Macht ihn los (*lysate*) und lasst ihn gehen.“ Erst wenn dieser Auftrag ausgeführt ist, wird aus dem Toten ein Lebender. Das Verb *lyein*, lösen, los machen, hören wir auch im Psalm eines Erniedrigten, Verzagten, der seine Klage dem NAMEN ausschüttet“. Wir hören (Psalm 102,19-22):

Geschrieben wird's für ein späteres Geschlecht:  
 dass ein Volk der Schöpfung den NAMEN preist,  
 dass er aus der Höhe herabsieht, der NAME,  
 von seinem Himmel auf die Erde blickt,  
 das Stöhnen der Gefesselten zu hören,  
 los zu machen (*lysai*) die Söhne des Todes,  
 dass sie SEINEN Namen auf Zion erzählen,  
 seine Preisung in Jerusalem,  
 dass die Völker aufziehen vereint,  
 die Königreiche dem NAMEN dienen.

Hört man den letzten Abschnitt der Erzählung von der Belebung des Lazarus mit diesem Psalm zusammen, weiß man, um was es hier geht. Rom ist die Gesamtheit der Völker, die vereint auszog, Jerusalem zu vernichten (Gog von Magog, Ezechiel 38-39). Das ist die Gegenwart. Die Belebung des Lazarus ist genau das Gegenteil. Sie ist die Hoffnung des Johannes und mit ihm Israels. Und der Auftrag der messianischen Gemeinde besteht darin, das nicht mehr tote und noch nicht lebende Israel „los zu machen“, zu *erlösen* von der Bindung des Todes. Die messianische Gemeinde ist an die Menschheit gewiesen (Matthäus 28,19), an ihr das zu tun, was sie an dem nicht mehr toten und noch nicht lebenden Lazarus tun sollte, „losmachen“.

Zurück zu Ihrer Interpretation, in der Sie (95f.) die genannten Stellen heranziehen, um Ihre kosmologische Erzählung zu bestätigen, und zwar im Blick auf ihre

Ähnlichkeit im Bewegungsmuster. In jedem Abschnitt wird eine Person oder eine Gruppe in einem abgeschlossenen Raum vorgestellt – der Schafstall in 10,3, das Grab in 5,25-29 und 11,43-44. Der Held, der Hirte Jesus, ruft dann den Namen derjenigen, die sich in dem Raum befinden. Sie hören seine Stimme und kommen aus dem Raum heraus. Das wiederum hat Ähnlichkeit mit der Struktur von Kapitel 9, in dem der Mann aus der Finsternis der Blindheit hervortritt, nachdem er die Worte Jesu gehört hat.

Bestätigt sehen Sie (96) „Jesu Fähigkeit, ewiges Leben zu gewähren, wie in 5,24-29 und 11,1-44 beschreiben“, in seinem eigenen „Tod und seiner Auferstehung“, die „nicht als Handlungen interpretiert werden, bei denen Jesus das passive Objekt ist, sondern als Demonstrationen seiner gottgegebenen Macht“. Diese Interpretation hängt vor allem an der Bedeutung des Wortes *lambanein* in 10,11-18, wo es um das Einsetzen und Nehmen der Seele für die Schafe geht. In der Tat wird *lambanein* hier in fast allen Übersetzungen so verstanden, dass Jesus dazu imstande ist, das Leben, das er zuvor hingibt, in der Auferstehung wieder zurückzunehmen. Aber läuft eine solche Vorstellung nicht auf eine Verharmlosung dessen hinaus, was hier geschieht, auf einen Dokerismus, demzufolge ein göttlicher Jesus gerade mal drei Tage tot ist, wie andere krank feiern, um dann triumphierend in den Himmel einzumarschieren? Ton Veerkamp<sup>59</sup> hat vorgeschlagen, in dem Ausdruck *lambanein tēn psychēn* gerade

59 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 26-28 (2021, 244; 2006, 160):

Dann kommt ein kryptischer Nebensatz: „wiederum damit ich sie annehme“ oder: „vielmehr damit ich sie annehme“. Was bedeutet *annehmen*? Der Ausdruck „Seele nehmen“ bedeutet töten; etwa Psalm 31,14: „Sie schmieden Ränke, mir die Seele zu nehmen.“ Das kann hier nicht gemeint sein. Vielmehr steht hinter „nehmen“ das aramäische Verb *qabal*. Es ist das Verb, das wir in Mischna Avot 1,1ff. hörten:

Mose nahm (*qibbel*) die Tora von Sinai an.

Das korrespondiert mit der letzten Zeile von V.18: „Dieses Gebot habe ich vom VATER angenommen“ (*elabon, qibbel*). Das Wort *palin* bedeutet nicht nur eine Wiederholung,

keine Rückgängigmachung des Einsatzes seiner Seele, sondern eine Verstärkung dieses Einsatzes bis hin zum Tod zu sehen.

Recht haben Sie darin, dass in 10,16 und 12,24 „die Notwendigkeit des Todes Jesu für die Sammlung seiner Herde“ betont wird. Aber es ist alles andere als erwiesen oder gar selbstverständlich, dass mit dem in 10,10 erwähnten Leben, das die Schafe *perisson*, abundantly, haben sollen, ein ewiges Leben im Jenseits sein soll.

Ich gebe allerdings zu, dass Sie mit Ihrer kosmologischen Erzählung die traditionell christliche Auslegung des Johannesevangeliums sehr klar zusammenfassen (96f.):

Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Jeder, der nicht vom Vater gesandt wurde, sondern auf eine andere Weise in die Welt gekommen ist, ist der Böse oder der Satan. Derjenige, der von Gott gesandt wurde und Fleisch geworden ist, ist der Retter der Menschheit. Von ihm hat Johannes der Täufer Zeugnis abgelegt, und die, die ihn hörten, glaubten an ihn. Er rief die Seinen bei ihrem Namen und führte sie aus der Welt hinaus, so dass sie, obwohl sie in der Welt waren, nicht von der Welt waren. Als er sie alle hinausgeführt hatte, ging er ihnen voraus aus der Welt durch seinen Tod und seine Auferstehung, zurück in das Reich des Vaters, aus dem er gekommen war. Seine Gläubigen werden ihm zum Vater folgen, weil sie seine Botschaft gehört, verstanden und angenommen haben. Sie werden keinem anderen folgen, auch nicht dem Bösen, sondern sie werden sich von ihm entfernen, weil sie die Gültigkeit seiner Botschaft oder seine Macht nicht anerkennen.

Dass mir eine solche Lektüre des Johannesevangeliums, je länger je mehr, als absolut inakzeptabel erscheint, muss noch nicht gegen sie sprechen. Was aber wäre, wenn diese christliche Jenseitshoffnung, die so eng mit einer Enterbung und Verdammung der Juden verbunden wurde, zwar seit dem 2. Jahrhundert mehr und mehr für selbstverständlich gehalten worden wäre, aber letzten Endes eine griechisch-philosophische oder gnostische Spiritualisierung und Verjenseitigung eines ursprünglich auf die jüdischen Schriften bezogenen und nur von ihnen her verständ-

---

sondern auch eine Verstärkung. „Die Seele einsetzen“ bedeutet „die Seele annehmen“. Die einzige und eigentliche Aufgabe seiner Seele, seine Lebensaufgabe, ist es, die Seele, das Leben, für die Schafe einzusetzen. Der Tod des Messias als die extremste Form seines Seeleneinsatzes (die Seele wegheben, *airein*) geschieht nicht, weil die, die ihn töten, dazu die Vollmacht (*exousia*) hätten, sondern weil er selbst – und ungehindert durch andere – diesen Weg ging, er setzt die Seele von sich selbst ein. Dazu hat er die Vollmacht, damit ist er beauftragt, und zwar so, dass er diesen Auftrag von sich selbst annimmt. Sein Lebensweg ist die Folge des Auftrags, den der Gott Israels ihm gab; der Auftrag, seine Lebensaufgabe, seine Seele, anzunehmen, ist seine Entscheidung. Der Zweck dieser Argumentation ist es, den Menschen klarzumachen, dass die Ermordung des Messias kein Zeichen seiner politischen Schwäche war, sondern dass er diesen Weg *von sich selbst aus* geht. Dazu hat er die Vollmacht.

lichen jüdisch-messianischen Evangeliums mit einer diesseitigen Hoffnung auf die Weltzeit des Friedens, die kommen soll, darstellt? Davon ließ ich mich von Ton Veerkamp überzeugen, und man sollte seine Überlegungen zumindest gründlich prüfen. Sogar dann, wenn auch im Rahmen seiner politischen Lektüre danach zu fragen ist, ob der johanneische Jesus zu Recht mit dem Rabbinischen Judentum so scharf ins Gericht geht.

#### 4.3 Sind die *paroimiai* Jesu einfach zu begreifen, wenn man sie kosmologisch versteht?

Sie ziehen (97) das Fazit:

Wenn die kosmologische Erzählung den zeitlichen und räumlichen Rahmen für die historische Erzählung vorgibt, so tut sie dies auch für die besondere *paroimia*, die wir betrachten.

Darin sehen Sie sich durch 16,25-33 bestätigt, „wo der Begriff *paroimia* erneut auftritt“. Hier bestätigt Jesus seinen Schülern, dass „sie geliebt sind, weil sie Jesus so verstehen und an ihn glauben, wie er in der kosmologischen Erzählung beschrieben wird“. Und als Jesus diese kosmologische Erzählung kurz zusammenfasst: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater“ (16,28), da (98) antworten ihm seine Schüler

indem sie anerkennen, dass das, was er ihnen soeben gesagt hat – endlich! – die klare Bedeutung der bildlichen Sprache ist, in der er nicht nur in Johannes 16 und in den Abschiedsreden, sondern, wie wir meinen, im gesamten Evangelium gesprochen hat: „Ja, jetzt sprichst du klar und deutlich [*en parrhēsia*], nicht in einer bildlichen Sprache [*paroimian*]! Jetzt wissen wir, dass du alles weißt und es nicht nötig hast, dass dich jemand befragt; dadurch glauben wir, dass du von Gott gekommen bist“ (16,29-30).

Aber ist der Gegensatz zu „in Gleichnissen“ wirklich „einfach“ oder nicht vielmehr „offen“ bzw. „öffentlich“? Wer nur ein, zwei Verse weiter liest, müsste feststellen, dass Jesus das Vertrauen seiner Schüler und ihre Treue zu ihm sogleich in Frage stellt. Haben sie wirklich verstanden, was das Aufsteigen des Messias zum Vater bedeutet?

Das tatsächlich letzte Wort in Jesu Rede an die Schüler handelt nach Ton Veerkamp<sup>60</sup> davon,

dass *Frieden mit dem Messias haben* notwendig *Bedrängnis mit der Weltordnung haben* bedeutet. *Thlipsis, zara*, war und ist der Normalzustand Israels unter den Völkern und erst recht unter Rom. Johannes versichert der Gruppe,

60 [Abschluss des Abschiedsgesprächs, 16,25-17,1a](#), Abs. 7-13 (Veerkamp 2021, 349-350; 2007, 72-73).

dass Bedrängnis nur dann auszuhalten ist, wenn sie den Frieden des Messias als reale politische Perspektive für sich sehen. Deswegen knüpft er hier die Verbindung zu Exodus 14. Johannes wählt das Wort, das er bei seiner Erzählung über Jesus, gehend auf dem Wasser, vermeidet. Die Synoptiker haben an der Stelle: *tharsei*, „sei unverzagt“. In den meisten Fällen haben die Übersetzer der Schrift Israels, wie Johannes in 6,20, das gewöhnliche *mē phobeisthe* (*ʔal thiraʔu*), „fürchtet euch nicht“. In manchen Fällen wählen sie aber das positive *tharsein*, unverzagt sein. Unter anderem an einer entscheidenden Stelle. Das Volk sprach zu Mose, Exodus 14,12:

War das nicht die Rede, die wir zu dir in Ägypten redeten:  
„Lass von uns ab, wir wollen Ägypten dienen,  
denn besser ist es für uns, Ägypten zu dienen,  
als in der Wüste zu sterben.“

Mose erwidert, Exodus 14,13:

Fürchtet euch nicht [*ʔal-thiraʔu, tharseite*]  
stellt euch auf,  
seht die Befreiung durch den NAMEN,  
mit der er euch heute befreien wird.  
Denn wie ihr heute Ägypten seht,  
werdet ihr es nicht weiter sehen, in Weltzeit!  
Der NAME wird für euch kämpfen,  
also schweigt!

Genau dieses Wort wählt Johannes. Was in der Tora Ägypten ist, das ist im Evangelium der *kosmos*, die Weltordnung, das ist Rom. An diesen Sieg des NAMENS über Ägypten denkt Jesus, als er sagt: „Ich habe die Weltordnung besiegt.“ Weil der NAME Ägypten besiegt hat. Natürlich ist das *nenikēka ton kosmon*, „ich habe die Weltordnung besiegt“, eine Durchhalteparole. Kein wirklich ernsthafter Mensch kommt in Krisensituationen ganz ohne Durchhalteparolen aus. Aber diese Durchhalteparole hat Realitätsgehalt in der Erinnerung an die geschehenen Befreiungen Israels aus der Bedrängnis unter den Völkern. Das Perfektum hier ist das Perfektum von Exodus 14,30:

Der NAME hat Israel an jenem Tag befreit (*wa-joscha<sup>c</sup> JHWH*)  
aus der Hand Ägyptens.  
Und Israel sah Ägypten  
tot am Ufer des Meeres.

In der Schrift gibt es keine Idyllen. In der herrschenden Weltordnung gibt es auch keine Idyllen. Mit diesem Satz „ich habe die Weltordnung besiegt“ endet das Abschiedsgespräch. Aber hier ist Ägypten nicht tot, die Bedrängnis bleibt. Deswegen singt hier keine Mirjam wie in Exodus 15, sondern es betet der Messias die große Fürbitte für die messianische Gemeinde.

Ich habe Veerkamp so ausführlich zitiert, um deutlich zu machen, welcher Unterschied zwischen Ihrer verjenseitigt-kosmologischen Auslegung des Johannesevangeliums und einer alternativen Lektüre besteht, die dessen Einbindung sowohl in den Kontext der Schriften als auch in die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes unter der Römischen Weltordnung ernstnimmt.

Heidenchristliche Leser, denen beide Kontexte nicht mehr vertraut sind, mögen allerdings wirklich durch das „Wort *paroimia* sowohl in 10,6 als auch in 16,25“ dazu veranlasst werden, das ganze Evangelium einschließlich insbesondere der *paroimia* 10,1-5 im Sinne Ihrer kosmologischen Erzählung zu interpretieren.

## 5 Geschichte, Kosmologie und die johanneische Gemeinde

Im 5. Kapitel (99) beschäftigen Sie sich nochmals mit den Beziehungen zwischen (100) einerseits „dem implizierten Autor, den Erzählungen des Evangeliums und dem implizierten Leser, der implizierten Leserin, die allesamt Konstrukte des erzählten Textes sind“, und andererseits „den drei Ebenen der Geschichte, die das Evangelium erzählt“, nämlich „der historischen Erzählung“, die ein erzählerisches Bild „des Lebens und der Zeit des ‚historischen‘ Jesus“ entwirft, „der ekklesiologischen Ebene“ als einer auf die Zeit des Evangelisten bezogenen „untergeordneten Geschichte“, und „der kosmologischen Erzählung“ als „der Meta-Erzählung“, die

den größeren Bezugsrahmen für die zeitlichen, räumlichen und theologischen Aspekte der beiden anderen Erzählungen bildet und den Interpretationsschlüssel für einzelne Symbole und Perikopen des Erzähltextes liefert.

### 5.1 Das Johannesevangelium als eine „immer gültige“ zeitlose Lektüre?

Auf den so erzählten Text kann sich der implizierte Leser auf zwei Ebenen beziehen. Zunächst als Individuum.

Auf dieser Ebene fungiert die kosmologische Erzählung als Kommentar zur historischen Erzählung, indem sie diese in einen Kontext stellt und Interpretationen zu den darin enthaltenen Ereignissen liefert. An vielen Stellen dienen diese Interpretationen dazu, die allgemeinen Erwartungen, kulturellen Normen, Konventionen und Vorverständnisse, die der implizite Leser in den Text einbringt, zu verändern.

Diese Aussage ist insofern interessant, als ich ja davon ausgehe, dass durch die kosmologische Erzählung, wie Sie sie skizziert haben, der schriftgemäße und jüdisch-messianisch geprägte Kontext, der dem Johannesevangelium ursprünglich zu Grunde lag, ja extrem verändert worden ist – weg von seiner Eingebundenheit in eine diesseitig orientierte Hoffnung auf die Überwindung der Römischen Weltordnung – hin zur Erwartung eines ewigen Lebens im Jenseits.

Eine solche kosmologische Erzählung kann also zwar gewisse Erwartungen, kulturelle Normen, Konventionen und Vorverständnisse der implizierten Leserschaft modifizieren, aber nicht die ursprüngliche Aussageabsicht des Evangelium erschließen. Dass Jesus nicht nur ein „Wundertäter“ war bzw. (101) was seine „Zeichen“ innerhalb „der Beziehung zwischen VATER und Sohn“ bedeuten, könnte nur dann tatsächlich begriffen werden, wenn unmissverständlich klar würde, dass es sich bei diesem Vater um den Gott Israels handelt, dessen NAME das Programm der Befreiung für Israel inmitten der Völker darstellt.

Wenn Sie schreiben, dass „eine erste Reaktion auf das Ereignis der Kreuzigung Wut und Trauer sein könnte, bis der Leser die positive Bedeutung dieses Ereignisses innerhalb der kosmologischen Erzählung erkennt“, kann damit meines Erachtens innerhalb eines spirituellen Kosmosverständnisses die Kreuzigung zur Banalität verharmlost und doketisch verjenseitigt werden: Alles nicht so schlimm, Jesus steht ja wieder vom Tode auf. Versteht man den Kosmos aber als die bedrückende römische Weltordnung, unter der Israel und die Völker der Welt leiden und die Jesus durch seinen Tod am Kreuz überwindet, dann wird der Tod Jesu zwar ebenfalls positiv gedeutet, aber nicht verharmlost – Jesus teilt als Messias das Schicksal eines gescheiterten Terroristen, seine Anhänger müssen Abschied von einem illusorischen zelosig zu verstehenden Messianismus nehmen und empfangen die Inspiration der Treue des Gottes Israels, um durch ihre *agapē*, Solidarität, in der messianischen Gemeinde das ganze Israel, das auf den Messias vertraut, zusammenzuführen. Das ist die nüchterne politisch-theologische Botschaft des Johannes, wie sie Ton Veerkamp beschreibt, und in meinen Augen spricht viel für eine solche Deutung.

Sie dagegen gehen davon aus, dass das Johannesevangelium von Anfang an als ein zeitloses, von jedem besonderen historischen Kontext entkleidetes Evangelium konzipiert gewesen wäre:

Die kosmologische Erzählung hat als Meta-Erzählung die Funktion, die Aufmerksamkeit des einzelnen Lesers von einem profanen und zeitgebundenen Verständnis der Evangelien Erzählung als Begegnung mit einem historischen Individuum auf eine umfassendere und universalere Interpretation des Evangeliums als die immer gültige Erzählung vom Sohn Gottes zu lenken. In der Tat dient die kosmologische Erzählung daher dazu, das Evangelium zu enthistorisieren, so dass es als immer anwendbar und relevant angesehen wird.

Einer solchen Entgeschichtlichung hätte der reale Autor des Johannesevangeliums vermutlich vehement widersprochen. Eine „universalere Interpretation“ würde ihm nur gerecht, wenn sie sein Anliegen ernst nimmt, das gesamte Israel inmitten der Völker wiederherzustellen, und zwar durchaus auch unter Einbeziehung auf Jesus vertrauender Menschen aus den Völkern, wenngleich er keine Heidenmission wie Paulus, Lukas oder Matthäus im Sinn hat. Aber ein zeitloses Evangelium, das über das konkrete Leid Israels und aller unter einer globalen Weltordnung leidenden

Menschen hinweggeht und sie auf ein ewiges Leben im Jenseits vertröstet, wollte er als ein Kind Israels mit Sicherheit nicht schreiben. So wollen Sie zwar Ihre kosmologische Erzählung als nicht „weltlich“, nicht alltäglich, banal, gegenüber der historischen Erzählung abheben. Aber gerade die Enthistorisierung als Entpolitisierung der Geschichte banalisiert das Johannesevangelium zu etwas, was Karl Marx Opium des Volkes nannte und was keine befreiende Kraft mehr gegenüber den Schrecken der politischen wirksamen Todesmächte dieser Welt enthält.

## 5.2 Ein Glaube ohne Zeichen und Wunder in der christlichen Kirche?

Die zweite Ebene, auf der sich implizierte Leser zum erzählten Text des Johannesevangeliums verhalten können, ist die Gemeinschaft zunächst der

johanneischen Kirche, deren Mitglieder zur Zeit und in der Gemeinde des „realen“ Autors dieses Textes lebten und die daher über die spezifischen Informationen und Perspektiven verfügten, die notwendig waren, um die ekklesiologische Geschichte zu durchschauen.

Mitgliedern dieser Gemeinschaft wird deutlich gemacht, dass sie gegenüber „den Jüngern, die unmittelbare Nachfolger Jesu waren und daher Augenzeugen seiner Taten und Worte“, nicht benachteiligt sind. In sein Gebet Johannes 17 schließt Jesus vielmehr „ausdrücklich diejenigen ein, die durch die Aktivität – vermutlich einschließlich der Predigt – seiner Jünger zum Glauben kommen“. Die „soteriologische Gleichheit nachösterlicher Gläubiger mit denjenigen, die Augenzeugen Jesu in seinem irdischen Dienst waren“, wird außerdem vor allem (102)

deutlich durch die Betonung des Hörens des Wortes, das sowohl in der *paroi-mia* in 10,1-5 als auch in der gesamten Evangelienerzählung wichtig ist. Es ist bezeichnend, dass die Schafe nicht beschrieben werden, wie sie das Gesicht des Hirten sehen und ihn visuell erkennen, sondern dass sie seine Stimme hören und ihn akustisch erkennen. Es sind also seine Worte, die die Menschen aus der Welt der Finsternis in die Welt des Lichts führen.

Sie haben insofern Recht, als im Johannesevangelium tatsächlich auf das Hören des Wortes Jesu außerordentlicher Wert gelegt wird. Das ist jedoch in den Schriften nichts Neues, denn der Gott Israels offenbart sich ja nicht in Bildern, die man anbeten dürfte, sondern in seinen Worten, nur in der Stimme, auf die man zu hören hat.

Aber gerade von den jüdischen Schriften her darf man 4,48 nicht so verstehen, dass hier „Jesus den Edelmann dafür tadelt, dass er Zeichen und Wunder als Grundlage für seinen Glauben verlangt“, bestehen doch die Worte, *devarim*, des Gottes Israels in Worttaten oder Tatworten, die in Form von *sēmeia kai terata*, Zeichen und Machttaten, durchaus sichtbar und erfahrbar sind.

Zu Unrecht führen Sie daher (103) die Erzählung vom zweiten Zeichen in Kana an (4,46-54), um nachzuweisen, dass „das Hören des Wortes wichtiger ist, als ein Au-

genzeuge für Jesus zu sein“. Ich erlaube mir, dazu Ton Veerkamps<sup>61</sup> Kommentar ausführlich zu zitieren:

Der Glaube ist in dieser Art von Theologie immer etwas, was nicht zu sehen ist, und bewirkt immer etwas, was nicht zu sehen ist. Der Sinn der Antwort Jesu ist nach diesen Kommentaren ein Vorwurf, so in dem Sinne: „Ich muss immer wieder Zeichen und Wunder tun, damit ihr glaubt; wann glaubt ihr, ohne dass ich Wunder tun muss?“ Der Vorwurf ist absurd, er würde die ganze Schrift außer Kraft setzen. Wir hören Deuteronomium 4,34:

Hätte es je ein Gott erprobt,  
zu kommen, sich ein Volk zu nehmen aus der Mitte eines Volkes,  
mit Erprobungen, mit Zeichen, mit Machterweisen,  
mit Krieg, mit starker Hand, mit ausgestrecktem Arm,  
mit all diesen Ehrfrucht einflößenden großen Dingen,  
die der NAME, euer Gott, für euch getan hat, in Ägypten, vor deinen  
Augen?

Befreiung muss in Israel immer sinnlich erfahrbar sein: „Vergesst nicht“, sagt Mose, „alle Reden, die du *gesehen hast*, dass sie nicht weichen aus deinem Herzen alle Tage deines Lebens ...“ (Deuteronomium 4,9). Hätte also Israel schon damals keine Zeichen und Machterweise gesehen, dann hätte es nicht vertraut und auch nicht vertrauen können. Es geht um die doppelte Bezeichnung dessen, was geschieht; Zeichen (*’othoth, sēmeia*) beziehen sich auf das Objekt der Handlung Gottes, Israel; Machterweise (*moftim, terata*) beziehen sich auf das Subjekt, Gott selbst. Deswegen kommen diese Wörter oft zusammen vor, vor allem, wenn das Handeln Gottes bei der Befreiung aus Ägypten und in der Wüste zur Sprache gebracht wird. Zeichen und Machterweise bedeuten immer den Nachweis der Befreiungsmacht des Gottes Israels.

Aber vertraut der Hauptmann Jesus nicht dann doch, ohne zu sehen? Ton Veerkamp bezieht sich auf den Hintergrund der besonderen Situation, in der Johannes nach dem Untergang des Tempels und Jerusalem im Jahr 70 schreibt. Was ist, wenn keine „Zeichen und Machterweise“ mehr zu sehen sind „die befreiend und belebend sind“, wie kann man dann noch vertrauen?

Der Beamte insistiert: „Lauf hinunter, bevor mein Kindchen stirbt!“ Die Antwort ist: „Dein Sohn lebt.“ Der Mann vertraut diesem Wort. Ohne etwas gesehen zu haben! Das scheint dem zu widersprechen, was wir gerade sagten: Zeichen und Machterweise bewirken das Vertrauen Israels. Das Understatement der Kommentare ist antijüdisch. Juden „glauben“, wenn sie Zeichen und Machterweise sehen, Christen „glauben“ ohne dergleichen, und das sei *echt*

61 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 7-9 und 11-13 (Veerkamp 2021, 137-138; 2006, 91-93).

„glauben“. Wir sprechen es aus, damit nichts Antijüdisches schwelen bleibt. Natürlich kann man in den Tagen des Scheiterns des Messias, seines Weggangs, nichts als die unerschütterliche Macht der Weltordnung und die Trümmer Jerusalems sehen. Es ist der Unterschied zwischen dem Israel der sinnlich erfahrenen und erfahrbaren Befreiung und dem Israel vor den Trümmern seiner Geschichte. Diesem Israel wird das Festhalten an einer messianischen Perspektive abverlangt in einem Augenblick, wo es seine Zukunft verloren zu haben scheint. Sicher gibt es in dieser Lage eine Spannung zwischen *sehen* und *vertrauen*. Es gibt Zeiten ohne *Zeichen und Machterweise*, wie Israel weiß und im trostlosen Lied: *Warum, Gott, verabscheust du für ewig*, Psalm 74,9 singt:

Unsere Zeichen sehen wir nicht mehr,  
Nirgends mehr ein Prophet,  
keiner ist mit uns, der wüsste, bis wann ...

Dem Beamten bleibt keine andere Wahl als zu vertrauen. Erst im nachhinein wird der Mann erfahren, ob er einem messianischen Scharlatan aufgefressen war. Was wahr und deswegen vertrauenswürdig ist, ist immer nachher feststellbar, ob im Guten oder im Bösen. Er muss die Bestätigung dafür haben, dass sein Sohn lebt. Das Fieber habe sein Kind verlassen, sagen seine Sklaven. „Wann?“ „In der siebten Stunde.“ Der Beamte muss sicher sein, dass es sich nicht um eine Spontangenesung handelt, sondern dass das Wort Jesu das Kind ins Leben zurückgerufen und seine Zukunft begründet hat. Die genaue Zeitangabe ist wesentlich. Erst jetzt kann man wirklich vertrauen; das erste Vertrauen war ein Vertrauen auf Vorschuss. Nur wenn sichergestellt ist, dass sich wirklich etwas geändert, zum Guten gewendet hat, wird das Wort Jesu zum Zeichen und Machterweis. Er und sein ganzes Haus, Frau, Kinder, Gesinde, vertrauen, weil alle gesehen haben, dass das Wort *geschieht*.

Erst am Ende seines Evangeliums gibt Johannes in 20,24ff. eine grundsätzliche Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Sehen und Vertrauen, so nochmals Ton Veerkamp:<sup>62</sup>

Das letzte Wort Jesu ist zunächst: „Glücklich die, die nicht sahen und vertrauten.“ Diese Worte richten sich über den Kopf des Thomas hinweg an die Generation, die nach den Augenzeugen kommt. Der Augenzeuge war der Verfasser des Evangeliums, 19,35: „Der *gesehen* hat – nämlich das Blut und das Wasser aus der Brust Jesu – hat es bezeugt ... damit auch ihr *vertraut*.“ Dieser ist „der andere Schüler, der als erster zum Grab gekommen war und *sah* und *vertraute*“ 20,8. Es sind die Schüler und Maria aus Magdala. Alle anderen haben nicht gesehen.

62 [Sehen und vertrauen, 20,24-29](#), Abs. 8-9 (Veerkamp 2021, 425-426; 2007, 126).

Jesu Worte an die Adresse des Thomas bedeutet keine Abqualifizierung derjenigen, die „sahen und vertrauten“. Auch Thomas gehört jetzt zu den Zeugen, die gesehen haben und vertrauten. Jesu Worte gelten der Generation der Messianisten, die nach dem Jüdischen Krieg nichts mehr gesehen haben und dennoch vertrauten. Der Tod ist das letzte Wort, weil ohne diesen Tod, diesen Weggang des Messias, nichts mehr weitergehen kann. Der tote, vom Tode aufsteigende (Präsens!) Messias ist *dominus ac deus*. Genau *das* ist nicht zu sehen. *Dem* muss man vertrauen.

Dass Johannes „über den Kopf von Thomas hinweg“ spätere Generationen anspricht, darin ist Veerkamp mit Ihnen einig. Sie schreiben mit Recht (103):

Obwohl die Leserinnen und Leser Jesus nicht aus erster Hand hören, können sie seine Worte im Evangelium selbst in aller Ausführlichkeit nachlesen.

Wenn Johannes aber tatsächlich jede Augenzeugenschaft gegenüber dem Glauben, ohne zu sehen, abwerten würde, warum betont er dann so sehr das Sehen des einen Schülers in 19,35 und die Erfahrungen aller Schüler mit ihm in 15,26? Und warum erwähnen die Verse 20,30-31 ausgerechnet nur die von Jesus bewirkten *sēmeia* als Begründung des Vertrauens auf ihn? Mir erscheint gerade das Letztere als ein besonderes Signal, das den Bezug auf die Schriften Israels in Erinnerung ruft. Und damit geht es hier eben nicht, wie Sie meinen, um „die Grundlage für die christologische Erkenntnis, den Glauben und das ewige Leben der Leser“ in einem verjenseitigten Sinn, sondern um den Messias, der den im Diesseits wirkenden befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert.

Wenngleich also Johannes meines Erachtens keineswegs dem Hauptmann oder Thomas oder dem Judentum allgemein eine unangemessene Forderung nach Zeichen und Wundern vorwirft, so weisen Sie natürlich mit Recht darauf hin, dass ein Vertrauen auf Jesus nicht nur durch direkte Zeitgenossenschaft mit ihm entstehen kann. Und auch das Hören auf sein Wort (103f.)

geschieht nicht nur durch das Hören auf Jesus selbst, wie es Augenzeugen tun konnten, oder durch das Hören auf die Worte seiner Jünger, sondern auch durch die Lektüre dieses Evangeliums, in dem die Worte, wie sie vom geliebten Jünger und den anderen Jüngern mit größter Zuverlässigkeit überliefert wurden, aufgezeichnet sind.

Es ist diese (104) „soteriologische Gleichheit zwischen Jesu ersten Nachfolgern und seinen späteren Nachfolgern“, die Ihnen zufolge

zur positiven Selbstdefinition der johanneischen Gemeinschaft beitrug, in der dieses Evangelium einen besonderen Platz einnahm. Trotz ihrer zeitlichen und geographischen Distanz zum irdischen Leben Jesu konnte die johanneische Gemeinde, deren Geschichte in der ekklesiologischen Erzählung des vierten Evangeliums verschlüsselt ist, daher geistliche Autorität und Zugehörigkeit zur

Gemeinde der Erlösten beanspruchen, weil sie den Parakleten besaß und weil auch sie durch ihr Evangelium die Worte Jesu „hörte“.<sup>63</sup>

Als das Johannesevangelium in der zunehmend heidenchristlich dominierten Kirche Anerkennung fand, wird sich schon bald die von Ihnen skizzierte kosmologische Lektüre allgemein durchgesetzt haben. Im Blick auf die Leser späterer Jahrhunderte und den von ihnen implizierten Autoren ist Ihr Fazit durchaus zutreffend,

dass die kosmologische Erzählung, ebenso wie sie die Perspektive des Erzählers auf die historische Erzählung vermittelt, einen Sinn für die ekklesiologische Erzählung und damit für die soteriologische Erfahrung der johanneischen Gemeinschaft liefert. Auf diese Weise werden alle Leser, ob implizit oder real, ob aus dem ersten oder zwanzigsten Jahrhundert, durch die kosmologische Erzählung des vierten Evangeliums eingeladen, sich als Mitglieder der Herde der „Seinen“ Jesu zu sehen, die die Stimme des Hirten hören. Obwohl sie nicht von der Welt sind, bleiben sie in der Welt, geschützt vor dem Bösen, bis ihr Hirte zurückkehrt, um sie aus der Herde in das Haus ihres Vaters zu führen.

Leider geht eine solche Lektüre meilenweit an der ursprünglichen Absicht des Johannesevangeliums vorbei. Und es wird Zeit, seine jüdisch-messianischen Wurzeln, die in den Schriften Israels gründen, wieder angemessen zu beachten.

## 6 Anhang: Der Abstieg des Hirten

Im Anhang Ihres Buches (105) werfen Sie, ergänzend zu Ihren Ausführungen über die kosmologische Erzählung im Johannesevangelium, noch eine weitere Frage auf:

Die Sprache des Abstiegs und des Aufstiegs, um die Bewegung des Hirten gegenüber der Welt zu beschreiben, zusammen mit der negativen Beschreibung der Welt als Ort des geistigen Todes, erweckt einen ziemlich aufregenden Verdacht in den Gedanken dieser Leserin. Gibt es im Evangelium im Allgemeinen und in der *paroimia* im Besonderen einen Hinweis auf den Abstieg Jesu in die Unterwelt?

Hier sehen Sie sich dazu gezwungen, auf Quellen außerhalb des Johannesevangeliums zurückzugreifen, da (107) das „Motiv von Jesu Abstieg in die Unterwelt nirgends im vierten Evangelium ausdrücklich erwähnt wird“. Interessant finde ich dabei vor allem, wie Sie hier mit Bezugnahmen auf den TeNaK umgehen, die Sie im Hauptteil Ihres Buches vermieden haben.

---

63 Ton Veerkamp sieht den Weg, auf dem die johanneische Gemeinde, die zunächst einen sektiererischen Sonderweg verfolgte, dann doch den Anschluss an den von Petrus geführten messianischen Mainstream fand, in Johannes 21 beschrieben: [Am See von Tiberias, 21,1-25](#) (Veerkamp 2021, 427-441; 2007, 128-37). In seinen Augen erhebt die johanneische Gemeinde auch den Anspruch, sich in besonderer Weise auf die Mutter des Messias berufen zu können.

Der Glaubenssatz (105) über „Jesus Christus, ... niedergefahren zur Hölle“, steht nicht „im altrömischen Bekenntnis“, aber im „Apostolischen Glaubensbekenntnis“. Anklänge an diese Vorstellung (106) sehen viele Gelehrte in neutestamentlichen Stellen wie zum Beispiel 1. Petrus 3,18-19, Epheser 4,9 oder Offenbarung 1,18. Sie selbst heben Hebräer 13,20 hervor, wo Jesus als der „große Hirte der Schafe“ durch den Gott des Friedens von den Toten heraufgeführt wird.

Der „Glaube an Jesu Abstieg“<sup>64</sup> spricht Sie deswegen besonders an, weil er

eine Lücke in der johanneischen Erzählung und in den Erzählungen über Jesus füllt, auf die diese Erzählung verweist. Diese Lücke betrifft den Aufenthaltsort und die Tätigkeit Jesu in der Zeit zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung/Himmelfahrt zum Vater. Ein interessantes Merkmal des Abstiegsmotivs ist, dass das Bewegungsmuster, das es impliziert, Parallelen zu dem der kosmologischen Erzählung und der Hirten-*paroimia* aufweist: Der Abstieg Jesu in die Unterwelt und sein Aufstieg aus ihr spiegelt den Abstieg Jesu in die Welt und seinen Aufstieg aus ihr in der kosmologischen Erzählung und den Eintritt des Hirten in die Schafherde und seinen Austritt aus ihr in 10,1-5 wider. Darüber hinaus steht der Aufstieg Jesu aus der Welt und der Weggang des Hirten aus dem Schafstall, dem die Gläubigen/Schafe folgen, im Evangelium in direktem Zusammenhang mit der Auferstehung, die auch als Weggang aus der Unterwelt oder dem Reich der Toten gesehen werden kann.

Aber, wie gesagt (107), im Johannesevangelium steht von Jesu Abstieg ins Totenreich kein einziges Wort. Sie behelfen sich damit, dass 5,24-29 und 11,43-44

die Errettung der Toten aus ihren Gräbern durch Jesus beschreiben. Obwohl Jesus in diesen Passagen nicht leibhaftig herabsteigt, könnte man sagen, dass er stimmlich herabsteigt: Durch das Hören der Stimme Jesu verlassen die Toten, wie zum Beispiel Lazarus, das Grab und erleben die Auferstehung.

Prüfen wollen Sie nun, ob die *paroimia* 10,1-5 von einem implizierten Leser „als Hinweis nicht nur auf den Abstieg des Wortes in die Welt und den Aufstieg aus der Welt, sondern auch auf den Abstieg des Wortes in die Unterwelt und den Aufstieg aus der Unterwelt“ gelesen werden könnte.

Als Prüfstein ziehen Sie erstens die Frage heran,

ob die externen Daten, die die impliziten Leser oder das beabsichtigte Publikum in ihre Lektüre des Textes einbrachten, sie dazu veranlasst hätten, in Johannes 10,1-5 eine Anspielung auf den Abstieg Jesu in die Unterwelt zu finden.

Zweitens fragen Sie sich, ob belegt werden kann, „dass die *paroimia* von späteren Lesern als eine Anspielung auf Jesu Abstieg“ werden konnte.

---

64 Irrtümlich schreiben Sie „Aufstieg“.

Die Beantwortung dieser Fragen wird es uns auch erlauben, die Schnittmenge zwischen einem leserorientierten Ansatz und zwei traditionelleren Ansätzen zum vierten Evangelium, nämlich der *Religionsgeschichte* und der *Auslegungsgeschichte*, zu erkunden.

### 6.1 Der Torwächter des Hades in der antiken Mythologie

Im Blick auf die erste von Ihnen gestellte Frage (112) gehen Sie auf die Figur des „Torhüters“ ein, der in Johannes 10,1-5 eine „rätselhafte“ Rolle spielt und den Sie vorhin „als Johannes den Täufer“ identifiziert hatten, „denjenigen, der den Hirten mit den Schafen im Stall zusammenführt“. Seine Funktion ist nämlich

Lesern der antiken Mythologie als Torwächter zur Unterwelt bekannt. Diese Gestalt erscheint in der Regel im Zusammenhang mit einem Abstiegsmythos, in dem ein Held, eine Heldin, eine Gottheit oder eine Göttin in das Totenreich hinabsteigt und durch eine Begegnung mit dem Torwächter durch ein Tor Einlass erhält.

Sie führen mesopotamische und ägyptische Beispiele dafür an und behaupten unter Bezug auf Psalm 24,7-10, dass das „Motiv nicht auf die polytheistischen Religionen beschränkt ist, sondern sogar in der hebräischen Bibel präsent ist“. Zur Begründung schreiben Sie, dass

Psalm 24,7-10 in den frühen Jahrhunderten der Neuzeit so verstanden wurde, dass er sich auf die Wächter der Tore des Scheol bezieht, und selbst ein Fragment einer mythologischen Geschichte sein könnte, die das Motiv des Abstiegs darstellt.

Mir kommt die Basis dieser Begründung arg dünn vor. Ich frage zurück: Was bedeutet „frühe Jahrhunderte“? Das Motiv gab es sicher nicht vor der heidenchristlichen Zeit „in der Literatur, die zum religiösen und kulturellen Hintergrund des Evangelisten und seines Zielpublikums gehört“, so dass jedenfalls kein implizierter Leser mit jüdisch-messianischem Hintergrund (113) die „Gestalt des Torhüters“ als „eine Anspielung auf den Torhüter der Unterwelt“ verstanden haben könnte. Ausdrücklich ist im Psalm selbst außer dem Wort *pylē*, „Tor“, das wiederum im Johannesevangelium nicht ein einziges Mal vorkommt, kein Hinweis auf die Unterwelt zu finden. Und die Autoren des TeNaK hatten zwar oft auf mythologische Traditionen anderer Kulturen zurückgegriffen, aber diese immer den Regeln und dem Willen des Gottes Israels und seines befreienden NAMENS unterworfen.

Weiterhin beschäftigen Sie sich ausführlich mit griechischen Mythen, in denen „die Gestalt des Torhüters ... im Zusammenhang mit Hirten“ auftaucht, etwa in einigen der „zwölf Arbeiten des Herakles“. So entdecken Sie (114) nach langer Suche, wie Seneca „in *Hercules furens*“ eine dieser Aufgaben „in einer Sprache“ beschreibt, „die einige Berührungspunkte mit unserer *paroimia* hat“. Es lohnt meines Erachtens

nicht, auf Einzelheiten einzugehen, da sich nämlich (115) die einzigen Übereinstimmungen dieser Erzählung mit dem Johannesevangeliums auf zwei Punkte beschränken, die keinerlei inhaltliche Signifikanz aufweisen. Ich zitiere Ihr Fazit:

Diese Passage bezieht sich auf den Abstieg von Herakles/Herkules in die Unterwelt, aus der er nach dem Sieg über den König der Unterwelt wieder aufstieg. Dieser Sieg diente der Befreiung des „Viehs auf den Feldern“ und der Sicherung des allgemeinen Friedens. Wie das vierte Evangelium verwendet auch dieser Abschnitt die Sprache von Licht und Dunkelheit, um die Welt der Lebenden dem Reich der Toten gegenüberzustellen.

Aber, wie Sie selber feststellen, geht es in „dieser langwierigen und komplizierten Geschichte“ nicht einmal um Schafe wie in Johannes 10. Und allein eine Allerweltsymbolik wie die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis und die Erwähnung eines Torhüters erlaubt noch nicht, einen Zusammenhang zwischen der heidnischen Mythologie und dem jüdisch-messianischen Evangelium herzustellen. Die polytheistische Licht-Finsternis-Mythologie hat sicherlich keinerlei Gemeinsamkeiten mit dem Licht, das der Gott Israels durch die Befreiung von den Todesmächten der Unterdrückung herstellt, wie sie im TeNaK dargestellt werden.

Jedenfalls könnte es erst heidenchristlich geprägten Lesern des Johannesevangeliums eingefallen sein, Herakles mit Jesus zu vergleichen, und selbst das würden sie nur getan haben im Bewusstsein, dass Jesus als der Sohn des einen allmächtigen Gottes den falschen Göttern und Halbgöttern der Polytheisten natürlich überlegen war. Rein formal stimmt zwar Ihr Satz:

Herakles hat wie Jesus die Fähigkeit, Seelen von den Toten aufzuerwecken.

Aber zumindest dem jüdisch geprägten Autor des Johannesevangeliums ging es nicht einfach allgemein um eine Heraufführung beliebiger Toter aus der Unterwelt. Das Herausrufen der Toten aus den Gräbern und insbesondere des Lazarus steht im Zusammenhang der Befreiungsgeschichte Israels: Israel wird zu neuem, befreitem Leben der kommenden Weltzeit erweckt, bestialische Unterdrücker sollen nicht triumphieren können über die von ihnen massakrierten Opfer.

Es lohnt nicht, (115-14) auf alle von Ihnen angeführten Geschichten über Alcestis, Theseus und immer wieder Herakles einzugehen, da die dort beschriebene Welt mit der biblischen Geschichte der Befreiung außer der Licht-Finsternis-Symbolik rein gar nichts zu tun hat. Vielmehr (117)

implizieren diese Geschichten ein Weltbild, in dem der Hades oder die Unterwelt von einem König, vielleicht Pluto, beherrscht wird, den der Held bezwingt. Die Tore des Hades werden von einem Beauftragten des Königs bewacht, z. B. von Cerberus, der durch Überrumpelung oder Kraft überwunden werden muss. Dem Helden, dem dies gelingt, kann es gelingen, einen bestimmten Toten herauszuholen und selbst unversehrt wieder herauszukommen.

Wo in der Bibel, wo speziell im Johannesevangelium, gibt es auch nur den Hauch einer Ähnlichkeit mit einer solchen Geschichte?

Bezeichnend ist, wie „Vergils *Aeneis*, Buch 6, ... den Hades als das Land des Schlafes und der Schatten, der schläfrigen Nacht, beschreibt, im Gegensatz zum Land der Lebenden, in dem es Licht und Tag ist“. Demgegenüber verzichtet die Bibel auf jegliche Beschreibung der Unterwelt als eines Ortes, den ein Held aufsuchen könnte; in der Bibel trifft nicht zu, was Vergil voraussetzt: „Trotz der extremen Gegensätze zwischen den beiden Welten ist eine Kommunikation zwischen ihnen möglich“. Niemand holt in der Bibel gegen den Willen eines Gottes oder auch einer dämonischen Macht auf den abenteuerlichen Wegen eines Herakles oder Odysseus Tote aus der Totenwelt heraus. Wo es um den Sieg über den Tod geht, wird dieser ausschließlich durch die Macht Gottes bewirkt. Nirgends gibt es in der Bibel göttliche Mächte, die durch Menschen wie durch die Listen des Odysseus ausgetrickst oder durch die Stärke eines Herakles besiegt werden müssten oder könnten. Simson kämpft gegen Menschen; wo gegen Götter gekämpft wird, sind sie von vornherin als Nichtse entlarvt gegenüber dem Einen Gott Israels. Und nirgends im Johannesevangelium gibt es Andeutungen, dass Jesus einem Satan in der Unterwelt durch physische Stärke oder intellektuelle List die Toten abringen müsste. Macht über die Toten hat er als Verkörperung der Leben schaffenden Macht des NAMENS.

Der Vergleich des Messias Jesus mit Hades, der „als Hirte beschrieben wird, der mit seinem Stab die Toten wie Schafe führt“, oder (118) mit Odysseus, dem es mit seinen Männern gelingt, einem Zyklopen zu entrinnen, indem sie „sich unter den hinausgehenden Widdern und Schafen verstecken und so die Höhle verlassen,“ trägt demzufolge nichts zum Verständnis der *paroimia* Johannes 10,1-5 bei. Zwar ist für Sie „die Beschreibung der Höhle – der Ort des Todes? – als Schafstall“ von besonderem Interesse, „aus dem Schafe und Menschen entkommen müssen, um zu überleben,“ aber sollte wirklich irgendein Leser des Johannesevangeliums einen solchen Zusammenhang hergestellt haben?

Zusammenfassend sollen Ihnen zufolge (118-19) „diese Beispiele nahelegen, dass der Abstieg bzw. die *katabasis* ein wohlbekanntes und vertrautes Motiv in dieser Literatur war“. Das mag ja sein, beweist aber nicht, dass es im Johannesevangelium im gleichen Sinne verwendet oder bereits in früher Zeit verstanden wurde. Zwar ist die *katabasis* ein wichtiges Motiv des Evangeliums, es bezieht sich aber nirgends auf die Unterwelt, sondern hat mit dem Abstieg des Messias vom VATER in diese Weltordnung zu tun.<sup>65</sup>

---

65 Nach Andreas Bedenbender, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg*, Leipzig 2013, 413ff., fällt zusätzlich ein Hinabsteigen nach Kapernaum im Gegensatz zum Hinaufsteigen nach Jerusalem auf, vgl. Ton Veerkamps [Auslegung von Johannes 6,16-17, Anm. 217](#) (Veerkamp 2021, 165-166).

Auch Sie selbst sind sich absolut nicht sicher (119), ob tatsächlich „das Wissen des impliziten Lesers vom Motiv des Abstiegs durch den impliziten Autor des Vierten Evangeliums vorausgesetzt wurde“, wenngleich „die Popularität dieser Geschichten schwer zu bestreiten ist“. Bezeichnend ist, dass Sie betonen:

Es ist wahrscheinlich, dass heidnische Leser mit den Mythen und literarischen Quellen für das Motiv der Abstammung vertraut waren.

Das ist richtig. Und es stützt meine Annahme, dass spätere heidenchristliche Leser das Johannesevangelium in Ihrem Sinne gelesen haben können. Ein ursprünglich jüdisch denkender Autor und sein ursprünglich jüdisch denkendes Publikum hätte das auf keinen Fall tun können. Folgende Überlegungen zu den heidnischen Geschichten über den Abstieg in den Hades bringen in diesem Sinne sehr gut auf den Punkt, welche frühest-mögliche implizierte Leserschaft das Johannesevangelium im Sinne Ihrer kosmologischen Erzählung hätte verstehen können:

Interessant für unsere Zwecke ist, dass sie in einem erzählerischen Zusammenhang bestimmte Merkmale enthalten, die auch in Johannes 10,1-5 zu finden sind. Diese sind: die Verwendung von Anspielungen auf Hirtenszenen in der Darstellung der Bewohner der Unterwelt und derjenigen, die sie hinein- oder herausführen, der Hinweis auf einen Torwächter sowie auf einen Herrscher der Unterwelt und die Handlungsstruktur, die wie in unserer *paroimia* sowie in der kosmologischen Erzählung des vierten Evangeliums einen Helden umfasst, der in ein physisches Reich eintritt, eine Tätigkeit ausübt und dann weggeht und einige seiner Bewohner mitnimmt. Interessant ist auch das Vorhandensein der Begriffe Licht und Finsternis, die die diesseitige Welt von der jenseitigen Welt unterscheiden, da ein ähnlicher Gegensatz eng mit dem Kontext unseres Textes verbunden ist (vgl. Johannes 9 und 11). Angesichts dieser Ähnlichkeiten der Abstiegs geschichten mit Johannes 10,1-5 ist es möglich, dass griechischsprachige Leser bei der Begegnung mit der *paroimia* Assoziationen zu diesem Komplex von Bildern und Mustern hergestellt haben, die diese Abstiegs geschichten und das Abstiegsmotiv im Allgemeinen in Erinnerung gerufen haben.

Deutlicher kann man es nicht machen, wie sehr sich ein solches Verständnis des Johannesevangeliums von jeglichem Rückbezug auf die jüdischen Schriften und den Gott Israels mit seinem befreienden NAMEN entfernt hat.

## 6.2 Das Motiv des Abstiegs in der frühchristlichen Literatur

Ihre zweite (120) zum „Abstiegsmotiv“ gestellte Frage bezog sich darauf, ob spätere Leser die *paroimia* in einen solchen Zusammenhang gestellt haben können. Dazu greifen Sie „über die neutestamentliche Literatur hinaus auf die neutestamentlichen Apokryphen und die Schriften der Kirchenväter“ zurück. Diese können natürlich nicht

als Quellen für unsere *paroimia* angesehen werden. Dennoch werden wir sehen, dass diese Texte, wenn sie von der Abstammung Jesu sprechen, eine Sprache und Bildsprache verwenden, die uns aus dem Johannesevangelium im Allgemeinen und unserer *paroimia* im Besonderen vertraut ist. ...

Es gibt mehrere Stellen in der apokryphen und patristischen Literatur, in denen das Motiv des Abstiegs mit einer pastoralen [mit der Welt der Hirten zusammenhängenden] Sprache kombiniert wird.

Im 2. Jahrhundert beschreibt Irenäus „den Zweck des Abstiegs Christi als die Suche nach den verlorenen Schafen“. Epiphanius „sagt, dass Christus – der ‚gute Hirte‘ – in den Hades ging, um Adam als verlorenes Schaf zu suchen“. Im 4. Jahrhundert erwähnt Kyrill von Jerusalem „Jonas Aufenthalt im Wal als eine Form des Abstiegs“. In den gnostisch-christlichen „*Thomasakten*“ des 3. Jahrhunderts wird Jesus von Judas Thomas als derjenige angeredet (121),<sup>66</sup>

„der du unter den Menschen für viele gekreuzigt wurdest, der du mit großer Macht in den Hades hinabstiegst, dessen Anblick die Fürsten des Todes nicht ertrugen, und du stiegst mit großer Herrlichkeit hinauf, und du bahntest allen, die zu dir ihre Zuflucht nahmen und die du versammeltest, einen Weg, und in deinen Fußstapfen wanderten sie alle, die du erlötest, und du brachtest sie zu deiner eigenen Herde und vereintest sie mit deinen Schafen.“

Dass bereits die „frühchristliche Literatur“ auf „die Gestalt des Torhüters“ hinweist, „der die Tore des Hades bewacht, zeitweilig im Auftrag des Fürsten der Unterwelt“, begründen Sie mit „dem *Nikodemusevangelium*“, einem apokryphen Werk, das auf das frühe bis mittlere zweite Jahrhundert nach Christus datiert wurde“. Nach [Wikipedia](#) ist diese Schrift allerdings zwei Jahrhunderte später anzusetzen. Dort heißt es Ihnen zufolge (121-22):

Hades, der Herr der Unterwelt, ermahnt seine Torwächter, die Dämonen: „Macht die ehernen Tore und die eisernen Riegel fest, und bewahrt meine Schlösser, und steht aufrecht und wacht über jeden Punkt.“

In einigen Fällen verschafft sich Christus Zugang zur Unterwelt, indem er das Tor gewaltsam öffnet; in anderen Fällen öffnet ihm der Torwächter einfach das Tor und erkennt sein göttliches Recht auf Einlass an.

Beeindruckend ist (122) in diesem Zusammenhang eine Darstellung in „den *Nisibene Hymnen* des Ephraim von Syrien (4. Jahrhundert)“:

Satan kam mit seinen Dienern, um zu sehen, wie unser Herr in die *Scheol* [das Totenreich] geworfen wurde, und um sich mit dem Tod, seinem Ratgeber, zu

66 Zitiert nach Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (trans. R. Mcl. Wilson; 2 vols.; Philadelphia: Westminster, 1963-65) 2.524.

freuen; und er sah ihn traurig und trauernd. ... Der Tod öffnete die Tore der *Scheol*, und aus ihr leuchtete der Glanz des Antlitzes unseres Herrn; und wie die Männer von Sodom wurden sie getroffen; sie tasteten und suchten das Tor der *Scheol*, das sie verloren hatten (*Carm. Nis.* 41,15-16; NPNF 13,205).

An diesem Zitat ist sehr gut ablesbar, wie im Laufe der Zeit die Gestalt des Satans als „Herrscher der Unterwelt, mit dem Tod als Torwächter“, eine der Vorstellung der Schriften vom *satan* als Angehöriger des Hofstaats Gottes oder als politischer Gegenspieler der Könige Israels völlig entgegengesetzte Bedeutung bekommen hat. Das heißt, Ihre Deutung des Johannesevangeliums von einer jenseitsorientierten kosmologischen Erzählung her trifft sich tatsächlich mit der kirchlichen Lektüre bereits ab dem 2. Jahrhundert.

Das schließt aber nicht aus, dass es sich dabei dennoch um eine krasse Umdeutung eines ursprünglich jüdisch geprägten Johannesevangeliums handelt. Mit Sicherheit hat Johannes noch nicht den Tod als Türhüter der *aulē* in 10,1-5 verstanden, der „das Tor öffnet, um Christus, das Licht, in die Unterwelt kommen zu lassen“, und der, wie Kyrill von Jerusalem meinte, bei Jesu Ankunft feige die Flucht ergriff.

Später häufen sich solche Vorstellungen, auch etwa bei Athanasius im 4. Jahrhundert, der unter Bezug auf Hiob 38,17 schrieb:

„Es ist auch nicht erlaubt zu sagen, dass der Herr in Schrecken war, vor dem die Wächter der Höllentore erschranken...“ . ...

Dass Christus die Pforten der Hölle öffnete oder sie von den Torwächtern öffnen ließ, wird von mehreren Autoren ausdrücklich erwähnt.

So (123) öffnet in den „*Thomasakten*“ oder den „*Oden Salomos*“ Christus selber den Toten die Tür des Totenreichs, während (122) Eusebius of Caesarea (um 300) über ihn schreibt:

Ihm allein wurden die Tore des Todes geöffnet, die Türhüter des Hades sahen und fürchteten ihn, und der, der die Macht des Todes hat, stieg von seinem Thron herab und sprach sanft zu ihm mit Gebet und Flehen.

Wie Athanasius sich auf Hiob berufen hatte, so beruft sich Eusebius zur Stützung seiner Aussagen auf Psalm 22,11ff.; allerdings tun sie es im Sinne einer Umdeutung des ursprünglich Gemeinten *auf Jesus Christus hin*, statt dass sie den Versuch unternehmen, Jesus Christus *von den jüdischen Schriften her* zu deuten. Offenbar kann Eusebius nicht anders, als Psalm 22 überweltlich-jenseitig auszulegen, weil er die Perspektive der Hoffnung auf Befreiung der Armen von Unterdrückung (22,25-27) und der Toten Israels auf die Teilhabe am Leben der kommenden Weltzeit (22,29-32) nicht mehr nachvollziehen kann und will.

Neben (123) „der Gestalt des Torwächters, der sich vom Herrn der Unterwelt unterscheidet, und den Toren, die er hütet“, erwähnen manche „Abstiegspassagen“ auch „die Stimme Christi“, die

die Tore aufruft, sich zu öffnen, den Toten predigt, die Gräber sprengt und die Toten erweckt, die wie die Schafe in 10,1-5 die Stimme hören.

... Dass Christus in der Unterwelt gepredigt hat, wird in 1 Petrus 3,19 angedeutet und von vielen Kirchenvätern aufgegriffen.

Davon sprechen sowohl Justin der Märtyrer als auch „das Nikodemusevangelium“ im 2. Jahrhundert, und Clemens von Alexandria (um 200) erklärt in den „Stromata“, dass „die im Hades (außerhalb des Gesetzes) die Stimme des Herrn hören. Wir haben seine Gestalt nicht gesehen, aber wir haben seine Stimme gehört“. Mit dem letzten Satz zitiert er eine zentrale Stelle der Tora, nämlich 5. Mose 4,12, in der die Stimme des befreienden Gottes Israels zu den Israeliten am Fuß des Berges Horeb geredet hatte; auch hier wird also wieder deutlich, wie Aussagen aus der jüdischen Befreiungsgeschichte benutzt werden, um eine jenseits-kosmologische Heilsgeschichte zu stützen. Diese Umdeutung wird dadurch erleichtert, dass (124) Clemens das von ihm zitierte Bibelwort gar nicht auf die Originalstelle Deuteronomium 4,12, sondern auf Hiob 28,22 zurückführt. Dort ist es nicht Mose, der diese Worte zum Volk Israel spricht, sondern es ist vom „Abgrund und Tod“ die Rede, die über die göttliche Weisheit sagen, „Wir haben mit unsern Ohren nur ein Gerücht von ihr gehört“. Aber weder „seine Gestalt“ noch „seine Stimme“ werden dort erwähnt. Es ist also Clemens selbst, der den Zusammenhang von Totenreich und Tod auf der einen Seite und der Stimme Christi auf der anderen Seite herstellt.

Hierzu lohnt zur Klärung ein Blick auf das, was Larry W. Hurtado<sup>67</sup> sowohl über Clemens als auch auf über eine von ihm zitierte Schrift schreibt, auf die auch Sie in Anm. 63 eingehen), den *Hirten des Hermas*:

*Hermas* (Sim 9.16.3-5) erklärt, dass nach ihrem eigenen Tod die christlichen Apostel und Lehrer „denen predigten, die früher eingeschlafen waren“, und so für die posthume Erlösung jener sorgten, die vor Jesu Erscheinen gestorben waren. Clemens von Alexandrien zitiert diese Passage zustimmend und portraitiert diese Verkündigung durch christliche Apostel so, dass sie spezieller an heidnische Tote gerichtet ist und Jesu vorherige Verkündigung an gerechte Juden bei seinem eigenen Abstieg in den Hades ergänzt. So wird nach diesem Schema allen gerechten Toten, sei es von Israel oder den Völkern, die vor Jesu irdischem Erscheinen gestorben waren, die Gelegenheit gegeben, die Errettung durch ihn anzunehmen. Offensichtlich haben wir hier, ausgehend von einem anfänglichen Anliegen, eine Verbindung zwischen dem Evangelium und dem AT geltend zu machen, ein breiteres Anliegen, das wahrscheinlich sowohl die vorherrschend heidnische Zusammensetzung der Christenheit im 2. Jahrhundert widerspiegelt als auch einen Wunsch von Heiden wie Hermas und

67 Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in earliest Christianity*, Grand Rapids, Michigan 2003, 633.

Clemens, die größere kulturelle und religiöse Geschichte einzubeziehen. Clemens insbesondere zeigt ein Anliegen, jenen Heiden Erlösung anzubieten, die ein moralisches Leben gemäß wahrer Philosophie gelebt hatten, genau wie jenen aus dem vorchristlichen Israel, die rechtschaffen im Gehorsam gegenüber der Tora gelebt hatten. Diese breitere Version des Abstiegs-zum-Hades-Motivs stellt Jesus als den universalen Erlöser aller gerechter Toten dar, welcher ethnischen Herkunft auch immer.

Hurtado bestätigt also, dass das Motiv des Abstiegs Christi in den Hades vor allem von heidenchristlichen Autoren unter Rückgriff auf das Alte Testament in die Vorstellungswelt des ihnen vertrauten kulturellen Hintergrunds eingeordnet wurde.

Weiterhin gehen Sie auf Passagen in „den *Hymnen* des Ephraim von Syrien“, den „*Thomasakten*“, (125) „*Aphrahats Beschreibung der Auferweckung*“ und den „*Oden Salomos*“ ein, in denen

die Stimme Christi als das Instrument gesehen wird, durch das er die Pforten der Hölle betreten und den Toten predigen und sie auferwecken konnte.

Andere Stellen gehen davon aus, dass „die Toten ihre Gräber nicht friedlich verlassen, sondern eher gewaltsam herausgeworfen werden“. So benutzen etwa „das *Nikodemusevangelium*“, (126) „die *Homilie über den Teufel und den Hades*, die Eusebius von Alexandria zugeschrieben wird (fünftes Jahrhundert?)“, oder „die *Homilie über die Passion, für den Vorbereitungstag* (fälschlich Johannes Chrysostomus zugeschrieben)“ das (127) in Johannes 10,4 verwendete Wort *ekballein*, „um sich auf die Art und Weise zu beziehen, in der die Toten ihre Gräber in der Erde verlassen“. Dazu schreiben Sie (126):

In diesen Passagen wird der Auszug aus der Unterwelt in einer recht gewaltsamen Sprache als ein Hinauswerfen ausgedrückt, das von Christus selbst oder von der Erde, in der die Toten begraben sind, vorgenommen wird. Dieser Gedanke ist eine auffällige Parallele zu unserer *paroimia*, in der der eher ungewöhnliche Begriff *ekballein* – ausstoßen – verwendet wird, um die Handlung zu beschreiben, mit der Jesus die „Seinen“ aus dem Schafstall herausnimmt.

Allerdings können die späteren Rückgriffe auf diese johanneische Vokabel nicht beweisen, dass schon Johannes das Herauswerfen aus der *aulē* als Heraufführung der Toten aus der Unterwelt begriffen hat. Ton Veerkamp<sup>68</sup> bezieht das Wort *exballein*

68 [Ein Gleichnis, 10,1-6](#), Abs. 9 (Veerkamp 2021, 236; 2006, 154):

Dieses Eigene [die als „Israel“ verstandenen Schafe, die auf die Stimme des Messias hören] „wirft er ganz heraus“. Diese Übersetzung wird verlangt, weil sie die Reaktion des Hirten auf das Hinauswerfen des Blindgeborenen wiedergibt; in beiden Fällen wird das Verb *ekballein*, „hinauswerfen“, benutzt, zumal Johannes das Wort für „hinausführen“ (*exagein*) in V.3 verwendet. Dieser harte Übergang von *exagein* zu *ekballein* ist beabsichtigt. Jesus sagt zu den Peruschim {Pharisäern}: „Ihr werft meinen Schüler hinaus? Ich

auf die Ausschließung der johanneischen Messianisten aus der Synagoge des rabbinischen Judentums, worauf Johannes seinerseits mit dem Herauswerfen seiner Anhänger aus der Synagogen- oder Tempelgemeinschaft antwortet.

Schließlich weisen Sie noch auf „das *Apostolische Glaubensbekenntnis*“ und „die *Thomasakten*“ hin, in denen „eine deutliche Parallele zu dem Hirten, der den Stall betritt und die Schafe herausführt“, zu erkennen ist.

Auf „das Bild von Jesus als der Tür (Johannes 10,7.9)“ aus „dem Zusammenhang der *paroimia*“ geht Origenes (um 300) in „seiner zweiten *Homilie über 1. Könige*“ ein. Ihm zufolge ist Jesus die Tür, die den Zugang der Patriarchen und Propheten, insbesondere von Samuel und später von Lazarus in Abrahams Schoß (der in Lukas 16 erwähnt wird, nicht zu verwechseln mit dem johanneischen Lazarus), zum Baum des Lebens ermöglicht.

Zur (128) „Auferweckung des Lazarus, die in Johannes 11 erzählt wird“, stellt sich der bereits erwähnte Ephraim aus Syrien vor, dass er doppelt beweint wurde: „Bei seinem Tod weinten die Lebenden, und bei seiner Auferstehung herrschte große Trauer im Totenreich.“

Noch einmal kommen Sie auf „das Motiv der Finsternis und des Lichts“ zu sprechen. Nicht nur „in der klassischen griechischen Literatur und dem Ägyptischen Totenbuch“, sondern auch „in der patristischen Literatur und den neutestamentlichen Apokryphen wird die Finsternis mit Tod und Hades assoziiert und das Licht mit Leben und Auferstehung“, zum Beispiel (129) bei Aphrahat. Außerdem weisen Sie insbesondere auf Formulierungen „in der griechischen Rezension der *Epistula Apostolorum*“ hin, die „eine an Johannes 10,1 erinnernde Einführungsformel“ enthalten und davon sprechen, dass Jesus „diejenigen, die in der Finsternis sind, ins Licht zurückbringen möge, und, die verderbt sind, in die Unverderblichkeit, und, die im Irrtum sind, in die Rechtschaffenheit, und, die im Tod sind, in das Leben, und dass die, die in der Gefangenschaft sind, losgelassen werden“.

Tatsächlich bezieht sich dieser Text im allerletzten Teil auf ein Schriftwort aus Psalm 102,20, das wiederum der johanneische Jesus aufgreift, indem er den Umstehenden bei der Erweckung des Lazarus befiehlt: „Macht ihn los und lasst ihn gehen“. Die Eingangsworte *Amēn, amēn, legō hymin* können allerdings keinen unmittelbaren Zusammenhang mit Johannes 10,1 belegen, da diese Formulierung insgesamt 25mal im Johannesevangelium auftaucht.

Sie meinen, den Schluss ziehen zu können:

dass der Gegensatz von Licht und Finsternis, der in der natürlichen Welt vorkommt und kaum einer Erklärung bedarf, auch verwendet wird, um den Gegensatz zwischen Leben und Tod zu beschreiben, und insbesondere die Ver-

bindung zwischen Finsternis und Tod und Licht und ewigem Leben. Diese Assoziation zieht sich durch das vierte Evangelium und spielt in den beiden Kapiteln, die Kapitel 10 einrahmen, eine wichtige Rolle: Kapitel 9 dreht sich um diesen Gegensatz, verbunden mit dem Gegensatz von Augenlicht und Blindheit, und Kapitel 11 leitet die Episode der Auferweckung des Lazarus in ähnlicher Sprache ein.

Aber ein solcher späterer Gebrauch der Licht-Finsternis-Metapher und ihr Rückbezug auf das Johannesevangelium erklärt noch nicht, was der reale Autor mit der Symbolik von Licht und Finsternis ursprünglich sagen wollte. Nach Ton Veerkamp<sup>69</sup> bezog er sich grundlegend auf Genesis 1 und den Kampf JHWHs gegen die dunklen politischen Mächte der Unterdrückung und Ausbeutung Israels.

Voll und ganz zustimmen kann ich Ihren folgenden Ausführungen:

Aus den Ähnlichkeiten in Sprache und Erzählstruktur zwischen diesen neutestamentlichen Beispielen des Abstiegsmotivs und unserer *paroimia* in Johannes 10,1-5 sollten keine eindeutigen Schlüsse gezogen werden. Ihr späteres Datum schließt aus, dass sie vom Evangelisten als Quellen für sein Evangelium verwendet wurden. Diese Ähnlichkeiten lassen jedoch die Möglichkeit aufkommen, dass die *paroimia* von einigen christlichen Lesern des zweiten Jahrhunderts und danach als Hinweis auf den Abstieg Jesu gelesen wurde und als solche die spezifischen Formulierungen des Abstiegsmotivs in den neutestamentlichen Apokryphen und der patristischen Literatur beeinflusst haben könnte. Zur Untermauerung dieses Punktes können wir feststellen, dass in einigen der Abstiegspassagen ein direkter Bezug zu 10,7.9 hergestellt wird.

Somit ist auch Johannes Quasten<sup>70</sup> zuzustimmen, der (130) für „die ersten Jahrhunderte“ nachgewiesen hat,

dass der Gute Hirte als Schutz vor dem Teufel und seinen Dämonen für die Seelen der Verstorbenen auf ihrer Reise in das himmlische Reich betrachtet wurde [396, 412], so wie der gute Hirte nach Johannes 10 Schutz vor den Wölfen bietet [403]. Darüber hinaus deutet Quasten an, dass die Entgegenstellung des guten Hirten gegen dämonische Mächte ihre Wurzeln im vierten Evangelium hat (z. B. 10,28) [376] und an das Motiv des Abstiegs anknüpft, wie es in Kolosser 2,15 und Philipper 2,10 zum Ausdruck kommt [396].

Quasten ist es auch, der in „Justins *Dialog mit Trypho*“ Belege dafür gefunden hat,

69 Vgl. [Das Leben und das Licht, 1,4-5](#) (Veerkamp 2021, 26-28; 2006, 12-13).

70 Johannes Quasten, „Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabeskunst“, *Miscellanea Giovanni Mercati* (vol. 1, Studi e Testi 121; Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946), 373-406.

dass frühe Christen eine ausdrückliche Verbindung zwischen Herakles, der die wilden Tiere besiegte und in die Unterwelt hinabstieg, und dem Guten Hirten herstellten.

Wenn man nicht annehmen will, dass das Johannesevangelium selbst bereits von einem Heidenchristen verfasst worden ist, zeigt dieses Beispiel, wie früh die messianischen Schriften von Heidenchristen auf Grund ihres griechisch-mythologischen, -philosophischen oder gnostischen Hintergrundes vollkommen umgedeutet worden ist. Auch wenn Johannes 10 ursprünglich nicht so gemeint war, legen die angeführten Belege nahe,

dass zumindest einige Leser die *paroimia* in ihrem johanneischen Kontext als Anspielung auf den Abstieg Jesu interpretierten. Die vorchristliche Verbindung zwischen der Hirtensprache und dem *katabasis*-Motiv deutet darauf hin, dass Letzteres zu den extrinsischen Daten gehört haben könnte, die implizite Leser bei ihrer Lektüre der *paroimia* herangezogen hätten.

In Ihrem Fazit (131) betonen Sie nochmals, dass

für den vierten Evangelisten Jesus der von Gott gesandte König ist, dessen Zuständigkeit und Macht sich auf die Welt der Lebenden und der Toten erstreckt.

Sie sind aber vorsichtig genug, um einzuräumen, dass „es voreilig wäre, daraus zu schließen, dass Johannes 10,1-5 von den impliziten Lesern als eine Passage verstanden wurde, die den Abstieg Jesu in die Unterwelt beschreibt“. Und „es gibt im Evangelium keinen Hinweis auf einen Glauben an seinen physischen Abstieg in die Unterwelt zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung“.

Trotzdem steht in Ihren Augen „die Beschreibung des Schafstalls als Ort des Todes, aus dem die toten Gläubigen – die Schafe Jesu – von ihrem Hirten herausgeführt werden, nicht im Widerspruch zur kosmologischen Erzählung“. Dort nämlich

ist die „Welt“ ohne Jesus im Griff der Finsternis, der Sünde und des Todes, und die Bewohner dieser Welt sind tot, wenn sie nicht an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, glauben, der von Gott in die Welt gesandt wurde, um Gottes Willen zu tun. Wenn sie glauben, folgen sie ihm auch aus der Welt, gehen vom Tod zum Leben über, wie die Toten in ihren Gräbern in den *katabasis*-Stellen der frühchristlichen Literatur. Trotz des Fehlens von Beweisen für den johanneischen Glauben an den physischen Abstieg Jesu lassen die sprachlichen und strukturellen Parallelen zwischen den *katabasis*-Stellen und der johanneischen *paroimia* sowie die Angemessenheit des Abstiegsmotivs im Kontext der kosmologischen Erzählung die Möglichkeit offen, die *paroimia* als eine Anspielung auf die *katabasis* Jesu zu lesen. Eine solche Lesart fügt der Begegnung des Lesers mit dieser Passage eine weitere Ebene hinzu, neben der historischen, ekklesiologischen und kosmologischen Lektüre, die in den früheren Kapiteln dieser Studie diskutiert wurden.

Ich muss zugeben: Für die seit dem 2. Jahrhundert übliche heidenchristliche Lektüre des Johannesevangeliums ist der Verständnisschlüssel der kosmologischen Erzählung mitsamt der ergänzenden Vorstellung des Abstiegs in die Unterwelt durchaus angemessen.

## 7. Plädoyer für eine politische Lektüre des Johannesevangeliums

Dennoch plädiere ich abschließend nochmals dringend dafür, auch hinter diese heidenchristliche Lektüre zurück nach den Hintergründen einer jüdisch-messianischen Lektüre des Johannesevangeliums zu fragen, die neues Licht auch auf die Entwicklung des Verhältnisses von Christen und Juden werfen kann.

Wenn Johannes nicht von vornherein ein heidenchristlicher Autor war, der die Juden als solche als vom Christentum enterbt ansah, sondern ein jüdischer Parteigänger des Messias Jesus, der sich in einer harten innerjüdischen Auseinandersetzung mit dem entstehenden rabbinischen Judentum befand, dann sind seine Aussagen über die *Ioudaioi* und die *Pharisaioi* – Juden und Pharisäer – anders einzuordnen.

In meinen Augen ist dadurch nicht nur besser zu erklären, warum sich ein Autor wie Johannes überhaupt so intensiv auf die jüdischen Schriften und den jüdischen Festkalender bezieht, sondern auch, wie aus einer innerjüdischen Gegnerschaft mehr und mehr eine erbitterte christlich-jüdische Feindschaft wurde.

Mich persönlich spricht inzwischen auch inhaltlich ein als Buch politischer Befreiung interpretiertes Johannesevangelium weit mehr an als eine kosmologisch-weltflüchtige Erzählung der Überlegenheit von Christen über alle anderen Menschen und vor allem der dann als Teufelskinder abgestempelten Juden. Natürlich gehört zu einer solchen Lektüre auch Kritik an manchen ins Sektierische abgleitenden Urteilen des Johannes. Aber ich staune immer wieder über den Reichtum an Einsichten, der durch johanneische Bezüge auf die jüdischen Schriften hergestellt wird, zu denen mich die großartige Auslegung Ton Veerkamps angeregt hat. Jesus nach Johannes verkündet die *agapē* als Solidarität über religiöse und nationale Grenzen hinweg, um die Überwindung der immer noch real existierenden Strukturen der Weltordnung von Unrecht und Unterdrückung – Widerstand leistend – tätig zu erwarten.

Liebe Frau Reinhartz, ich bitte Sie, doch noch einmal zu überlegen, ob Sie Veerkamps Johanneslektüre als Alternative in Erwägung ziehen oder sie zumindest einer Überprüfung für würdig erachten könnten. Wenn sie völlig abwegig ist, sollte es doch nicht schwer fallen, sie zu widerlegen. Wenn das nicht der Fall ist, sollte man sie in die Diskussion einbeziehen.

Mit herzlichen Grüßen  
Helmut Schütz