

Jesu Busenfreund: Freundschaft mit Adele Reinhartz

Der Geliebte Jünger antwortet auf eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums.

Helmut Schütz, Gießen

12. April 2021

Online-Version: <https://bibelwelt.de/freundschaft-mit-adele-reinhartz/> und
PDF-Version: <https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2021/04/Freundschaft.pdf>

Die kanadische Professorin Adele Reinhartz hat versucht, mit dem impliziten Autor des vierten Evangeliums Freundschaft zu schließen. Hier geht der Busenfreund des Messias (indem ich seine Feder führe) auf ihr Freundschaftangebot ein, indem er darum wirbt, ihn als jüdisch-messianischen Kämpfer für die Befreiung Israels von der römischen Weltordnung ernstzunehmen.

Inhaltsverzeichnis

Der Busenfreund Jesu stellt sich vor	4
1 Von der Schwierigkeit, sich auf das „spirituellste der Evangelien“ einzulassen	8
2 Lesen als ethisch verantwortete Beziehung zu literarischen FreundInnen	9
2.1 Die gebärende Frau und die Mutter des Messias im Johannesevangelium	10
2.2 Der „Geliebte Jünger“ und seine schwer fassbaren Facetten	12
2.3 Vom Abtragen „sedimentierter Schichten früherer Interpretationen“	14
2.4 Ein ethisch fragwürdiges Geschenk, dessen Ablehnung zur Verdammnis führt?	15
2.5 Vier Antworten auf ein Geschenk: Zustimmend – widerständig – wohlwollend – beteiligt	18
3 Das Evangelium des Geliebten Jüngers	20
3.1. Die Geschichte Jesu	21
3.2. Die Geschichte der Welt	22
3.3 Die Geschichte einer Gemeinde	24
3.4 Die Geschichte des Kampfs gegen die Weltordnung fehlt	29
4 Der Geliebte Jünger als Mentor	29
4.1 Zustimmende Lektüre der historischen Erzählung	29
4.1.1 Die Frau am Jakobsbrunnen als Verkörperung von Rebekka und Rahel	30
4.1.2 Zeichen und Machterweise des Gottes Israels und seines Messias	31
4.1.3 Tragen Juden mehr Verantwortung für Jesu Tod als der Statthalter Roms?	34

4.1.4 Jesus und fast alle, die ihm nachfolgen, sind Juden oder Samaritaner	35
4.1.5 Ist das jüdische Volk im Johannesevangelium „gewalttätig und widerwärtig“?	37
4.2 Zustimmende Lektüre der kosmologischen Erzählung	38
4.2.1 Finsternis, Licht und Leben als politische Metaphern	39
4.2.2 Der Geliebte Jünger versteht sich nicht als spiritueller Reiseleiter	41
4.3 Zustimmende Lektüre der ekklesiologischen Erzählung	42
4.3.1 Worauf bezieht sich das Wort <i>loudaios</i> ?	43
4.3.2 Antijudaismus als legitime Antwort auf Synagogausschluss?	45
4.3.3 Stereotype Polemik und starke Emotionen als Anlass für Antijudaismus?	46
4.3.4 Eine innerjüdische Fehde mit der harten Sprache der Propheten	47
4.4 Der Geliebte Jünger: spiritueller Mentor oder messianischer Zeuge?	48
5. Der Geliebte Jünger als Gegner	49
5.1 Ein Seitenblick auf die „Jüdinnen und Juden“ der deutschen Übersetzung	50
5.2 Widerständige Lektüre der historischen Erzählung	52
5.2.1 Jesus als Opfer der Jüdinnen und Juden, die dadurch zu Opfern werden?	52
5.2.2 Die Pax Romana als Königtum, wie es alle Völker haben, tötet den Messias	55
5.3 Widerständige Lektüre der kosmologischen Erzählung	56
5.3.1 Enteignet Jesus mit harten Anklagen das Judentum seiner Identität?	56
5.3.1.1 Jüdische Abrahamskindschaft	58
5.3.1.2 Jüdische Gotteskindschaft	60
5.3.1.3 Jüdische Freiheit von jeglicher Sklaverei	64
5.3.2 Harte Gegenanklagen der <i>loudaioi</i> , die Jesu Messianität widerlegen?	66
5.3.2.1 Jesus als Samaritaner und dämonisch Besessener	67
5.3.2.2 Jesus als Gotteslästerer	67
5.3.2.3 Jesus als Verführer zum Abfall vom Gott Israels	71
5.3.3 Überbietet Jesus den jüdischen Monotheismus oder zerstört er ihn?	74
5.4 Widerständige Lektüre der ekklesiologischen Erzählung	75
5.5. Der Geliebte Jünger: nicht nur ein Gegner und auch zur Selbstkritik fähig	76
6 Der Geliebte Jünger als Kollege	77

6.1 Wohlwollende Lektüre der historischen Erzählung	77
6.1.1 Exodus und Befreiung durch Jesus – wo liegt die Parallele?	77
6.1.2 Kriterien für die Stimmigkeit von Bezugnahmen auf die jüdischen Schriften	80
6.1.3 Maria Magdalena mit Jesus allein im Garten	81
6.1.3.1 Ein neuer Adam und eine neue Eva im Garten Eden?	81
6.1.3.2 Das Hohelied Salomos und die messianische Hochzeit	83
6.1.3.3 Maria Magdalena und das Verbot, Jesus zu berühren	85
6.1.3.4 Maria Magdalena und Jesus als Liebespaar?	87
6.1.3.5 Maria Magdalenas Vision Jesu und Elisas Vision von der Himmelfahrt Elias	90
6.2 Wohlwollende Lektüre der kosmologischen Erzählung	91
6.2.1 Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod?	92
6.2.2 Spannung zwischen der Weltzeit, die kommen soll, und dem Leben jetzt	96
6.2.3 Einladung zum Besuch der Welt, in der der Geliebte Jünger tatsächlich lebt	99
6.3. Wohlwollende Lektüre der ekklesiologischen Erzählung	99
6.3.1 Die Autorität der Frauen in der johanneischen Gemeinde	99
6.3.2 Der Wettlauf zwischen Petrus und dem geliebten Jünger	104
6.3.3 Der Paraklet als „Inspiration der Treue“ des Gottes Israels	108
6.4 Der geliebte Jünger: respektierter und respektvoller Kollege	110
7 Der Geliebte Jünger als der Andere	111
7.1 Beteiligte Lektüre der historischen Erzählung	111
7.1.1 Begegnung von Juden und Christen: Dialog oder Mission?	112
7.1.2 Ist Jesus „mehr als ein Mensch“ oder ist er der Messias in jüdischem Sinn?	113
7.1.3 Jesus in jüdischen Romanen: Gefühlvoller Mensch oder Gott, der alles kann?	119
7.2 Beteiligte Lektüre der kosmologischen Erzählung	122
7.2.1 Jesus als einziger Sohn Gottes oder als Verkörperung Isaaks, des <i>monogenēs</i> ?	123
7.2.2 Innerjüdischer Streit um den Messias oder christlich-jüdischer Antagonismus?	125

7.2.3 Unterläuft <i>agapē</i> , Liebe, Solidarität, einen totalitären Absolutheitsanspruch?	126
7.2.4 Die Entgegensetzung von Absolutheitsansprüchen läuft ins Leere	129
7.2.5 Christliche Positionen, die den Exklusivismus von innen überwinden wollen	130
7.2.6 Innerjüdischer Streit über Pluralismus und Exklusivismus	133
7.2.7 Antwortet der johanneische Exklusivismus auf ein toleranteres Judentum?	134
7.3 Beteiligte Lektüre der ekklesiologischen Erzählung	135
7.3.1 Innerjüdischer Streit im Johannesevangelium um die zentrale Bedeutung der Messianität Jesu	136
7.3.2 Identifikation mit dem Geliebten Jünger als dem Anderen, Ausgeschlossenen	139
7.4 Der geliebte Jünger: ein Freund über die Grenzen eines Monomythos hinweg?	141
8 Schlussfolgerung: Freundschaft mit dem Geliebten Jünger	142

Der Busenfreund Jesu stellt sich vor

Liebe Frau Reinhartz,

in Ihrem Buch „Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums“¹, haben Sie versucht, sich mit einer literarischen Figur anzufreunden, und Sie sind davon ausgegangen, dass ein solcher Versuch nirgendwo anders stattfinden kann als in Ihrem eigenen Kopf und im Johannesevangelium, so wie Sie es lesen.

Aber es gibt noch eine andere Chance, einem solchen Gegenüber zu begegnen, indem nämlich eine Leserin oder ein Leser Ihres Buches den Versuch unternimmt, sich in diese literarische Figur hineinzusetzen und Sie in dieser Rolle um ein Gespräch bittet, das mehr ist als ein Selbstgespräch.

1 **Adele Reinhartz, Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums, Zürich 2005.** Alle im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen ohne weiteren Hinweis beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch. Zitierte Anmerkungen aus Ihrem Buch werden mit Seitenzahl und Nummer der Anmerkung eingeleitet. Eckig eingeklammerte Zahlen im Fließtext [...] verweisen auf Seitenzahlen von zitierten Werken anderer Autoren.

Ein solcher Leser, der Ihr Buch (zunächst in der deutschen Übersetzung von Esther Kobel, später auch im englischen Original) mit Faszination gelesen hat, ist ein deutscher Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau namens Helmut Schütz, der die Internetseite <https://bibelwelt.de> betreibt. Seine Sicht des Johannes-evangeliums ist geprägt durch eine Auslegung des biblischen Theologen Ton Veerkamp, die unter dem Titel „[Solidarität gegen die Weltordnung](#)“² offen zugänglich ist, und er hat Ihr Buch „The Word in the World“³ in dem Beitrag „[Jenseits-Kosmologie oder Überwindung der Weltordnung?](#)“ kritisch besprochen. Mit Hilfe seiner Gedanken wende ich mich auf diesem Wege an Sie.

Aber wer bin ich eigentlich? Sie nennen mich den „Geliebten Jünger“, weil ich im Johannesevangelium als der Jünger auftauche, *hon ēgapa ho lēsous*, „dem Jesus solidarisch verbunden war“ (13,23; 19,26; 21,7.20)⁴, oder *hon ephilei ho lēsous*, „mit dem Jesus befreundet war“ (20,2), was in der Regel mit „den Jesus liebte“ oder „lieb hatte“ übersetzt wird. Zu seiner hier wiedergegebenen weniger gefühlsbetonten Übersetzung von *agapan* mit „solidarisch sein“ hält Ton Veerkamp⁵ fest:

-
- 2 **Ton Veerkamp, Solidarität gegen die Weltordnung. Eine politische Lektüre des Johannes-evangeliums 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).
Außerdem wird aus dem Beitrag [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#) zitiert, in dem Helmut Schütz ein weiteres Buch dieses Autors zusammenfasst: **Veerkamp 2013** = 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.
- 3 Adele Reinhartz, The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel, Atlanta/Georgia 1992.
- 4 Alle Verweise auf die Bibel werden mit Kapitel und Versnummer in runden Klammern (...) angegeben, ohne weiteren Hinweis beziehen sie sich auf das Johannesevangelium. Bibelzitate, die als eigener Absatz eingerückt sind, werden in gelber Farbe hervorgehoben.
- 5 [Anm. 125 zur Übersetzung von Johannes 3,16](#) (Veerkamp 2021, 87; 2015, 26). Zur Erläuterung von 3,16 („denn so hat sich GOTT solidarisch erklärt mit der Welt“) schreibt Veerkamp an dieser Stelle weiter:
Bei Johannes soll die Reaktion der Menschen auf die *agapē* Gottes gerade nicht „Liebe zu Gott“, sondern *agapē* („Solidaritätsbeziehung“) unter den Menschen sein. Solidari-

Oft wird behauptet, dass Johannes die Verben *agapan* und *philein* unterschiedslos benutzt; in beiden Fälle sollen sie „lieben“ bedeuten. Tatsächlich ist *agapan* ein recht kühles Wort (vgl. Platon, *Politeia* 330b, wo Geld, Gedichte und Kinder – als zum Besitz gehörend – mögliche Objekte sind). *Philein* hat die emotionalere Färbung, von „befreundet sein“ bis „küssen, lieben“.

Für meine Beziehung zu Jesus benutze ich beide Worte; in 13,23 sage ich sogar, dass ich bei einem Essen an der Brust Jesu liege; ich bezeichne mich sozusagen als Busenfreund Jesu, als den Vertrauten des Messias, der ihm am nächsten steht.

In 1,18 kommt *kolpos*, „Busen“, in meinem Evangelium ein weiteres Mal vor. Da nenne ich Jesus *monogenēs theos ho ōn eis ton kolpon tou patros*, den „Einziggeborenen, Göttlichen, den der VATER im Busen trägt“, wie Ton Veerkamp⁶ übersetzt. Diese Stelle macht deutlich, um welche Nähe es hier geht. Ganz sicher nicht um Erotik. Der VATER ist in meinem Evangelium die Umschreibung für JHWH, den befreienden und Recht schaffenden NAMEN⁷ des Gottes Israels. Und es geht mir um das Vertrauen darauf, dass Jesus tatsächlich der ist, in dem sich die *agapē* dieses VATERS, seine Solidarität mit Israel, voll und ganz verkörpert. So wie der Messias Jesus „die exemplarische Konzentration Israels“ ist, „am Busen des NAMENS/VATERS, ganz und gar von Gott bestimmt, eben *theos*,“ göttlich⁸, so spiele ich „die Rolle der *exemplari-*

tätsbeziehung deswegen, weil nicht gefordert werden kann, dass sich alle Menschen „lieben“. Deswegen ist die Haltung Gottes zu seinem Volk und zum Lebensraum seiner Menschen, hier mit „Welt“ zu übersetzen, die einer uneingeschränkten Solidarität. Das Wort ist ziemlich „modern“, aber es macht die Grundstruktur des Verhältnisses zwischen „Gott“ und „Mensch“ im Tanakh deutlich. Das hebräische Verb *ʾahav* (klanglich *agapē* nahestehend) ist viel leistungsfähiger. Von „solidarisch sein“ bis zur „sinnlich begehrenden Liebe“ ist alles möglich. Sogar eine mörderische Gier, die in einer Vergewaltigung endete und mit Liebe nichts zu tun hatte, die Geschichte zwischen Amnon und Tamar, wird mit *ʾahav* wiedergegeben, 2 Samuel 13,15.

Vgl. dazu außerdem Ton Veerkamps Feststellung, [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 10 (Veerkamp 2021, 257; 2007, 12-13),

dass Freundschaft Solidarität, *philia agapē*, einschließt, aber nicht umgekehrt. Man kann und muss mit jedem Menschen solidarisch sein; deswegen kann nur die *agapē* der Inbegriff des „neuen Gebotes“ (13,34) sein, nicht die *philia*. Man kann und darf von keinem Menschen verlangen, dass er mit allen Menschen gut Freund ist, von „Liebe“ erst gar nicht zu reden.

6 [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 42-43; 2015, 13).

7 Da in Ihren Tagen die Bezeichnung VATER kaum noch die Bedeutung des befreienden Gottesnamens Israels durchscheinen lässt, sondern sich allein auf den himmlischen Vater Jesu zu beziehen scheint, verwende ich das in Großbuchstaben geschriebene Wort „NAME“ (analog zur hebräischen Bezeichnung *HaSchem* = „der Name“) zur Umschreibung des Tetragramms JHWH, das wegen der Unverfügbarkeit Gottes nicht ausgesprochen wird.

8 Die erste Hälfte dieses Satzes zitiert [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 18 (Veerkamp 2021, 47; 2006, 26), die zweite Hälfte [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 9 (Veerkamp 2021, 256; 2007, 12).

schen Konzentration ... der messianischen Gemeinde“, die voll und ganz auf diesen Messias Jesus vertraut.

Aus 19,35 und 21,24 geht hervor, dass ich für die AutorInnen des Johannesevangeliums, auf deren langjährige und von Diskussionen begleitete Arbeit aus Brüchen des Textes selbst geschlossen werden kann, ein Schüler des Messias Jesus bin, der sein treuester Zeuge ist. Historisch gesehen bin ich eine fiktive Gestalt, ähnlich wie Thomas Mann, ein Dichter Ihrer Zeit, für sein Werk „Dr. Faustus“ einen „Doktor Serenus Zeitblom“ als fiktiven Autoren angibt. Dazu sagt Ton Veerkamp⁹ am Ende seiner Auslegung des in seinen Augen „radikal-messianischen“ Johannesevangeliums:

In der Erzählung, die wir ausgelegt haben, ist der geliebte Schüler einer der Sieben, die „den Herrn“ am Strand des Galiläischen Meeres sahen. Die Forschung mag versuchen, hinter Serenus Zeitblom den „Thomas Mann“ dieses Evangeliums ausfindig zu machen. Für die Deutung der Erzählung über *Jesus ben Joseph* aus Nazareth, Galiläa, ist Erfolg oder Misserfolg solcher Versuche belanglos. Der Doktor Serenus Zeitblom unserer Erzählung, der geliebte Schüler, hat ein wahrhaftiges und vertrauenswürdiges Zeugnis über Jesus ben Joseph abgegeben.

Aus mehreren Gründen kann ich mich aber in meiner Argumentation nicht auf die im Evangelium selbst vorausgesetzte Identität des geliebten Jüngers beschränken¹⁰:

1. Das Johannesevangelium handelt nicht nur von der Zeit Jesu selbst, sondern es wird am Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben, um Probleme zu bewältigen, die im Gesichtskreis der AutorInnen auftreten. Das kann mir als Zeitgenosse Jesu noch nicht bewusst sein, es muss aber in meine Argumentation einfließen.
2. Sie selbst definieren meine Identität als implizierter Autor des Johannesevangeliums anders als Ton Veerkamp, da Sie es nicht als jüdisch-messianischen Text lesen, sondern von der späteren griechisch-christlich geprägten Lektüre ausgehen. Davon kann ich als Zeitgenosse Jesu noch weniger ahnen als die AutorInnen meines Evangeliums, trotzdem muss ich auch darauf eingehen.
3. Da Sie sich mit mir aus einem Abstand von fast 20 Jahrhunderten zu befreunden versuchen, kann ich mich darauf nur einlassen, indem ich auch gewisse Problemlagen und Denkweisen Ihrer Zeit berücksichtige, ich nenne nur das Problem religiöser Toleranz und Intoleranz, insbesondere den Antisemitismus und als Höhepunkt der Menschenverachtung den Holocaust.

9 [Unterschrift: Dies ist der Schüler, 21,24-25](#), Abs. 5.2.3 (Veerkamp 2021, 440-441; 2007, 137).

10 Noch mehr zu meiner Identität in Abschnitt 2.2 „Der Geliebte Jünger und seine schwer fassbaren Facetten“.

Wollen wir uns noch einmal zusammensetzen, um einander von Angesicht zu Angesicht – auf Augenhöhe – zu begegnen? Dann beginne ich, vermittelt durch die Augen und Gedanken von Helmut Schütz, Ihr hochinteressantes Buch zu kommentieren.

1 Von der Schwierigkeit, sich auf das „spirituellste der Evangelien“ einzulassen

In der Einleitung Ihres Buches (11) erwähnen Sie am Rande, dass der christliche Theologe Origenes¹¹ das von mir verfasste Johannesevangelium im 3. Jahrhundert das „spirituellste der Evangelien“ nennt. Würde er mit Spiritualität die Inspiration der Treue meinen, die Jesus als der Messias Israels in seinem Tod am Kreuz denen übergibt, die auf ihn vertrauen (*Abs.dōken to pneuma*, 19,30) damit sie sich im Widerstand der *agapē*, Solidarität, gegen die Weltordnung zusammenschließen, dann könnte ich ihm Recht geben. Aber er meint eine Hinwendung zur jenseitsorientierten reinen Geistigkeit des Christentums, weg vom fleischlich-diesseitig orientierten Judentum.

Demgegenüber finde ich es sehr sympathisch, dass Sie „als eine aus Sicht des christlichen Glaubens Außenstehende“ mein Evangelium genau als dieses in seiner Verjenseitigung „spirituellste der Evangelien“, kaum verstehen“ können. Im Grunde haben Sie gerade deswegen die besten Voraussetzungen, mich so zu verstehen, wie ich gerne verstanden werden möchte.

Das soll kein Versuch sein, mich anzubiedern. Mir bleibt bewusst, dass Gräben zwischen Ihrer und meiner Überzeugung liegen. Sie werden niemals mein Zeugnis für den Messias Jesus nachvollziehen können. Aber ich möchte Ihnen verdeutlichen, dass auch meine Wurzeln jüdischen Ursprungs sind.

Dabei ist mir bewusst, mit welcher Selbstverständlichkeit der größte Teil der Wissenschaft des Neuen Testaments davon ausgeht, dass eben dies nicht der Fall ist. Sie schreiben ja selbst (14):

Mich reizte insbesondere die äusserst komplexe Frage, ob das Evangelium als Fenster zum historischen, religiösen und kulturellen Kontext, für den und innerhalb dessen es geschrieben worden war, benutzt werden kann.

11 (11, Anm. 1) Origenes brachte in seinem Kommentar zum Johannesevangelium 1.40 als erster diesen Ausdruck mit dem Johannesevangelium in Verbindung. Vgl. Origen, *Commentary on the Gospel of John*, Books 1-10, übers. von RONALD E. HEINE, Washington D.C. 1989, 4. [Im Deutschen wird dieser Ausdruck mit ‚Erstling der Evangelien‘ übersetzt. Vgl. Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, hg. und übers. von ROLF GÖGLER. Zürich/Köln 1959, 99, Anmerkung der Übersetzerin].

Damit gehen auch Sie davon aus, dass mein historischer, religiöser und kultureller Kontext bereits der heidenchristlich, griechisch-mythologisch-philosophisch, vielleicht sogar gnostisch geprägte Kontext ist, der die Lektüre meines Evangeliums ab dem 2. Jahrhundert bestimmen wird. Genau das ist er aber nicht. Mein Kontext sind die jüdischen Schriften und der befreiende NAME des Gottes Israels. Das Feuer meines Geistes brennt für Gerechtigkeit und Frieden auf dieser Erde und damit den Kampf gegen jede ungerechte Weltordnung.

In Ihrer Einleitung fällt mir außerdem (13) die Selbstverständlichkeit auf, mit der Sie zu Beginn Ihres Studiums meines Evangeliums Ihr jüdisches Denken und Empfinden ausgeklammert haben. Es tut mir weh zu lesen, dass Sie sich für die Feindseligkeit „der siebenzig Erwähnungen der ‚Juden‘ im Johannesevangelium“, die sich für Sie „wie ein Schlag ins Gesicht“ anfühlte, meinten „unempfindlich“ machen zu müssen.

Dabei steigen in mir zwei Gefühle auf: der Zorn auf diejenigen, die sich Christen nennen und mein Evangelium als Hassbotschaft gegen Juden missbrauchen, und eine tiefe Scham, weil meine wild entschlossene Agitation in den Kämpfen zwischen zerstrittenen jüdischen Gruppierungen solchen Missbrauch ermöglicht hat.

Froh bin ich, dass Sie irgendwann aufgehört haben, sich „unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Objektivität“ zu verstecken, und dann doch (16) mehrere Versuche unternommen haben, „das Vierte Evangelium bewusst und absichtlich als diejenige Person zu lesen, die ich bin: als jüdische Professorin für Neues Testament.“

2 Lesen als ethisch verantwortete Beziehung zu literarischen FreundInnen

Spannend finde ich, (19) dass Sie mein Evangelium wie einen Roman lesen wollen, mit einer ethisch verantwortungsvollen Haltung, die Wayne Booth¹² vertreten hat:

BOOTH mahnt uns, weder unsere literarischen FreundInnen für selbstverständlich zu halten, noch in einer einfachen und unhinterfragten Kameradschaft dahinzudriften. Er fordert uns vielmehr dazu auf, uns voll und ganz, ehrlich und verbindlich auf Bücher einzulassen und die ethischen Erwägungen, die unsere menschlichen Beziehungen prägen, auch hier zur Geltung zu bringen und nicht auszuklammern.

Das klingt vielversprechend. Und ich bin gespannt, ob wir am Ende Freunde sein können, wohl wissend (22), dass es sehr schwer sein wird, Ihnen zu erklären, warum die meisten „Erwähnungen des Begriffs *hoi loudaioi* ... im Kontext feindseliger oder negativer Aussagen“ stehen. Dazu aber später.

12 (226, Bibliografie) WAYNE BOOTH, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, Berkeley 1988.

2.1 Die gebärende Frau und die Mutter des Messias im Johannesevangelium

Ich freue mich über (21) Ihre Wertschätzung des Bildes „der gebärenden Frau in Jesu Abschiedsreden“. Können Sie sich vorstellen, dass ich damit auf die unbeschreibliche Freude anspiele, die Jesaja 54,1-8 in der Zukunft für das Volk Israel erwartet?¹³

Es scheint nun, dass Jesus ein nettes Beispiel anführt: Eine Frau hat große Schmerzen bei der Geburt ihres Kindes; wenn es dann da ist, vergisst sie ihren Schmerz. Ulrich Wilckens verweist mit Nestle-Aland auf Jesaja 26,17. Es geht tatsächlich um eine Situation, die der Situation der Schüler ähnlich ist: „EWIGER, unser Gott, unsere Baale spielen die Herrn, anders als Du“, 26,13. Dann aber heißt es, 26,17f.:

Wie eine Schwangere, nahe dem Gebären:
sie windet sich, schreit in ihren Wehen.
So sind wir geworden,
weg von deinem Antlitz, EWIGER!
Schwanger waren wir, in Krämpfen waren wir,
Wind haben wir geboren.
Befreiung wurde dem Land nicht getan,
nicht fielen die Siedler des Erdkreises ...

Jeder sieht, dass dieser Verweis unseren Abschnitt nicht erklärt; in Johannes 16 wird kein *Wind*, sondern ein *Kind* geboren! Jesus antwortet vielmehr mit einem Midrasch des Liedes „Juble, Unfruchtbare (*rani 'aqara*), Jesaja 54,1-17. In V.7f. heißt es:

Einen kleinen Augenblick (*chronon mikron, rega^c qaton*) habe ich
dich verlassen,
mit großem Erbarmen dich zurückgeholt;
Mit einer Flut an Wut verbarg ich mein Antlitz
einen Augenblick vor dir,
mit weltzeitlanger Zuneigung habe ich mich deiner erbarmt:
hat dein Auslöser, der NAME gesagt.

Und das Lied hat so angefangen, 54,1f.:

Juble, Unfruchtbare, die du nicht geboren hast,
breche in Jubel aus, jauchze, die du nicht kreiste,
mehr sind die Söhne der Verödeten
als die Söhne der Baalsfrau,
hat der EWIGE gesagt.

13 [Die Stunde der Frau, 16,16-28](#), Abs. 10-16 (Veerkamp 2021, 346; 2007, 70).

Die Gruppe [der Schüler Jesu] versteht die Schrift nicht, deswegen können sie Johannes/Jesus nicht verstehen. Was nach der Niederlage gegen Rom und der Zerstörung des Ortes mit Israel geschieht, geschieht nicht das erste Mal. Das *mikron* von 16,16 ist *der kleine Augenblick* von Jesaja 54,7f. Die Geburt des Kindes der Schmerzensfrau, die ihren Schmerz in Freude verwandelt, ist die Wiederkehr Israels aus der Verödung der Verschleppung Babels.

Leid tut es mir (21), dass Sie die Art, wie Jesus bei der Hochzeit zu Kana seine Mutter anredet (2,4), für einen „ziemlich unverschämten Rüffel“ halten. Dabei ist doch *gynē* für eine Frau eine ganz normale, respektvolle Anrede (Johannes 4,21; 8,10; 19,26; 20,13; Matthäus 15,28; Lukas 13,12; 22,57; Judith 11,1).

Und bei der Frage, „was ist zwischen mir und dir?“ – einer wohlbekannten Formulierung aus den Schriften¹⁴ – ist es wichtig, den Kontext zu beachten, innerhalb dessen Jesus diese Frage stellt¹⁵. Immerhin ist seine Mutter als erste bei der Hochzeit zur Stelle. Sie repräsentiert Israel, sie weist den Messias auf den fehlenden Wein hin, der notwendig ist, damit die messianische Hochzeit zwischen dem Gott Israels und seinem Volk Israel gefeiert werden kann, wie sie in Jesaja 62,4-5 angekündigt wird.

Aber so, wie Jesus in Apostelgeschichte 1,6 die Jünger zurückweist, die auf eine baldige Errichtung des Königiums Israels hoffen, so muss er hier seiner Mutter deutlich sagen, dass seine Stunde noch nicht gekommen ist. Das ist nicht darauf zurückzuführen, dass ihm „dazu offensichtlich der Enthusiasmus fehlte“, auch ist seine Ausdrucksweise nicht unverschämt, vielmehr nimmt Jesus seine Mutter als die Repräsentantin Israels ernst, indem er ihr die Illusion raubt, es könne einen raschen Sieg Israels über die Römische Weltordnung geben, wie ihn sich militante Zeloten erträumen.

Seine Stunde wird anders aussehen, er wird siegen, indem er durch seinen Tod am Kreuz der Römer die Weltordnung als die mörderische Unterdrückungsmaschinerie bloßstellt, die sie ist, und zugleich denen, die auf ihn vertrauen, die Inspiration der Treue des Gottes Israels übergibt, und zwar in Form der *agapē*, Solidarität. Selbst dann noch wird Jesus der Maria Magdalena¹⁶ die Botschaft an seine ungeduldig den Befreiungskampf erwartenden Brüder ausrichten, dass sein Aufsteigen zum Vater „noch nicht“ vollendet ist. Diese Vollendung ist nicht erreicht, bevor nicht überall auf der Erde Gerechtigkeit und Frieden herrschen.

14 [Anm. 101 zur Übersetzung von Johannes 2,4](#) (Veerkamp 2021, 72; 2015, 20):

Ti emoi kai soi, gynai. Die Wendung ist nicht griechisch; im Hebräischen ist sie oft belegt, *ma li u-lakh*. Sie bedeutet eine Distanzierung, etwa: „nicht mein Problem, dein Problem“. Die Anrede *gynai* ist nicht despektierlich, die Aussage zielt darauf, dass die messianische Zeit noch nicht gekommen ist. Was hier geschieht, ist das Zeichen der kommenden Zeit, und zwar das erste, d.h. prinzipielle Zeichen, *archē tōn sēmeiōn*, v.11.

15 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#) (Veerkamp 2021, 72ff.; 2006, 44ff.).

16 Vgl. [Noch nicht, 20,11-18](#) (Veerkamp 2021, 414ff.; 2007, 117ff.).

Sie müssen das nicht glauben, aber es *ist* meine Überzeugung.

Im Blick auf (21) die Mutter Jesu teile ich Ihre „Achtung vor ihrem Vertrauen darauf, dass ihr Sohn den nötigen Wein bereitstellen werde“, denn sie ist es, die deutlich macht, dass Israel eine Zukunft hat, wenn die Diensthabenden auf das hören, was der Messias ihnen sagt (2,5). Mit dieser Aktion antwortet sie auf die Frage Jesu: „Was habe ich, der Messias, mit *diesem* Israel zu tun?“, wie Ton Veerkamp¹⁷ formuliert, und daraus folgt: „Mit einem solchen Israel hat er allerdings etwas zu tun.“

2.2 Der „Geliebte Jünger“ und seine schwer fassbaren Facetten

Zurück zum Thema „Freundschaftsangebot“. Sie schreiben (22):

Wäre das Vierte Evangelium ein Bekannter aus Fleisch und Blut, könnten wir uns zu einem gemütlichen Abendessen zusammensetzen und die Probleme zwischen uns ansprechen. Auf dieser Grundlage könnten wir den künftigen Gang unserer Beziehung gemeinsam bestimmen: eine Freundschaft entwickeln, den Status quo beibehalten oder am drastischsten: uns trennen.

Demgegenüber (23)

findet der Prozess des Freundschaftschließens mit einem Buch, anders als die Begegnung mit menschlichen Bekannten, allein im Bewusstsein der LeserInnen statt, in Interaktion mit den Worten und dem Text.

Wie gesagt, ich experimentiere hier mit einer Alternative: Hier treten Ihnen Gedanken von Helmut Schütz gegenüber, der mich unter Rückgriff auf Ton Veerkamps Interpretation meines Evangeliums im Rahmen des von ihm als Große Erzählung Israels interpretierten jüdischen TeNaK (der hebräischen Bibel, die aus *Tora, Nebiim, Ketuvim* = „Wegweisung, Propheten, Schriften“ besteht) anders als Sie rekonstruiert.

Wird es auf dieser Basis möglich sein, dass unserer beider „Ethos“ (nach einer Formulierung von Wayne Booth [8]) einander begegnen? Wird (25) dieser „Versuch einer ethischen Kritik“ gelingen? Sie jedenfalls glauben, dass ich als „der Geliebte Jünger“ die von Ihnen, „einer Leserin seines Evangeliums, ausgesprochene Einladung“ gerne annehme, und darauf will ich wiederum gerne eingehen.

Eine der Schwierigkeiten, die sich unserer Begegnung in den Weg stellt, ist allerdings die Frage, wie oben schon angedeutet, wer ich überhaupt bin.

Bin ich der Erzähler des Johannesevangeliums oder derjenige, der das Johannes-evangelium zum ersten Mal mit Tinte auf Papyrus geschrieben hat? Waren an dieser Abfassung mehrere Mitglieder einer johanneischen Gemeinde beteiligt, zugleich oder nacheinander, auf Grund von Diskussionen innerhalb der Gruppe und Veränderungen, auf die reagiert werden musste? Über all das kann man spekulieren, aber es

17 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 12 (Veerkamp 2021, 76; 2006, 46-47).

ist weniger wichtig als die Art und Weise, in der Sie mich – fälschlich – als impliziten Autor einer spiritualisierten kosmologischen Erzählung rekonstruieren.

Das bedeutet aber: Ihre Begegnung mit mir, so wie Ton Veerkamp und Helmut Schütz mich rekonstruieren, würde voraussetzen, dass Sie versuchsweise von Ihrem eigenen bisherigen Bild, das Sie sich von mir gemacht hatten, Abschied nehmen. Eine Infragestellung solcher Bilder geschieht ja in jeder tatsächlichen mitmenschlichen Begegnung, kann aber auch im eigenen Kopf vonstatten gehen. So hat etwa Helmut Schütz seine alten Vorstellungen von mir verabschiedet, als er sich durch Ton Veerkamp dazu herausgefordert sah, radikal umzudenken.

Wer bin ich? Meinen Namen kennt niemand. Ich bin keinesfalls Johannes Zebedäus. Er und sein Bruder verkörpern eher den Typ derjenigen Messianisten, die es auch unter den Nachfolgern Jesu gab, die am Ende eines siegreichen Aufstandes gegen die Römer den Davidssohn Jesus auf dem Thron in Jerusalem sehen wollten – und sich selbst zu seiner Rechten und seiner Linken (Markus 10,35 ff). Daher finde ich es auch nicht angebracht, ihn in meinem Evangelium überhaupt zu erwähnen. Nur im Schlusskapitel muss er vorkommen, da unsere Gruppierung für sich allein auf Dauer keine Perspektive hat und sich am Ende doch den von Petrus geführten Messianisten anschließt, zu deren Führung auch die Zebedaiden gehören.

Ton Veerkamp¹⁸ meint, dass ich „die Rolle der *exemplarischen Konzentration* ... der messianischen Gemeinde“ spiele. So gesehen trete ich Ihnen gegenüber als der Repräsentant einer Gemeinschaft, die sich verwurzelt weiß in der Großen Erzählung von der Freiheit und Gerechtigkeit Israels und zugleich davon überzeugt ist, dass die alten Hoffnungen Israels nur im Vertrauen auf den Messias Jesus verwirklicht werden können. Als der „Geliebte Jünger“ bin ich der, mit dem sich der Messias Israels in besonderer Weise solidarisch und verbunden weiß.

Haben diejenigen Recht, denen ich „als Begründer und erster Leiter der Gemeinde“ gelte, „die meist als historischer Ort und als historisches Publikum des Vierten Evangeliums angesehen wird“? Das stimmt insofern, als das Zeugnis, das ich in meinem Evangelium entfalte, sich von dem Zeugnis anderer Messianisten wie Petrus/Matthäus oder Paulus/Lukas deutlich unterscheidet, und wir uns zunächst abseits dieses Mainstreams in eigenen Gemeinschaften versammeln. Auch unter uns herrscht jedoch nicht immer Einigkeit; mein Evangelium enthält viele Spuren der Diskussionen über das, was der Messias Jesus von uns verlangt und was wir von ihm erhoffen dürfen. Insofern (27) mag Sandra Schneiders¹⁹ zustimmen sein, wenn Sie meint, ich

sei weder ein einzelnes historisches Individuum, noch ein rein literarisches Symbol, sondern ein textliches Abs.digma, „welches die kollektive Autorität

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

19 (27, Anm. 26) SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999, 224.

der johanneischen Schule im Text konkret wahrnehmbar darstellt“ und sowohl männliche als auch weibliche Aspekte und Charakterzüge beinhalte.

Diese Zuschreibung weiblicher Charakterzüge streite ich nicht ab. Wir sind stolz darauf, dass die Mutter des Messias in unseren Reihen ist. Wir nehmen das Messiaszeugnis von Frauen wie Martha und Maria Magdalena ernster als andere messianische Gemeinden. Und die Frau am Jakobsbrunnen als Verkörperung der Urmütter Rebekka und Rahel öffnet uns die Augen dafür, dass Israel ohne Samaria nicht vollständig ist.

2.3 Vom Abtragen „sedimentierter Schichten früherer Interpretationen“

Insofern mag ich Ihnen gerne begegnen, da Sie zwar (28) „voreingenommen“ an meinen Text herangehen, aber bereit sind, vorgefasste Urteile zu überprüfen:

Für viele LeserInnen, mich eingeschlossen, ist das Vierte Evangelium ein ‚Immer-bereits-Gelesenes‘, das „durch den Filter sedimentierter Schichten früherer Interpretationen“²⁰ wahrgenommen wird, die man sich in der Kirche, an der Hochschule oder vermittelt durch die westliche, christianisierte Gesellschaft im Allgemeinen angeeignet hat. Diese unzähligen Schichten gänzlich freizulegen, ist faktisch unmöglich. Dennoch können wir, wenn wir dies wollen, genug Sand abschütteln, um unsere Positionen zu verändern.

Was Sie über die Abtragung solcher „sedimentierter Schichten“ schreiben, erinnert mich daran, wie Ton Veerkamp²¹ seinen eigenen Versuch beschreibt, hinter die post-nizänische Übersetzung und Auslegung der entscheidenden christologischen Begriffe des Johannesevangelium zurückzufragen:

Unser Text ist wie ein Bild eines alten Meisters, das unter einer oder gar mehreren durch Lichteinwirkung nachgedunkelten Schichten Firnis verborgen ist. Gegen Fimis ist wenig zu sagen; er schützt das Bild vor schädlichen Einwirkungen von außen. Genausowenig ist gegen Dogmatik zu sagen; eine verbindliche Auslegung schützt vor willkürlichen, durch den jeweiligen Zeitgeist veranlasseten Auslegungen. Aber die Schutzschicht kann selber schädlich werden. Was auf dem Bild ist, ist kaum noch sichtbar. Sorgfältige Restaurierung durch Entfernung der Schutzschichten bringt ein Bild ans Tageslicht, das wir noch nie zuvor gesehen hatten. Unsere Übersetzung, begründet durch eine vor Willkür schützende Auslegung, ist vergleichbar mit einer solchen Restaurierung. Sie ist von uralten, als solchen kaum noch wahrgenommenen dogmatischen Vorurteilen zu befreien.

20 Vgl. FREDERIC JAMESON: Das politische Unbewusste. Literatur als Symbol sozialen Handelns, Reinbek 1988 [Orig.: The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act, Ithaca (N.Y.) 1981], 7.

21 [Zur Übersetzung von Johannes 13-17](#), Abs. 6-8 (Veerkamp 2021, 14-15; 2002, 9).

Johannes kannte keine „Vater-Sohn-Heiliger Geist-Dogmatik,“ wie sie im 3. Jh. in den Kategorien der damaligen griechischen Wissenschaftssprache entwickelt und seit dem frühen 4. Jh. (Konzil von Nizäa) orthodox wurde. Wenn wir solche Wörter wie „Vater,“ „Sohn“, „Heiliger Geist“ lesen, können wir ziemlich sicher sein, dass er, der semitisch dachte, mit der Sprache der Orthodoxie nichts hätte anfangen können. Deswegen müssen wir, wo es geht, anders übersetzen, als es die orthodox – aber nicht biblisch – geschulte Leserschaft erwartet.

Alle neueren Übersetzungen in deutscher Sprache sind „post-nizänische“ Übersetzungen, das heißt, sie verdecken den Text, auch wenn sie kein Zeitungsdeutsch verwenden möchten, mit jener dicken Schicht Firnis teilweise finster gewordener christlicher Dogmatik.

Wären Sie bereit, auch den Sand einer heidenchristlich verzerrten Rezeption meines Evangelium abzuschütteln, um mir als dem jüdischen Messianisten begegnen zu können?

Weil ich ein Konstrukt im Kopf eines Menschen des 21. Jahrhunderts bin, ist mir bewusst, dass alles, was wir Messianisten – Petrus, Paulus, Markus und all die anderen – uns für Israel inmitten der Völker erträumt hatten, nämlich die neue Weltzeit des Friedens auf Erden, schon bald von der heidenchristlich dominierten Kirche als jüdisch-fleischlich abgewertet wurde. Geistlich sei dagegen die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben im Himmel. Und so wurde mein Evangelium von einem durch den Gott der Befreiung inspirierten Kampf gegen eine ungerechte Weltordnung umgewandelt in eine fleischlose und so letztlich auch geistlose Vertröstung auf ein ewiges Leben im Jenseits, das aber nur für diejenigen reserviert sein sollte, die Jesus – und zwar völlig abgelöst von Israel und seinen Hoffnungen – als einen im Grunde heidnischen Allherrscher und Seelenretter anbeten. Also ausgerechnet nicht für diejenigen, die Jesus und mir als seinem Nachfolger am meisten am Herzen liegen, nämlich den Juden!

Ich weiß nicht, ob es Menschen wie Ton Veerkamp gelingen wird, die Christenheit von der Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf ihre jüdischen Wurzeln zu überzeugen. Ich weiß erst recht nicht, ob ich Sie als Jüdin davon überzeugen kann, dass ich kein Judenhasser bin. Denn ich weiß ja, dass Sie das, was ich als spätere antisemitische Rezeption meines Evangeliums bezeichne, bereits auf mich zurückführen.

2.4 Ein ethisch fragwürdiges Geschenk, dessen Ablehnung zur Verdammnis führt?

Beim (28) Aufschlagen meines Evangeliums meinen Sie, ein Geschenk angeboten zu bekommen, das so, wie Sie es begreifen, gar nicht in meinem Sinn stand. Sie schreiben unter Bezug auf 3,16-21:

Das vom Geliebten Jünger angebotene Geschenk ist die Verheißung ewigen Lebens durch den Glauben an Jesus als Christus und Sohn Gottes.

In gewisser Weise meine ich das. Aber was heißt hier: „ewiges Leben“, „Glaube“, „Christus“, „Sohn Gottes“? In meinen Augen ist das Vertrauen auf den Messias Jesus, der den befreienden Namen des Gottes Israels verkörpert, der einzige Weg zur Überwindung der Römischen Weltordnung und zu einem Leben in der kommenden Weltzeit des Friedens und der Gerechtigkeit.

Leider muss ich im Nachhinein einsehen: Schon sehr früh verliert die mehr und mehr heidenchristlich dominierte Kirche dieses Ziel aus den Augen und legt mein Evangelium so aus, wie Sie es tun. Unter Konstantin und Theodosius wird sie sogar selbst zu einer Stütze des Römischen Reiches, jedoch nicht, um gerechte Strukturen entsprechend der Tora zu schaffen; vielmehr entsteht eine neue Klassengesellschaft mit dem Adel und dem kirchlichen Klerus an der Spitze.²² Zugleich werden alle vom herrschenden Christentum abweichenden politisch-religiösen Meinungen unterdrückt und alle Juden als Christusmörder gebrandmarkt.

Aus einer Neuinterpretation der Großen Erzählung von der Befreiung Israels aus der Unterdrückung durch die herrschende Weltordnung, wie ich sie beabsichtige, wird also ein religiöser Erlösermythos mit der Kehrseite der Verdammung derjenigen, die sich dieser Botschaft verweigern. Eine solche Haltung entdecken Sie bereits in meinem Text (29) und ziehen den Schluss:

Folglich beurteilt mich der Geliebte Jünger als ‚böse‘, wenn ich sein Geschenk ablehne, das heißt, wenn ich mich weigere, an Jesus als Christus und Sohn Gottes zu glauben.

Noch deutlicher sagen Sie auf der nächsten Seite (30),

dass der Glaube an Jesus als Christus und Sohn Gottes zu ewigem Leben führt, während die Zurückweisung dieses Glaubens ewige Verdammnis mit sich bringt.

Sehr viel abstrakter formulieren Sie (29):

Als impliziter Autor übt der Geliebte Jünger ethische Kritik an seinen LeserInnen, indem er diejenigen, die gut sind – die glauben –, von denen trennt, die böse sind. Indem er dies tut, richtet er eine Gruppe, deren Zeugnis im Medium des Evangeliums vermittelt wird, auf sich aus und schreibt allen übrigen die Rolle der ‚Anderen‘ zu.

Es mag mir recht geschehen, dass Sie meinen Text so beurteilen, denn ich drücke mich ja missverständlich aus. Ich habe nicht damit gerechnet, dass schon sehr bald Menschen meine Schrift lesen, die sich weder im TeNaK noch in den politischen

22 Nach [Ton Veerkamp 2013](#) hat die Kirche keine andere Wahl, als die „gesellschaftliche Platzzuweisung“ im kaiserlichen Dominat mit ihrem tendenziell als Kolonat organisierten Wirtschaftssystem staatsideologisch zu legitimieren: [Kolonat](#) und [Gesellschaftliche Platzzuweisung und christliche Religion](#).

Konflikten im Palästina des 1. Jahrhunderts näher auskennen. Diese können meine scharfen Worte gegen politische Gegner nicht mehr verstehen, zumal bereits zu meiner Zeit die Gnosis ähnliche Worte benutzt, allerdings in völlig anderem Sinn.

Wen rede ich also in meinem Evangelium an? Wen dränge ich in die Rolle der „Anderen“, wenn sie meine Aufforderung, auf Jesus als den Messias zu vertrauen, nicht annehmen?

Zunächst bekenne ich: In meinem Evangelium benutze ich oft dasselbe Wort *lou-daioi* für ganz unterschiedliche Gruppen von Menschen.

Der Mann, den ich als Messias bekenne, verkörpert den Gott Israels, der sich im TeNaK offenbart hat, insofern ist Jesus Jude. Allerdings stammt Jesus aus Galiläa, insofern ist er kein Judäer, sondern Galiläer und steht als solcher vor allem den führenden Judäern aus Jerusalem von vornherein kritisch gegenüber. Den Samaritanern gegenüber steht Jesus wiederum dazu, ein Judäer zu sein, allerdings will er Samaria – also die verlorenen zehn Stämme Nordisraels – in ein vereinigtes Israel mit Judäa zusammenführen. Umgekehrt kommt es vor, dass Jesus von Judäern als Samaritaner beschimpft wird.

In Judäa selbst gibt es verschiedene Parteien und Gruppierungen, die sich weigern, Jesus als Messias anzuerkennen:

1. Die führenden Priester, die mit Rom kollaborieren, als ob der Kaiser, der sich „Herr und Gott“ nennen lässt, das Recht hätte, über Israel als König zu regieren. Dieser Kaiser steht als Widersacher (*satan/diabolos*) gegen den befreienden Gott Israels.
2. Die Zeloten, die mit ihren Versuchen, Rom militärisch zu besiegen, später im Jüdischen Krieg für den Untergang Jerusalems mitverantwortlich sind.
3. Die Pharisäer, aus denen nach dem Jahr 70 das Rabbinische Judentum hervorgeht und die froh darüber sind, dass das Römische Reich den Juden eine Nischen-Existenz als *religio licita* zubilligt. Dieser Weg erscheint mir zu meiner Zeit als Irrweg, da auf diese Weise weder ganz Israel wieder zusammengeführt noch ein Leben nach der Tora auf Erden möglich werden kann – denke ich. Die Geschichte belehrt mich eines Besseren: Tatsächlich überlebt gerade das Rabbinische Judentum mit der Tora in den Ghettos des Mittelalters und der Neuzeit, während die christliche Kirche dem Judentum Verachtung und tödliche Bedrohung entgegenbringt.
4. Ehemalige jüdische Mitstreiter, die sich von unserer Gruppe getrennt haben. Unsere Enttäuschung darüber findet darin Ausdruck, dass ich Jesus Worte in den Mund lege, die unentschuldigbar sind, vor allem die Anschuldigung, als Juden, die nicht (mehr) auf den Messias vertrauen, seien sie in Wirklichkeit nicht Kinder Abrahams oder Gottes, sondern Kinder des römischen *diabolos*. Solche

Schimpftiraden können später als Ausruf zum Hass allen Juden gegenüber aufgefasst werden. Das kann ich nicht ungeschehen machen, ich kann nicht einmal erwarten, dass Sie mir glauben, einen solchen nicht im Sinn gehabt zu haben.

Sobald ab dem 2. Jahrhundert das Judentum und Christentum als voneinander unterschiedene Religionen entstehen, kann schließlich das Wort *Ioudaioi* in meinem Evangelium das Missverständnis auslösen, als spräche ich von Juden, die nicht auf Jesus vertrauen, im Gegensatz zu Christen, die das tun.

Würde ich zu Ihrer Zeit immer noch auf den Messias Jesus vertrauen? Ja. Ich bin immer noch der festen Überzeugung, dass die von Jesus verkündete *agapē*, Liebe, Solidarität, der Schlüssel zur Überwindung jeder ungerechten Weltordnung ist, sogar einer christlichen Papstkirche der Inquisition oder eines liberalistischen Kapitalismus.

Aber ganz unbefangen könnte ich wohl nicht Mitglied einer x-beliebigen Kirche des 21. Jahrhunderts sein. Denn der Weg der *agapē*, die auch die Solidarität mit Juden einschließt, die sich dem Vertrauen auf den Messias Jesus verweigern, wird allenfalls in Teilen der christlichen Kirche beschritten. Immerhin scheint *agapē*, wo sie praktiziert wird, nicht auf die christliche Kirche beschränkt zu sein, sondern es gibt sie auch im Judentum, im Islam, in anderen Religionen und sogar bei Menschen ohne jedes religiöse Bekenntnis.

Dem aus der messianischen Bewegung hervorgehenden Christentum kreide ich an, dass es das Vertrauen auf Jesus heidnisch, hellenistisch-philosophisch oder sogar gnostisch umgedeutet hat. Aber Jesus ist jüdisch zu begreifen, von den Schriften her, statt das „Alte Testament“ von Jesus her als überholt zu betrachten.

Es mag sein, dass Sie eine Begegnung mit mir auf einer solchen Basis von vornherein für unmöglich oder unfruchtbar halten, da Sie mich als impliziten Autor des Johannesevangeliums ja völlig anders rekonstruieren. Einsichten wie die von mir eben skizzierten würden zu einem solchen Bild nicht passen. Dennoch bitte ich Sie, die Art und Weise, wie Ton Veerkamp und Helmut Schütz mich als impliziten Autor des Johannesevangeliums betrachten, wenigstens in Erwägung zu ziehen und zu überprüfen. Bin ich ein sinnleeres Konstrukt, ohne jeden Anhalt an einer Realität im 1. Jahrhundert? Oder könnte eine Diskussion mit mir vielleicht sogar zu spannenden neuen Einsichten über mein Evangelium führen?

2.5 Vier Antworten auf ein Geschenk:

Zustimmend – widerständig – wohlwollend – beteiligt

Vielversprechend finde ich Ihren Ansatz, mit dem Sie (30) meinem „Freundschaftsangebot ... aufrichtig entgegen treten“ wollen. Die drei Aspekte meines Geschenks an Sie, wie Sie es interpretieren – „Leben und Tod“, ein „Element ethischen Urteils“ und „der universale Rahmen“ – , laden Sie dazu ein, auch in Ihrer Antwort an mich Ihre eigenen „ethischen und universalen Kategorien anzuführen.“ Wie Sie mich als

einen Menschen erleben, dem es in seinen tiefsten Anliegen um Leben und Tod geht, so möchten Sie in ihrer Kritik auch mich nicht schonen.

Zunächst sehen sie sich von mir dazu gedrängt (32), „entweder zur zustimmenden oder widerständigen Leserin“ zu werden. Beide Möglichkeiten wollen Sie durchspielen, aber sich nicht darauf beschränken, um (33) „möglicherweise eine direktere Begegnung zwischen dem Ethos des Erzählers und meinem eigenen inszenieren“ zu können. Gerade weil Sie und ich „auch diejenigen Menschen akzeptieren“ müssen, die (34) „anders sind als ich und deren Anderssein für mich und meine Art, in der Welt zu leben, ein Problem darstellt“, greifen Sie noch zwei andere Positionen auf,

von denen aus man eine Freundschaft, oder zumindest eine respektvolle Beziehung, aufbauen kann. Die eine konzentriert sich auf Elemente, die mich mit Anderen verbinden, und lässt die Aspekte, die uns unterscheiden, unbeachtet. Diese Position lässt sich als eine wohlwollende Position in dem Sinne bezeichnen, als dass ich versuche, das Leben der oder des Anderen zu verstehen bzw. ihr oder ihm gegenüber Verständnis aufzubringen. Dies geschieht, indem ich mich auf die Anknüpfungspunkte in ihrem oder seinem Leben konzentriere. Eine zweite und ungleich grössere Herausforderung bedeutet es hingegen, wenn ich mich eingehend mit dem auseinandersetze, was mich von den Anderen trennt, wobei es nicht darum geht, sie von etwas zu überzeugen, sondern darum, ihr Anderssein anzuerkennen und zu akzeptieren. Obwohl man versucht ist, Gegenseitigkeit zu erwarten, kann dieser beteiligte Standpunkt keine derartige Gegenseitigkeit verlangen, ohne seine radikale Akzeptanz des Andersseins der oder des Anderen neben dem eigenen aufs Spiel zu setzen.

Zu den (35) genannten „vier Lektürepräsentationen“ möchten Sie

jedes Mal die zwei mit einander verwandten Fragen stellen: Welche Art von Freund ist der Geliebte Jünger für die jeweilige Art von Leserin? Und welches sind die ethischen Auswirkungen jeder Lektüre, d. h. in welche Art von Person verwandle ich mich als Leserin, wenn ich die vorgestellten Lektürehaltungen nacheinander einnehme?

Dabei hoffen Sie, (36)

dass dieser Versuch ethischer Kritik es mir erlauben wird, eine Freundschaft mit dem Geliebten Jünger aufzubauen, auf deren Grundlage ich weiterhin mit Aufrichtigkeit und Wertschätzung gegenüber seinem Evangelium arbeiten kann.

Diese Hoffnung teile ich, zumal Sie im Kontakt mit mir auf dem Weg, den ich Ihnen hier vorschlage, (34) nicht einmal darauf angewiesen sind, „das Gegenüber der Beziehung“ im Zuge Ihrer Lektüre meines Evangeliums selber zu konstruieren, vielmehr ist „aktive Kommunikation auf beiden Seiten“ möglich.

3 Das Evangelium des Geliebten Jüngers

Über mein Evangelium fassen Sie die Auffassung der neutestamentlichen Wissenschaft wie folgt zusammen (39):

In der Wissenschaft herrscht weitgehende Einigkeit darüber, dass das Evangelium ursprünglich auf Griechisch verfasst wurde, wohl im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, vielleicht in Ephesus (Kleinasien) und dass die Identität seiner Autorin bzw. seines Autors oder seiner AutorInnen nicht bekannt ist. Einige seiner literarischen Besonderheiten, wie die Aufzählung von Zeichen (2,11; 4,54), die geografischen Widersprüche²³ und logischen Brüche²⁴ weisen auf eine komplexe Redaktionsgeschichte hin. Einige WissenschaftlerInnen meinen eine ältere schriftliche Quelle erkennen zu können, die dem narrativen Material zu Grunde liegt.

Da Sie schreiben, dass „fast alles, was wir über das Evangelium wissen, sei es als Lailinnen oder WissenschaftlerInnen, eine Konstruktion“ ist, weise ich darauf hin, was Ton Veerkamp über die „abendländische Logik der chronischen und topografischen Ordnung“ sagt.²⁵ Wichtiger als ein widerspruchsfreier Bericht ist es mir, den Messias Jesus im Spannungsfeld seines Auftretens zwischen Galiläa und Judäa darzustellen und sein Wirken im Rahmen des jüdischen Festkalenders zu begreifen, nicht indem er jüdische Feste durch christliche ersetzt, sondern als der Messias die jüdischen Feste zur Erfüllung bringt, so dass in der kommenden Weltzeit das messianische Passahfest der Befreiung gefeiert werden kann.

In 14,31 liegt tatsächlich ein Bruch vor.²⁶ Was bis dahin aufgeschrieben ist, löst weitere Diskussionen aus, deren Ergebnisse die folgenden Kapitel füllen.

Sie erkennen nun, wie Sie es bereits in Ihrem Buch „The Word in the World“²⁷ dargelegt haben, (40) in meinem Evangelium

drei verschiedene und doch auf einander bezogene Geschichten: einmal eine Geschichte Jesu, dann eine Geschichte der Welt und schliesslich eine Ge-

23 (39, Anm. 1) Kapitel 4 lässt Jesus beispielsweise von Judäa nach Galiläa zurückkehren, während Kapitel 5 ihn unmittelbar und ohne Übergang in Judäa auftreten lässt. Kapitel 6 wiederum platziert ihn auf der anderen Seite des Sees Genezareth ohne zu erklären, wie er dorthin gelangt.

24 (39, Anm. 2) In 14,31 scheint Jesus seine Rede zu den JüngerInnen beispielsweise mit den Worten „stehet auf, lasset uns von hier weggehen“ zu beenden, nur um in Anschluss daran drei weitere Kapitel lang praktisch ununterbrochen weiterzureden.

25 [In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-7,1](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 158-159; 2006, 108).

26 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 324; 2007, 54).

27 Vgl. dazu die Kommentierung von Helmut Schütz: [Jenseits-Kosmologie oder Überwindung der Weltordnung?](#)

schichte über eine Gemeinde von Christusgläubigen. Diese drei Geschichten stellen zusammen den Ort dar, an dem meine vier Begegnungen mit dem Geliebten Jünger stattfinden.

3.1. Die Geschichte Jesu

In der Darstellung (41) der Geschichte Jesu, wie ich sie in Ihren Augen beschreibe, sehen Sie als Jesu Antagonisten ausschließlich

die Jüdinnen und Juden und die jüdische Obrigkeit, die glauben, dieser Mann, der von seinen AnhängerInnen für den lange erwarteten Messias und König von Israel gehalten wird, stelle eine Gefahr für die jüdische Gemeinde und deren heikle Beziehungen zum römischen Staat dar (11,47f.).

Obwohl Sie den römischen Staat erwähnen, nehmen Sie nicht wahr, dass genau dieser Staat, diese so genannte *Pax Romana*, mein Hauptantagonist ist – und eben nicht „die“ Juden als solche. Insofern ist Ihr eben zitierter Satz zwar nicht falsch. Aber er muss trotzdem missverstanden werden, wenn man nicht begreift, dass die herrschende Römische Weltordnung der gemeinsame Feind aller Juden ist, die auf den befreienden Gott Israels vertrauen. Meine Gegner im jüdischen Volk sind diejenigen, die mit Rom kollaborieren oder ihnen (nach meiner Einschätzung) in die Hände spielen, indem sie den Messias Jesus ablehnen.

Weiter zählen Sie „drei Haupttätigkeiten“ Jesu auf, das „Sammeln von JüngerInnen“, das „Wirken übernatürlicher Zeichen“ und das „Halten komplexer Reden“. Wieder stimmt das – und zugleich enthalten diese Formulierungen Verzeichnungen des von mir Gemeinten.

Tatsächlich richtet sich die Tätigkeit des Sammelns auf Schülerinnen und Schüler, aber Sie gehen nicht auf das Ziel dieser Sammlung ein: Der Messias Jesus will in seiner messianischen Gemeinde ganz Israel aus Judäa, Samaria und der Diaspora neu zusammenführen, vereint mit Gottesfürchtigen aus den Völkern.

Tatsächlich wirkt der Messias Zeichen, aber dabei steht nicht ihre Übernatürlichkeit im Fokus, sondern es geht wie in der Befreiungsgeschichte des TeNaK um „Zeichen und Wunder“, die Israels Befreiung bewirken, damals aus dem ägyptischen Sklavenhaus, zu meiner Zeit aus dem weltweiten Sklavenhaus der sogenannten *Pax Romana*.

Um schließlich die Komplexität der Reden Jesu zu erschließen, braucht man den passenden Schlüssel, nämlich den Hintergrund der jüdischen Schriften. Nur von ihnen her ist mein Evangelium zu begreifen, anders versteht man heidnische Philosophie oder Gnosis, aber nichts von dem, was mir am Herzen liegt, vom Vertrauen auf den befreienden NAMEN des Gottes Israels.

In ihrer kurzen Nacherzählung der Ereignisse während des Auftretens Jesu, wie ich sie schildere, fallen mir Einzelheiten auf, die meinen Absichten ganz und gar nicht entsprechen.

Ihre Darstellung, (42) dass „Pilatus bereit und sogar erpicht darauf war, Jesus freizulassen“, während „die Jüdinnen und Juden lautstark seine Kreuzigung“ forderten, lässt außer Acht, dass hier nicht „die“ Juden am Werk sind, sondern von den führenden Priestern aufgestachelte Handlanger. Weder die Pharisäer noch die in ihrer Haltung gegenüber dem Messias unentschiedene Volksmenge, der *ochlos*, die ich beide zuvor oft erwähne, spielen beim Prozess gegen Jesus eine Rolle.

Weiter ist Ihnen nicht klar, welches Spiel Pilatus hier spielt. Er vertritt sehr geschickt die Interessen Roms, indem er die jüdische Führung dazu bringt, sich dem Kaiser als ihrem einzigen König unterzuordnen. Pilatus auf der anderen Seite bestätigt dadurch, dass er darauf besteht, den „König der Juden“ zu kreuzigen, ungewollt das Königtum Jesu gemäß den Vorgaben der Tora.

Außerdem behaupten Sie unter Hinweis auf 19,35, dass ich meiner „Geschichte Historizität“ zuschreiben würde. Nein, das ist es nicht, was mir am Herzen liegt. Ich bin kein Geschichtsschreiber wie Herodot oder Josephus. Ton Veerkamp²⁸ hat sehr gut beschrieben, was ich mit der Wahrheit meines Zeugnisses über Wasser und Blut, die aus der Wunde des Messias fließen, unter Rückgriff auf die Schriften Israels meine; um diese Wahrheit geht es mir, nicht um historische Richtigkeiten.

3.2. Die Geschichte der Welt

Meine historische Erzählung von Jesus sehen Sie eingebettet in eine von Ihnen so genannte „kosmologische Erzählung“²⁹:

Die Geschichte, die der Geliebte Jünger über Jesus erzählt, spielt im Zusammenhang einer weiten chronologischen, geografischen und theologischen Erzählung, deren Schauplatz der Kosmos und deren Zeitrahmen die Ewigkeit ist.

Dass mir eine solche Vorstellung von Kosmos und Ewigkeit völlig fremd ist, habe ich bereits deutlich gemacht. Der Messias Jesus kommt vom VATER her, dem Gott Israels, und nur insofern vom Himmel, als dieser dessen Unverfügbarkeit und Unzugänglichkeit symbolisiert. Er kommt nicht aus einer zeitlich-räumlich bestimmbar oder gar bewohnbaren Prä-Existenz. Wo steht in meinem Evangelium, dass Jesus nach der Vollendung der Schöpfung der Welt, an der er mitwirkte, „in einer nichtweltlichen Sphäre weiter“ existierte? Und wie kann nach Ihrer kosmologischen Erzählung das Wort überhaupt eine Welt geschaffen haben, die von Grund auf nichts als böse ist? In der Gnosis tut dies ja nicht der Erlöser, sondern der böse Demiurg.

28 [Vierte Szene: Der Erstochene, 19,31-36](#), Abs. 7-16 (Veerkamp 2021, 403-406; 2007, 109-111).

29 (42, Anm. 6) Eine ausführliche Darstellung der kosmologischen Geschichte bietet ADELE REINHARTZ: *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, SBL.MS 45, Atlanta 1992. Vgl. dazu die Kommentierung von Helmut Schütz: [Jenseits-Kosmologie oder Überwindung der Weltordnung?](#)

Auf der anderen Seite ist auch in meinen Augen der Antagonist des Messias zwar „der ‚Fürst der Welt‘ (14,30), der Böse (17,15), Satan (13,27) oder der Teufel (8,44; 13,2)“. Aber dieser *satan* oder *diabolos* muss von den Schriften her als Repräsentant der widergöttlichen Weltordnung, nämlich des römischen Götzen und Widersachers des NAMENS verstanden werden und nicht als böser Gegengott mit dämonisch-überweltlichen Zügen.

Wie weit Ihre kosmologische Erzählung von meinem Messiaszeugnis über Jesus entfernt ist, zeigt sich deutlich, wenn Sie (43) die Beschreibung Jesu „als ‚Christus‘ (eine historische Bezeichnung) und ‚Sohn Gottes‘ (eine kosmologische Bezeichnung)“ so einander gegenüber stellen, als ob nicht beide Bezeichnungen tief in den jüdischen Schriften verwurzelt wären und auf unterschiedlich akzentuierte Weise von ein- und derselben Beauftragung des Messias durch den Gott Israels handeln würden.

Was die „Verwendung des Wortes ‚Welt‘ (*kosmos*)“ betrifft, das Ihnen zufolge „anzeigt, dass es im Evangelium eine kosmologische Erzählung gibt“, sehen Sie zu Recht, dass es sehr unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Bei all den Differenzierungen, die Sie vornehmen, übersehen Sie aber die wichtigste, nämlich *kosmos* als – tatsächlich ungerecht geordnete – „Weltordnung“.

So haben Sie zwar Recht, (44) dass sich *kosmos* in 3,16 „auf die erlösungsbedürftige Menschheit“ bezieht. Allerdings geht es nicht um eine Rettung der Seelen in einen überweltlichen Himmel, sondern um die Befreiung der Welt (der Menschen Israels inmitten der Völker) von der Unrechts-Weltordnung, die auf ihr lastet.³⁰

Hier gehen unsere Vorstellungen sehr deutlich auseinander, denn für Sie ist in „den meisten Fällen ... *kosmos* ... kein neutraler Begriff, der die Menschheit im Allgemeinen beschreibt, sondern ein wertbeladener Begriff, der jenen Teil der Menschheit beschreibt, der von Jesus entfremdet ist.“ Da die Welt, insofern sie Jesus mit Hass begegnet, in dieser „negativen Gestalt“ mit Begriffen beschrieben wird, „die eine grosse Ähnlichkeit mit der negativen Schilderung der Jüdinnen und Juden aufweisen“, und da die „negative Verwendung von ‚Welt‘ ... der negativen Darstellung der Jüdinnen und Juden“ entspricht und „in vielen Versen direkt mit ihnen oder ihren Führern in Verbindung gebracht“ wird, liegt für Sie der Schluss nahe, dass ganz allgemein „die nichtchristusgläubigen Jüdinnen und Juden das Böse in der Welt vertreten“.

Trotzdem treffen Ihre Schlussfolgerungen nicht, was ich meine, denn Sie lassen die politische Bedeutung des *kosmos* als Römischer Weltordnung und die Auseinandersetzungen des Messias Jesus mit verschiedenen Gruppierungen der Juden über das Verhältnis zu dieser bzw. den Kampf gegen diese Weltordnung völlig außer Acht.

30 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 32-37 (Veerkamp 2021, 94-95; 2006, 59-60).

3.3 Die Geschichte einer Gemeinde

Sehr ausführlich gehen Sie auf den von mittlerweile sehr vielen Exegeten befürworteten Versuch ein, mein Evangelium auch noch auf eine dritte Weise zu lesen, nämlich von der Voraussetzung her, (60) dass unsere Gruppierung „das Evangelium sowohl als eine Geschichte Jesu als auch als ihre eigene Geschichte las“.

Sie sehen diesen Versuch mit berechtigter Skepsis, denn es ist weder mein Ziel, unsere eigene Gemeindesituation zu beschreiben, noch wird ein unbefangener Leser mein Evangelium als einen Bericht über unsere internen Probleme lesen. Ihre folgenden Worte treffen insofern zu, als ich vielmehr die Wahrheit beschreiben will, die sich im Messias Jesus verkörpert (62-63):

Wie die Worte der biblischen Propheten, ist Jesu Wort das Wort Gottes und drückt den göttlichen Willen aus (14,24; vgl. 8,45-47; 14,10). So müssen folglich auch die Ereignisse, welche die Worte erfüllen, ‚wahr‘ sein, und zwar sowohl als Teil eines göttlichen Plans für die Menschheit, als auch als tatsächliche Repräsentation bzw. tatsächliches Spiegelbild der menschlichen Geschichte. All dies lenkt die Aufmerksamkeit der LeserInnen nicht auf die Rolle des Evangeliums als Spiegel des historischen Erlebens der Gemeinde, sondern gerade auf seine Rolle als wahre Geschichte vom Aufenthalt des Gottessohnes in der Menschenwelt.

Allerdings widerspreche ich Ihnen, insofern Sie mein Interesse an der Wahrheit des Messias auf die Faktizität historischer Einzelheiten aus der Zeit Jesu reduzieren. Noch einmal, ich bin kein Josephus, kein mehr oder weniger objektiver Historiker, sondern mir geht es um Wahrheit im Sinn der jüdischen Schriften: nämlich um die Bewährung der Treue des Gottes Israels in den Worten und Taten des Messias. Sein Name verkörpert den befreienden NAMEN des Gottes Israels. Und nur durch seinen Abschied, durch seine scheinbare Niederlage am Kreuz der Römer, kann dieser Messias Jesus denjenigen, die auf ihn vertrauen, die Inspiration der Heiligung übergeben, durch die die herrschende Weltordnung bereits besiegt ist.

An der Sache mit der ekklesiologischen Geschichte, die sich in meinem Evangelium widerspiegelt, ist trotzdem etwas dran. Die Autoren meines Evangeliums können die Geschichte Jesu nur von ihrer eigenen Zeit aus erzählen und von den Voraussetzungen der Gemeinschaft her, der sie angehören. Diese Gemeinschaft im weiteren Sinne, das sind die Messianisten, die seit Petrus und Jakobus, dem Herrenbruder, Jesus als den Messias proklamieren. Das sind die von Paulus gegründeten Gemeinden, die den Leib des Messias als eine Gemeinschaft des Friedens aus Juden und Heiden aufzubauen versuchen; mit meiner Skepsis gegenüber diesem Experiment behalte ich leider Recht, machen es doch schon bald die Heidenchristen jedem Juden unmöglich, seine eigene Identität als praktizierender Jude in der entstehenden so genannten christlichen Kirche zu bewahren.

Auf die zentralen Ereignisse, die die Evangelien als messianische Literatur hervorbringen, gehen Sie nicht ein, nämlich den Judäischen Krieg und seinen katastrophalen Ausgang: den Untergang Jerusalems und des Zweiten Tempels. Das ist eine Katastrophe für alle Juden, auch für die messianischen Juden um Petrus und Jakobus und sogar für die paulinischen Messianisten. Alle Anhänger des Messias Jesus erwarten in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod seine baldige Wiederkehr. Wie triumphal malt es sich Paulus aus, dass seine Zeitgenossen zum Teil noch am Leben sind und gemeinsam mit den aus den Gräbern erweckten Toten dem auf den Wolken herabsteigenden Messias begegnen (1. Thessalonicher 4,17)!

Aber an Stelle des messianischen Friedensreiches der kommenden Weltzeit kommt das Jahr 70 als ein auch für uns Messianisten ungeheurer Schock. Mein Evangelistenkollege Markus³¹ schreibt als erster in seiner Verstörung darüber einen „Anfang des Evangeliums von Jesus Messias“. Paulus denkt ja, den Messias nach dem Fleisch müsse er nicht mehr kennen, nach seiner jüdischen Herkunft müsse man nicht mehr fragen. Wenn die Botschaft vom Messias alle *Gojim*, alle Völker, erreicht hätte, würden auch die Juden Vertrauen zum Messias fassen, und das Friedensreich des Messias könne anbrechen. Markus muss wieder auf das „Fleisch“ des Messias zurückgreifen, auf seine Existenz als dieser besondere Jude. Er kann das Trauma der Ereignisse des Jahres 70 nur verarbeiten, indem er die Passion Jesu in die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes im Jüdischen Krieg hineinschreibt. Darum folgt Jesus dem Zug der römischen Legionen, die den jüdischen Aufstand niederschlagen, von Galiläa bis nach Jerusalem. Matthäus und Lukas versuchen später, die Fragen zu beantworten, die Markus unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe offen lassen muss. Auch ich, eine weitere Generation später – hier muss ich mich mit den AutorInnen identifizieren, die meine Geschichte aufzeichnen – kann die Geschichte Jesu grundsätzlich nicht anders erzählen als Markus: Ich muss die brennenden Themen und Probleme unserer eigenen Zeit nach dem Jahr 70 in die Geschichte Jesu hineinschreiben.

Dabei geht es keineswegs um ein Kreisen um uns selbst, nicht (60) um „die Einzelheiten der Geschichte der Gemeinde – insbesondere ihre Beziehung zur jüdischen Gemeinde“, sondern zentral bleibt für mich die nach wie vor ungelöste Frage, wie wir als Juden der römischen Weltordnung gegenüberreten sollen, deren Macht sogar noch zunimmt und unüberwindbar erscheint. Ich wende mich gegen den zelotischen Weg, das messianische Friedensreich mit Gewalt herbeizwingen zu wollen, wie es Bar Kochba versuchen wird. Ich halte auch den rabbinischen Weg, getrennt

31 Vgl. dazu die Bücher: Andreas Bedenbender, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg*, Leipzig 2013, und Andreas Bedenbender, *Der gescheiterte Messias*, Leipzig 2019. Zum folgenden Abschnitt vgl. in [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#) die ersten sechs Kapitel im Vortrag 3: [Von den Evangelien zum Werden des Christentums](#).

von den Völkern und versammelt um die Tora in einer Nische des Römischen Reiches als *religio licita* zu überleben, für einen Irrweg, der zum Untergang des Judentums führen muss (worin ich geirrt habe). Meine Hoffnung, die Hoffnung unserer Gruppe, richtet sich allein auf den Messias Jesus, der uns mit dem Geschenk der Inspiration der Heiligung, mit dem Parakleten, mit dem neuen Gebot der *agapē*, das die gesamte Tora zusammenfasst, eine Waffe in die Hand gegeben hat, um *unter* der Weltordnung nicht *von* ihr und *für* sie zu leben, sondern *gegen* sie zu arbeiten!

Als messianische Juden leben wir am Ende des 1. Jahrhunderts zusammen mit Juden, die nicht auf Jesus als den Messias vertrauen. Wir wollen unsere jüdische Identität bewahren und zugleich unsere Mitjuden davon überzeugen, dass nur das Vertrauen auf Jesus das Leben der kommenden Weltzeit bringen kann. So leben wir im Alltag als Nachbarn zusammen, als Juden eben, die unterschiedlich denken und über vieles streiten. Aber mehr und mehr kommt es zu Konflikten, wenn wir unsere messianische Position in den Synagogen vertreten, bis hin zu Beschimpfungen und Handgreiflichkeiten, zu Vorwürfen der Gotteslästerung gegen uns und der Kollaboration mit dem römischen Todfeind von uns gegen die anderen.

Einen offiziellen Beschluss, uns aus der Synagoge auszuschließen, gibt es meines Wissens nicht; wohl aber will der eine oder andere Rabbiner oder Synagogenvorsteher uns als Unruhestifter nicht mehr in der Synagoge dulden; es könnte Ärger mit der römischen Obrigkeit oder den nichtjüdischen Nachbarn geben.

Ton Veerkamp³² beschreibt aus der sicheren Entfernung von zwei Jahrtausenden diesen Konflikt zwischen messianischen Anhängern Jesu und der rabbinischen Führung der Synagogen meiner Zeit viel sachlicher, als ich es kann: Unsere Haltung stellt in den Augen der Rabbinen tatsächlich eine Gefährdung des Status als *religio licita* dar. Obwohl sie nicht anders können, ist es für uns lebensbedrohlich, wenn sie uns als Menschen ohne Synagoge, *aposynagogoi*, schutzlos Pogromen ausliefern, so dass ich mich dazu hinreißen lasse, schon „den Juden“ zur Zeit Jesu vorzuwerfen, ihn und seine Anhänger töten zu wollen. Als Kind meiner Zeit verfüge ich nicht über die notwendige Distanz, die mich zu einem angemessenen Urteil über meine pharisäisch oder rabbinisch geprägten Mitjuden kommen lassen würde. Ton Veerkamp bin ich zu Dank verpflichtet, dass seine sachliche Kritik mich hart, aber respektvoll mit den Tatsachen konfrontiert.

Zurück zu Ihrem Text, in dem ich Ihren Hinweis auf „außertextliche Referenzen“ interessant finde: (63)

Der Geliebte Jünger schreibt folglich den Ereignissen, die er erzählt, außertextliche Referenzen zu. Der Bezugspunkt dieser Hinweise liegt jedoch nicht in

32 [Das Verhör und der Ausschluss, 9,13-34](#), Abs. 4-5 (Veerkamp 2021, 231; 2006, 151), und [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 4-12 (Veerkamp 2021, 334-336; 2007, 61-63).

der detaillierten historischen Erfahrung der johanneischen Gemeinde des späten 1. Jahrhunderts n. d. Z., sondern im Leben Jesu mehrere Jahrzehnte zuvor. Der Geliebte Jünger verortet diese außertextliche Geschichte im Kontext der ewigen Beziehung zwischen Gott, Christus und der Menschheit und weist ihr so eine bedeutende Rolle auf der spirituellen Reise der intendierten LeserInnen als Individuen und als Gemeinde zu.

Leider suchen Sie „außertextliche Referenzen“ meines Evangeliums nicht in den jüdischen Schriften, wo ich sie finde, und machen aus der Befreiung Israels eine spirituelle Reise, die sich heidnische Autoren nicht besser hätten ausdenken können.

Bemerkenswert finde ich dann allerdings, dass Sie für meine Zeit (66) zwischen Menschen, „die Jesus als den Messias bekennen, und jenen, die dies nicht tun“, noch keinen Unterschied der Religionszugehörigkeit voraussetzen. Tatsächlich wäre es verfehlt, bereits für meine Zeit „diese beiden Gruppen als christlich und jüdisch auszuweisen“, vielmehr waren „beide Gruppen von ihrem ethnischen Ursprung und Selbstverständnis her als primär jüdisch zu verstehen“. Von daher stehen auch die Geschichten um Maria und Martha als Freundinnen Jesu, die von ihren jüdischen Nachbarn getröstet werden, überhaupt nicht im Widerspruch dazu, dass es auf der anderen Seite Konflikte mit anti-messianischen Kräften unter denselben Nachbarn gibt. Überhaupt sind Juden in meinem Evangelium keine homogene Einheit, ich erwähnte es bereits. Da gibt es jede Menge verschieden geprägte Judäer, Galiläer, Pharisäer, Zeloten, Priester, es gibt eine jüdische Menge, die von anderen Juden als gesetzlos verflucht wird, einen Nikodemus, der daran Kritik übt und dafür als Galiläer beschimpft wird (7:43-52).

Vielleicht habe ich allerdings Ihre eben von mir zitierte Stelle auch missverstanden, denn unmittelbar zuvor und danach sprechen Sie (65) die „weiterhin bestehenden sozialen Kontakte zwischen Jüdinnen, Juden und ChristInnen“ an, „für die theologische Differenzen nicht zwingend ein Hindernis darstellten.“ Damit setzen Sie ja doch bereits für die Zeit meines Evangeliums eine Differenz der Religionen, hier jüdisch, dort christlich, voraus. Und Sie unterstellen mir etwas, was mir ferner nicht liegen könnte, nämlich eine Feindschaft gegen alles, was jüdisch ist, das heißt, in Ihren Worten

die Unvereinbarkeit der Teilnahme an der Synagogengemeinschaft mit dem Bekenntnis zu Christus. Diese Unvereinbarkeit wird das ganze Evangelium hindurch betont, indem zum Beispiel die JüngerInnen nicht als Jüdinnen und Juden bezeichnet werden, jüdische Bräuche und Feste erklärt werden und Jesus sich auf die Tora als auf ‚euer Gesetz‘ bezieht (10,34).

Wäre das richtig, hätte Jesus widersprochen, als er 4,9 von der Samaritanerin als Jude angesprochen wird. Das tut er nicht, vielmehr sagt er ihr ausdrücklich (4,22): „*Sōteria*, Heil, Befreiung, geschieht von den *Ioudaiōn*, Judäern, Juden, her.“

Wäre das richtig, hätte Jesus nicht die Synagoge zu Kapernaum genutzt, um seine Botschaft vom Brot des Lebens zu verkünden, und er hätte keine Reinigung des Tempels unternommen, vielmehr hätte er alle jüdischen Institutionen als solche angegriffen oder abgetan.

Richtig ist allerdings, dass schon Jesus weder mit seiner Reinigung des Tempels noch mit seiner Predigt in der Synagoge Erfolg hat. Der Tempel bleibt ein Kaufhaus, ist praktisch ein Götzentempel der Römer geworden, dessen Kaiser sich die führenden Priester spätestens in ihrem Deal zur Kreuzigung Jesu unterwerfen. Und die Synagoge öffnet sich nicht dem befreienden Wirken des Messias, um ein Ort der Sammlung ganz Israels einschließlich der Samaritaner und einzelner Gottesfürchtiger aus den *Gojim* zu werden, sondern hat tatsächlich, wie oben gesagt, verständliche Gründe, um uns aus der Synagoge auszustoßen.

Richtig ist auch, dass ich „jüdische Bräuche und Feste“ erkläre, weil zu meinen LeserInnen auch Menschen aus den *Gojim* hinzustoßen, wenn auch nicht so viele wie bei Paulus. Und warum sollte ich so viel Wert auf solche Erklärungen legen, warum sollte Jesus diese Feste als der Messias mit neuem Inhalt füllen, ein neues Pascha der Befreiung von der herrschenden Weltordnung anstreben, wenn mir alles Jüdische so verhasst wäre, wie es Ihre Formulierungen nahelegen?

Tatsächlich ist die Entfremdung zwischen uns messianischen Juden und der Synagoge meiner Zeit, vor allem ihrer Führung, bereits so weit fortgeschritten, dass ich in der Tat von „eurer Tora“ rede, wo diese Tora nicht im Sinne der messianischen *agapē*, die Jesus als neues Gebot verkündet hat, ausgelegt und gelebt wird. In gewissem Sinn kann ich Ihnen also darin Recht geben,

dass die ekklesiologische Erzählung, die der Erzählung des Evangeliums entlockt werden kann, nicht nur oder vielleicht nicht einmal primär durch das historische Erleben der Gemeinde, sondern viel stärker von der ideologischen Vorstellung des Geliebten Jüngers geformt ist: von seiner unerschütterlichen Überzeugung von der zentralen christologischen Botschaft, dass Jesus der Christus und Sohn Gottes ist und/oder von seinem Verlangen, die AnhängerInnen davon abzuhalten, dem Geschenk, das sie angenommen haben, den Rücken zu kehren. Während eine Lesestrategie auf zwei Ebenen als Rahmen dienen kann, innerhalb dessen man Vermutungen über die AnhängerInnen des Geliebten Jüngers anstellt, sollte sie uns nicht dazu verleiten, das Evangelium als direktes Fenster auf die Geschichte und das Erleben ‚der‘ johanneischen Gemeinde zu sehen.

Nein, ich will nicht den Blick auf unsere Gemeinde lenken. Ja, ich will, dass meine Leser auf den Messias Jesus vertrauen, um das Leben der kommenden Weltzeit zu erhalten. Und nein: Nirgends verurteile ich Juden, die nicht auf Jesus vertrauen, zur ewigen Verdammnis der Hölle! Wohl aber bin ich davon überzeugt, dass Zelotismus und Rabbinismus ins Verderben führen: der zelotische Weg in neue militärische Nie-

derlagen und der rabbinische in den Untergang Israels unter der Römischen Weltordnung.

Aus der Sicht Ihrer Zeit muss ich zugeben: Ich habe politisch geirrt. Bis ins 21. Jahrhundert hinein hat das Christentum nicht durch *agapē* die Weltordnung überwunden; dagegen hat das Judentum die Torah durch alle Verfolgungen hindurch bewahrt. In Ihrer Zeit würde ich die *agapē* des Messias Jesus den Menschen guten Willens in allen Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen verkünden.

3.4 Die Geschichte des Kampfs gegen die Weltordnung fehlt

Zum Abschluss des Kapitels 3 schreiben Sie: (67-68)

Die drei Geschichten, die aus dem Evangelium hervorgehen – die historische, die kosmologische und die ekklesiologische ... definieren also den Ort, an dem ich den Geliebten Jünger treffen werde.

Ich vermute, dass es für Sie schwierig werden wird, mich genau dort anzutreffen, da ich weder ein Historiker noch ein Verkünder eines jenseitigen Erlösungsmythos bin und mein Evangelium auch nicht als Kirchenvorstandsvorsitzender einer johanneischen Gemeinde geschrieben habe. Was neben Ihrer historischen, kosmologischen und ekklesiologischen Erzählung fehlt, ist eine vierte Erzählung, nämlich eine politische Erzählung Israels unter der so genannten *Pax Romana*. Eine solche erwähnen Sie mit keinem Wort, als ob dieser Konflikt nicht existiert und die Autoren der Evangelien in keinsten Weise beeinflussen würde. Darum erlaube ich mir, zu den Wissenschaftlern, die im Schatten um den Tisch unserer Begegnung herumschleichen, auch immer wieder einen Autoren wie Ton Veerkamp heranzubitten, um diese vierte Möglichkeit einer Begegnung mit Ihnen ausschöpfen zu können.

4 Der Geliebte Jünger als Mentor

Im vierten Kapitel (69) skizzieren Sie eine zustimmende Lektüre meines Evangeliums und stellen mein Geschenk an die Leser nochmals als ein „Wissen darum, wie man Erlösung bzw. ewiges Leben erlangen kann“, dar. Inzwischen habe ich mehrfach betont, dass es mir um eine solche Erlösung der Seele in einen ewigen jenseitigen Himmel gar nicht geht. Und beim Vertrauen auf den Messias, das mir tatsächlich am Herzen liegt, geht es nicht (Anm. 1) um „ein gewisses Maß an Unterwürfigkeit oder Folgsamkeit“, vielmehr hoffe ich, dass dieses Vertrauen mit dem Bewusstsein der Befreiung und einem Gefühl der Freude einhergeht.

4.1 Zustimmende Lektüre der historischen Erzählung

Ich mag natürlich (77) Leser, die mir zustimmen und sich „auf jeder Ebene – auf der intellektuellen, der spirituellen und der emotionalen“, an dem beteiligen, was mir

am Herzen liegt, nämlich dem Vertrauen auf den Messias und der Überwindung der Weltordnung durch das Gebot seiner *agapē*.

In der Beschreibung einiger Personen, die, wie Sie es formulieren, (70) „das Geschenk des ewigen Lebens annehmen“, legen Sie mit Recht großen Wert darauf, dass „diese Personen in ihrem Glauben nicht statisch“ bleiben, „es wird vielmehr beschrieben, wie sie im Laufe der Erzählung zu tieferem Verständnis und Glauben gelangen.“ Und im Zusammenhang (71) mit meiner Person weisen Sie auf die in 20,9 erwähnte Rolle der Heiligen Schriften hin, ohne die ein Verständnis der Auferstehung des Messias nicht möglich ist.

4.1.1 Die Frau am Jakobsbrunnen als Verkörperung von Rebekka und Rahel

Aber den Hintergrund der Erzählungen meines Evangeliums in genau diesen Schriften nehmen Sie nirgends wahr. So entgeht Ihnen, dass die Frau am Jakobsbrunnen Jesus als Verkörperung von Rebekka und Rahel gegenübertritt und die verlorenen zehn Stämme Nordisraels repräsentiert³³:

Eine Frau aus Samaria kam, um Wasser zu schöpfen. Die Frau setzt den Wasserkrug ab. Sie stemmt die Hände in die Hüften – so dürfen wir uns ruhig die Frau vorstellen, die Erzählung wird uns recht geben! –, redet unmissverständlich und laut, von oben nach unten. So wird sie während des ganzen Gespräches bleiben, sie ist nicht kleinzukriegen. Jesus bat sie, ihm zu trinken zu geben, nachdem er die Schüler weggeschickt hatte. Außer dieser unfrommen bildlichen Vorstellung brauchen wir „Bibelfestigkeit“. Wir erklären einen *biblichen* Text, der Kontext der Erzählung ist die ganze Schrift und die aktuelle politische Lage, beides. Unsere Erzählung schickt uns erst einmal in das Buch *Am Anfang*, Genesis, 1 Mose.

Der Ort Sychar in der Nähe Sichems ruft eine Begebenheit aus Genesis auf. Die Gegend war ein Geschenk Jakobs an seinen Sohn Joseph; Joseph steht hier für Samaria. Jakob gab „den Bergrücken (*Schekhem*), den ich (= Jakob) dem Amoriter mit meinem Schwert und mit meinem Bogen weggenommen habe“, dem Joseph (Genesis 48,22). Jesus setzt sich, wie die Väter Israels, wie Isaak und wie Jakob, an den Ortsbrunnen, den schon Jakob ausgehoben hatte. Drei Namen haben wir gehört: Jesus, Jakob, Joseph. Jetzt kommt eine Frau, die uns an Rebekka und an Rahel, an die Mutter Israels und an die Mutter Josephs (= Samarias) denken lässt. Die Frau am Brunnen ist nicht irgendeine dumme Person mit einer schmutzigen Vergangenheit, sie ist eine der großen Frauen Israels. Wer sich das nicht gleich am Anfang vergegenwärtigt, wird hier nichts verstehen.

33 [Im Land des Anfangs, 4,5-15](#), Abs. 3-4 (Veerkamp 2021, 116; 2006, 76).

4.1.2 Zeichen und Machterweise des Gottes Israels und seines Messias

Ebenso verborgen bleibt Ihnen die Symbolik der vier Zeichen, die sich auf die Heilung des gelähmten und blinden Israel, die Ernährung des hungernden und die Auf-erweckung des toten Israel beziehen. Sie strukturieren inhaltlich die von Ton Veerkamp³⁴ als zweiten Teil des Johannesevangeliums unter dem Titel „Der verborgene Messias“ zusammengefassten Kapitel 5 bis 12, die „den Konflikt zwischen der messianischen Gemeinde und ihren Gegnern, den Judäern“, behandeln:

In diesem Konflikt wird Jesus nicht als Messias angenommen und als solcher nicht wahrgenommen; er ist als Messias verborgen. Dieser Teil umfasst fünf Kapitel unterschiedlicher Länge. Sie haben die Vorgänge während fünf verschiedener Feste der Judäer als Inhalt.

Auch hier gibt es *Zeichen*, auch hier treten sie paarweise auf: Die Heilung des Gelähmten und die Ernährung Israels (5 und 6) sowie das Öffnen der Augen und die Belebung Israels (9 und 11). Die Zeichen sind die Werke, mit denen Jesus das Werk Gottes vollendet. Und die Werke sind die Zeichen und Machterweise (*’othoth, mofthim*).

Was Jesus über Zeichen und Wunder sagt, legen Sie ebenfalls nicht im Kontext der biblischen Schriften aus. Ich will (74) nicht „einen Glauben kritisieren, der auf Sehen gründet“, da sowohl die Schriften die gewaltigen Machttaten Gottes bezeugen als auch ich selbst die Zeichen Jesu bezeugen darf, die zur Befreiung der Welt von der auf ihr lastenden Weltordnung führen. Ton Veerkamp³⁵ erläutert das im Zusammenhang mit der Heilung des Sohnes des königlichen Dienstmanns, und ich zitiere ihn sehr ausführlich, weil es hier um ein Thema geht, das in christlich-antijüdischer Polemik eine große Rolle spielt:

Der Beamte hatte einen Sohn. Der Sohn ist seine Zukunft, und in der tödlichen Erkrankung steht auch seine Zukunft auf dem Spiel. Er bittet also Jesus, seinen Sohn zu heilen. Jesus sagt etwas, was scheinbar mit der Sache wenig zu tun hat: „Wenn ihr keine *Zeichen* und *Machterweise* gesehen hättet, dann hättet ihr nicht vertraut.“ Die Kommentare sehen in V.48 immer einen Vorwurf. So

34 [Zweiter Teil: Der verborgene Messias, 5,1-12,50](#), Abs. 1-2 (Veerkamp 2021, 139; 2006, 95). Die von Veerkamp in seinem Text genannten „fünf Kapitel unterschiedlicher Länge“ beziehen sich nicht auf die viel später üblich gewordene Kapitelzählung, sondern auf den ursprünglich durch die jüdischen Feste strukturierten Text (Abs. 3, ebd.):

7. Ein Fest. Das Leben der kommenden Weltzeit, 5,1-47

8. In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-71

9. Sukkot, das Laubhüttenfest. Der große Streit, 7,1-10,21

10. Chanukka, das Fest der Erneuerung. Leben und Sterben, 10,22-11,54

11. Die Nähe des Pascha, 11,55-12,50

35 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 5-13 (Veerkamp 2021, 136-138; 2006, 91-93).

Wilckens [Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD Band 4), Göttingen 2000, 90]:

Sie glauben nur, wenn sie Zeichen und Wunder gesehen haben. Der alttestamentische Ausdruck hat sich in der urchristlichen Missionssprache eingebürgert ..., insofern ist in V.48 sicher ein kritischer Ton in der Überwertung von Wundern im Zusammenhang des Gläubigwerdens herauszuhören.

... 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 [*devarim*, Worte, Taten], 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 (*ʾothoth, sē-meia*) beziehen sich auf das Objekt der Handlung Gottes, Israel; Machterweise (*mofthim, 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.

... Wenn die Menschheit Zeichen und Machterweise sieht, die befreien und beleben, dann vertraut sie. Aber was ist, wenn man nichts mehr sieht, wie kann man dann noch vertrauen? Johannes ruft die Frage auf, beantwortet sie erst in 20,24ff.

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: Zei-

chen 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* „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 aufgesessen 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*.

Tatsächlich leben wir nach dem Jahr 70 in einer Zeit (und sie ist bis in Ihre Zeit nicht vorüber!), in der Zeichen und Machttaten Gottes selten zu sehen sind. Darum kommen wir oft nicht ohne ein Vertrauen auf Vorschuss aus.

Warum (75) sollte ich die Geschichte des Thomas erzählen, wenn es mir nur um den Tadel seines Zweifels und seiner Sucht, ein Zeichen sehen zu wollen, ginge? Nein, ich hebe nicht den Zeigefinger und sage: „Thomas hätte auf Grund des Zeugnisses der Jünger glauben sollen.“ Vielmehr räume ich dem Skeptiker angesichts der Erfahrungen der Katastrophe des Jahres 70 den Platz ein, der ihm gebührt³⁶: er darf die Wunden des von Rom Gekreuzigten spüren, um sich klar zu machen, dass es genau die-

36 Vgl. [Sehen und vertrauen, 20,24-29](#) (Veerkamp 2021, 424-426; 2007, 125-126).

ser Ermordete und Geschändete ist, der den römischen Kaisern das Recht und die Macht nimmt, sich als „Herr und Gott“ aufzuführen. Gerade der Skeptiker Thomas ist es, der den von Rom Gekreuzigten als „Herrn und Gott“ proklamieren darf!

4.1.3 Tragen Juden mehr Verantwortung für Jesu Tod als der Statthalter Roms?

Zur Kehrseite Ihrer zustimmenden Lektüre gehören diejenigen, die Jesus ablehnen. Ihnen zufolge (78) sind dies vor allem „diejenigen, die der Geliebte Jünger *hoi Ioudaioi* („die Juden“) nennt“. Ich gebe zu, dass ich mit diesem Wort viele Missverständnisse hervorgerufen habe. Denn, wie oben schon gesagt, bezeichne ich mit diesem Wort viele verschiedene Gruppierungen unter den Juden. Wo am allgemeinsten von ihnen die Rede ist, steht meist im Hintergrund das Bild der Rabbinischen Juden in der Zeit der Abfassung meines Evangeliums, die sich so vehement sperren gegen unser messianisches Zeugnis für Jesus.

Scharf widersprechen muss ich Ihrem folgenden Satz: (79)

Die Erzählung lässt keinen Zweifel daran, dass die moralische Verantwortung für Jesu Tod bei der jüdischen Obrigkeit und dem jüdischen Volk liegt.

Erstens geht es um politische Verantwortung, nicht um moralische. Politisch sehe ich direkt die Priesterschaft in der Verantwortung, die Jesus für die Privilegien der jüdischen Oberschicht und den Status Judäas als Nation zu opfern bereit ist. Die Pharisäer als Repräsentanten der späteren Rabbinen sind zwar an der Gefangennahme Jesu beteiligt, auch sie halten Messianisten wie Jesus für gefährlich. Aber an der Forderung seiner Kreuzigung vor dem Prätorium des römischen Statthalters beteiligen sie sich nicht. Dort sind außer den Priestern nur deren Handlanger zugegen, nicht einmal die jüdische Menge, der *ochlos*, der zu Jesus ein zwiespältiges Verhältnis gezeigt hatte.

Wie man darauf kommen kann, dass Pilatus am Tod Jesu weniger schuldig sein sollte als die jüdische Führung, wenn er einen in seinen Augen harmlosen Spinner im Rahmen politischer Machtspielchen mit den provinziellen Eliten hinrichten lässt, ist mir ein Rätsel. Ist die Verurteilung eines Unschuldigen moralisch gerechtfertigter als die Forderung nach der Verurteilung eines Mannes, den man für politisch gefährlich hält?

Ich gebe allerdings zu, dass ich die Blutrünstigkeit der römischen Weltordnung, die meinen Zeitgenossen allzu bekannt war, eher zwischen den Zeilen angedeutet habe. Sonst hätte ich riskiert, dass meine Schrift leichter der römischen Zensur zum Opfer fallen konnte. Wie die *Offenbarung des Johannes* von Rom mit dem Geheimcode „Babylon“ spricht, ist in meinem Evangelium von Rom meist mit dem Ausdruck die Rede, den die Römer selbst dem von ihnen angeblich so wohlgeordneten *kosmos* geben. Und ihren Kaiser kennzeichne ich – schriftkundigen Menschen wohlverständlich – mit der Bezeichnung des *satan* oder *diabolos*, der in den Schriften als Widersacher Gottes und der in seinem Auftrag gesalbten Könige auftritt.

4.1.4 Jesus und fast alle, die ihm nachfolgen, sind Juden oder Samaritaner

Immerhin (80) kommen Sie nicht umhin, mir zuzugestehen, dass ich Jesu jüdische Identität nicht in Frage stelle, auch wenn ich ihn nur einmal (4,9) als *Ioudaios* bezeichne. In diesem Zusammenhang bezeichnet das Wort zugleich auch einen *Judäer* im Gegensatz zu *Samaritanern*. Aber natürlich ist es mehr als nur „denkbar, dass Jesu jüdische Identität als derart selbstverständlich betrachtet wird, dass sie nicht eigens erwähnt werden muss“. Der Römer Pilatus geht selbstverständlich davon aus, dass Jesus Jude ist, und bestätigt sogar sein jüdisches Königtum. Und, wie Sie zu Recht betonen, „letztlich wird Jesu messianische Identität mit größtenteils jüdischer Begrifflichkeit ausgedrückt.“ Daraus ziehen Sie aber leider nicht den Schluss, diese jüdische Begrifflichkeit von den jüdischen Schriften her nun auch angemessen auszulegen.

Stattdessen behaupten Sie, dass sich Jesus „in dreifacher Weise vom Judentum“ distanzieren würde. Richtig ist, dass er von „eurer Tora“ redet; er lehnt sie damit aber nicht ab, sondern fordert ihre Erfüllung durch das neue Gebot der *agapē*. Wenn er in 5,17 nach Ihren Worten erklärt, „auf Grund seiner einzigartigen Beziehung zum Vater nicht an die Sabbatgesetze gebunden zu sein“, dann löst er sich damit in meinen Augen nicht vom Judentum, vielmehr versteht er sich damit gerade als die Verkörperung des NAMENS des Gottes Israels. Und da in seinen Augen die Schöpfung noch nicht vollendet ist, müssen sowohl der VATER als auch der SOHN seine Werke, nämlich der Befreiung und Schaffung von Recht für Israel, fortsetzen.

Ihre folgenden Sätze widersprechen dem eben Gesagten, dass Jesus weder in Samaria noch gegenüber Pilatus bestreitet, ein Jude zu sein:

Weiter schaffen Jesu Reden einen solch scharfen Gegensatz zwischen Jesus und Christusgläubigen einerseits und den nichtchristusgläubigen Jüdinnen und Juden andererseits, dass der Begriff ‚Jude‘ als ausdrückliche Bezeichnung für Jesus unangemessen erscheint. Entsprechend ist bei den mit Namen genannten JüngerInnen Jesu nie von Jüdinnen und Juden die Rede, obwohl es logisch erscheint, anzunehmen, dass sie Jüdinnen und Juden waren, da die Erzählung in Palästina angesiedelt ist und die AnhängerInnen Jesu eher aus dem gemeinen Volk denn aus den Reihen der römischen Soldaten oder Beamten stammen.

Dass Sie erwägen, Jesu Anhänger könnten hauptsächlich aus den Reihen der römischen *Gojīm* stammen, passt überhaupt nicht zu meinem Evangelium. Nicht einmal der Hauptmann (4,46-47), der Jesus um eine Heilung bittet, ist in meinem Evangelium ein Römer wie beim Evangelisten Matthäus.

Dass (81) Nathanael ein Jude ist, sogar ein Israelit ohne Tücke, bestreiten auch Sie nicht (1,47). Philippus, der Nathanael „findet“, ist trotz seines griechischen Namens sicherlich Jude, vielleicht aus der Diaspora stammend, da er Nathanael unter Berufung auf die Schriften über die Messianität Jesu aufklärt (1,43-45). Ebenso sind Petrus, Andreas und die beiden Schüler mit dem Namen Judas definitiv Juden.

Ihr Hinweis auf das Interesse einiger Griechen an Jesus (12,20-21) belegt geradezu, dass es sich dabei um eine Ausnahme handelt, wobei ich sogar offen lasse, ob Jesus diese Griechen als seine Schüler aufnimmt. Gerade ihnen gegenüber macht Jesus deutlich, dass seine Nachfolge mit einem hohen Einsatz verbunden ist (12,23-26).

Dass Jesus auch als Messias der Samaritaner auftritt, weist zwar über judäische und galiläische Juden, aber nicht über Israel hinaus, denn Jesus spricht die Frau am Jakobsbrunnen als Repräsentantin der verlorenen zehn Stämme Israels an, die fünf Männer hatte (4,18)³⁷, womit die Gottheiten der fünf Nationen gemeint sind, die Samaria als ihr Herr und Besitzer, *ba'al*, (vgl. Hosea 2,18) beherrscht haben: Assur, Babylon, Persien sowie das hellenistische Ägypten bzw. Syrien; hinzu kamen die hasmonäischen Judäer und zu Jesu und meiner Zeit das römische Weltreich, das erst recht kein „Mann“ für Samaria sein kann im Sinne von Hosea 2,18. Hier geht es um die Verständigung zweier miteinander verfeindeter Teile des alten Israel, die ihre Feindschaft überwinden, indem der Messias die Befreiung von der herrschenden Weltordnung für ganz Israel, Judäa und Samaria, in Aussicht stellt. Gerade hier wird mein Evangelium vollkommen missverstanden, wenn man den Hintergrund der Schriften Israels außer Acht lässt. Es ist kein Zufall, dass in diesem Zusammenhang der Messias erstmals in meinem Evangelium das *egō eimi* ausspricht, mit dem er sein Wirken als in vollem Einklang mit dem Wirken des NAMENS des Gottes Israels darstellt, wie Ton Veerkamp³⁸ erläutert:

Wir hören zum ersten Mal in unserem Text die Worte: „ICH WERDE DASEIN, ICH BIN ES.“ 24mal werden wir im Johannesevangelium dieses *egō eimi*, „ICH WERDE DASEIN, ICH BIN ES“, hören, 24mal wird uns so die Offenbarung des NAMENS in Exodus 3,14, der Grund des prophetischen Selbstbewusstseins, in Erinnerung gerufen werden. Dieses Friedens- und Befreiungsgespräch des Messias mit der Frau am Jakobsbrunnen ist die „Seinsweise Gottes“ in Israel, und zwar *jetzt*. Für den Menschen, für den diese Worte fundamentale Bedeutung haben, fängt ein neues Leben an. ... In dem Augenblick, in dem Jesus die Blockade: *Judäer verkehren nicht mit Samaritanern, sondern sie schlagen sich gegenseitig tot*, aufhebt, geschieht der NAME, geschieht *Ich werde dasein, so wie ich dasein werde* (Exodus 3,14). Der NAME geschieht im Reden, in diesem politischen Gespräch, wo ein Ausweg sichtbar wird, der noch nie war.

Auch Ihr Argument, dass der Name des Verräters Judas mit seinem Anklang an den „Begriff *loudaios* (Jude‘)“ diesen Begriff als solchen „eng mit der Gegnerschaft Jesu“ verbindet, ist leicht zu entkräften, gibt es doch in der Jüngerschaft Jesu noch einen anderen Judas (14,22), den ich ausdrücklich vom Verräter Iskariot unterscheide.

37 Vgl. [Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19](#) (Veerkamp 2021, 120-123; 2006, 79-82).

38 [ICH BIN ES, 4,25-30](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 128; 2006, 85-86).

Nicht jeder „Jehuda“, also ein Angehöriger des israelitischen Stammes Juda, ist also als solcher ein Verräter, sondern nur, wo er mit dem Erzfeind, dem römischen *satan* oder *diabolos*, gemeinsame Sache macht.

4.1.5 Ist das jüdische Volk im Johannesevangelium „gewalttätig und widerwärtig“?

Von daher trifft erst recht nicht zu, (82) was Sie mir in folgendem Satz unterstellen:

Durch ihre Darstellung als gewalttätiges und widerwärtiges Volk, erfüllt von Hass und Unverständnis, versucht der Geliebte Jünger seine Leserinnen vom Pfad, den die Jüdinnen und Juden gewählt haben, abzubringen und auf den Pfad zu lenken, der vorzuziehen ist: nämlich das von ihm angebotene Geschenk anzunehmen.

Nein, nicht alle Juden und nicht „die“ Juden als Volk sind gewalttätig und widerwärtig. Allerdings kann ich Ihnen Ihr Urteil nicht verdenken, da ich in der Schärfe meiner Kritik an der jüdischen hohepriesterlichen Führung und an den Zeloten, an Pharisäern und Rabbinen, die Jesu Messianität bestreiten, über das Ziel hinausschieße. Ich sehe aber einen Unterschied zwischen harten Worten in einer innerjüdischen politischen Auseinandersetzung und einer ewigen Verdammung von Menschen in die Hölle, die nicht einem anderen religiösen Glauben folgen wollen. Letzteres liegt mir so fern wie überhaupt der Glaube an einen jenseitigen Himmel oder eine ebensolche Hölle.

Im folgenden Abschnitt, (83) in dem Sie Juden beschreiben, die zwischen der „Annahme und Ablehnung“ Jesu als Messias schwanken, widersprechen Sie selbst Ihrer Annahme, in meinem Evangelium kämen Juden nur in negativer Bewertung vor. Allerdings drehen Sie die Tatsache der positiven Sicht des Nikodemus dann doch wieder so um, dass sie Ihre Sicht bestätigt:

Auf diese Weise schwächt die eher positive Darstellung des Nikodemus und anderer Jüdinnen und Juden die über das gesamte Evangelium hinweg negative Darstellung der Jüdinnen und Juden gerade nicht ab, sondern verstärkt sie.

Bezeichnend ist folgendes Argument:

Die Tatsache, dass Nikodemus, selbst ein Mitglied der jüdischen Führerschaft, von Jesus angezogen wurde, bedeutete, dass Jesus ihm etwas anbot, was er in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft nicht finden konnte.

Der Irrtum in diesem Argument besteht darin, dass Jesus dem Nikodemus eben keine andere Religion als Glaubensgemeinschaft anbietet, sondern von Jude zu Jude mit ihm darüber streitet, ob Jesus der Messias Israels ist und wie dieser Messias die römische Weltordnung überwinden kann. Als Lehrer Israels müsste Nikodemus das wissen, erwartet Jesus von ihm, und er argumentiert ihm gegenüber mit einer Reihe von Schriftstellen über den Menschensohn und die erhöhte Schlange in der Wüste.³⁹

39 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#) (Veerkamp 2021, 84ff.; 2006, 54ff.).

Leider muss ich zugeben, dass es vermutlich aussichtslos ist, nach fast 2000 Jahren griechisch-heidenchristlich eingeeengter Auslegung meines Evangeliums die Erwartung zu hegen, meine Appelle an die Leser, das Evangelium von den jüdischen Schriften her zu lesen, könnten Früchte tragen. Wer kennt denn die jüdischen Schriften so genau, wer brennt in Begeisterung für die befreiende Große Erzählung Israels, wer vermag meine Anspielungen auf oft sehr verstreute Schriftstellen aufzuspüren? Insofern haben Sie wahrscheinlich Recht, dass die meisten LeserInnen meines Evangeliums keine andere Wahl haben, als es antijüdisch zu interpretieren:

Die binäre Opposition, die der Handlung inhärent ist und durch welche die Personen der historischen Erzählung dargestellt werden, zeigt, dass das Annehmen des Geschenkes des Geliebten Jüngers eine negative Beurteilung von und gegenüber den Personen erfordert, die das Geschenk Jesu ablehnen. Da einzig diese Personengruppe ausdrücklich als *loudaioi* („Juden“) bezeichnet wird, neigen zustimmende LeserInnen der historischen Erzählung des Vierten Evangeliums dazu, die Jüdinnen und Juden nicht nur als negative Vorbilder anzusehen, sondern sie auch für Jesu Tod verantwortlich zu machen und sie als mögliche VerfolgerInnen der AnhängerInnen Jesu zu fürchten. Folglich werden sich zustimmende LeserInnen der Geschichte Jesu, wie sie der Geliebte Jünger erzählt, zwangsläufig einer offenen Feindseligkeit gegenüber den Jüdinnen und Juden als Gruppe gefährlich nähern.

Eine solche Feindseligkeit liegt jedoch keineswegs in meiner Absicht. Indem ich in meiner scharfen und oft auch ungerechten Wortwahl im innerjüdischen politischen Streit nicht zimperlich bin, übernehme ich dafür dennoch einen großen Teil der Verantwortung. Ob jemals Menschen mein Evangelium nicht mehr als antijüdische Schrift lesen werden, sondern in ihren befreiungspolitischen Impulsen für ein Israel des Friedens inmitten der Völker ernstzunehmen, wage ich daher kaum zu hoffen.

4.2 Zustimmende Lektüre der kosmologischen Erzählung

Auch (84) „eine zustimmende Lektüre der kosmologischen Erzählung“, wie Sie sie konstruieren, würde in Ihren Augen „von den LeserInnen“ verlangen,

sich auf eine antijüdische Einstellung einzulassen. Die Früchte einer zustimmenden Lektüre des Vierten Evangeliums als kosmologischer Erzählung sind daher zweideutig und sogar gefährlich.

Dem widerspreche ich nicht. Allerdings habe ich ja schon deutlich gemacht, dass ich eine so definierte kosmologische Erzählung gar nicht vertrete.

Eine Mehrdeutigkeit besteht also bereits bei der Interpretation der (85) von mir verwendeten Metaphern. Ich lasse Einzelheiten der „Theorien über Metaphern“ außer Acht, stolpere aber über eine an Janet Martin Soskice⁴⁰ angelehnte Formulierung:

40 (85, Anm. 12) In ihrer ausführlichen Studie über Metaphorik und Theologie zeigt JANET MARTIN SOSKICE, dass PhilosophInnen und LiteraturwissenschaftlerInnen über die Jahre hin-

Metaphern erlauben einen ‚Verkehr‘ von Gedanken zwischen dem impliziten Autor und den LeserInnen und erzwingen neue mögliche Sichtweisen. [57]

Aber wie können Metaphern eine bestimmte Sichtweise „erzwingen“, wenn sie verschiedene Interpretationen zulassen oder wenn eine ehemals naheliegende Deutung durch veränderte Umstände den späteren Lesern nicht mehr so offensichtlich zur Verfügung steht? Sie beschreiben meine Verwendung von Metaphern in einer sehr formalen Weise (85-86):

Der Geliebte Jünger bietet sein Geschenk mittels metaphorischer Sprache an. Durch paarweise angeordnete Metaphern leitet er die LeserInnen dahin, sein Geschenk anzunehmen, und führt sie dazu, seine Sicht auf den Kosmos zu übernehmen. Er tut dies, indem er zwei Gruppen von Gegensätzen verwendet. Eine Gruppe besteht aus Metaphern, die gegensätzliche Seinszustände beschreiben: Licht/Finsternis, Leben/Tod, von oben/von unten, von Gott sein/nicht von Gott sein. Die andere Gruppe umfasst gegensätzliche Handlungen: glauben/nicht glauben, akzeptieren/nicht akzeptieren, Gutes tun/Böses tun, lieben/hassen.

Das erste Element jeden Paares wird jeweils mit Jesus in Verbindung gebracht, während das zweite Element jeden Paares mit den Kräften assoziiert wird, die Jesus – oder genauer, den Anspruch, Jesus sei Christus und Sohn Gottes – bekämpfen und zurückweisen.

Die letzteren Kräfte identifizieren Sie mit größtmöglicher Verallgemeinerung folgendermaßen (86):

Obwohl diese Begriffe oft an Stellen erscheinen, die einen generellen und universalen Ton haben, assoziiert das Evangelium die negative Seite jeden Paares konsequent und direkt mit explizit jüdischen Personen in der Erzählung. Zu diesem Schluss kommt man auf Grund eines kurzen Überblicks über jedes dieser Paare.

Diese Formalisierung und Verallgemeinerung der von mir verwendeten Metaphern trifft jedoch nicht, was ich ursprünglich sagen wollte, da sie diese vollkommen abgelöst von ihrem Wurzelgrund in den jüdischen Schriften betrachtet.

4.2.1 Finsternis, Licht und Leben als politische Metaphern

Finsternis ist in den Schriften tatsächlich keine „abstrakte Metapher“. In Genesis 1,4-5 wird aus dem, was in anderen Mythologien als quasi-göttliche kosmische Macht der Finsternis bezeichnet worden ist, zur schlichten Nacht, die sich mit dem Licht des Tages abwechselt und zur Schöpfung Gottes gehört. Jeremia 4,23-26 auf

weg mehr als 125 Definitionen für ‚Metapher‘ vorgeschlagen haben, ohne dass sich ein Konsens abzeichnet (Metaphor and Religious Language, Oxford 1985, 15).

der anderen Seite kennt, wie Ton Veerkamp⁴¹ schreibt, „eine von Menschen verursachte Finsternis“:

Hier wird der Zustand eines von Krieg verheerten Landes beschrieben mit dem Zustand einer Erde vor jedem schöpferischen Wort: Irr und wirr, kein Licht, keine Menschheit, keine Vögel, alles verwüstet, und zwar wegen der törichten Politik der Eliten Jerusalems, ihrer Verweigerung, das Reformwerk des guten Königs Josia zu bewahren und die Machtverhältnisse in der Region zu beachten. Das Ergebnis dieser Politik ist das Nichts und die Finsternis. Der Prophet kann das nur als Resultat der zornigen Reaktion des Gottes Israels verstehen. Wenn die Ordnung der Tora, die ja für Israel „Gott“ ist, durch die Politik seiner Eliten zerstört wird, reagiert diese Ordnung mit dem Zorn ihres Zerstörtseins. Es geht nicht um einen mythischen Urzustand, es geht um das, was die Menschen um Johannes damals und was wir heute täglich sehen: Finsternis, Chaos, Zerstörung des Lebens.

Was Jeremia beschreibt, ist genau der Zustand des Volkes von Judäa nach dem Jahr 70. Die Stadt ist verwüstet, die Bevölkerung massakriert, das Land unbewohnbar. Was not tut, ist ein vollkommener Neuanfang. Von der Katastrophe des Jahres 70 führt kein Weg mehr zurück, nichts wird mehr sein, was je war. Wegen des aktuellen Zustandes muss jemand, der wie Johannes das Jahr 70 als das Ende deutet, mit den Worten *im Anfang* beginnen. Das Werk des Messias ist eine neue Erde unter einem neuen Himmel, Leben und Licht. Die Finsternis hat nicht gewonnen: Das Verb, das hier auftaucht, *katalambanain*, „überwältigen“, hat in der griechischen Version der Schrift immer eine gewalttätige Konnotation. Gegen das Nichts und die Finsternis, die seit dem katastrophalen Ausgang des jüdischen Krieges 66-70 herrschten, holt Johannes „Licht“ und „Leben“ hervor: die Finsternis hat Licht und Leben nicht überwältigt.

Das, was hier Finsternis heißt, habe ich in 3,19-20 konkret mit Taten verbunden, die böse sind, mit Machenschaften gesellschaftlicher Gruppen, die das Licht scheuen.

Nikodemus allerdings kommt zwar bei Nacht zu Jesus, da er sich nicht offen zu ihm zu bekennen wagt, aber nirgends identifiziere ich ihn mit der Finsternis.

Letzten Endes ist „Licht“ für mich ein politischer Begriff. Er bezeichnet die Aufklärung über die Finsternis dessen, was in der Weltordnung vor sich geht, und über die Wege zur Überwindung dieser erdrückenden Weltordnung. Der priesterlichen jüdischen Führung werfe ich die Verstrickung in dunkle Geschäfte mit der römischen Weltordnung vor, dem pharisäisch-rabbinischen Judentum die Blindheit gegenüber der Chance, die Weltordnung im Vertrauen auf den Messias zu überwinden.

41 [Das Leben und das Licht, 1,4-5](#), Abs. 8-9 (Veerkamp 2021, 27-28; 2006, 13).

Auch „Leben“ ist für mich nicht gleichbedeutend mit jenseitigem ewigen fleischlosen Leben. *Zōē aiōnios* ist vielmehr ein ebenso politischer Begriff wie „Licht“. Um zu verstehen, was ich damit meine, zitiere ich wieder einige Absätze von Ton Veerkamp:⁴²

Der Vertrauende in Jesus erhält das Weltzeitleben. Dieser ist das Brot des Lebens. Heißt: wenn das „ICH WERDE DASEIN“ noch gilt, dann nur als jenes *Brot*, das der *Messias* ist. Die Väter haben das Manna gegessen und sind gestorben. Nicht von ungefähr sind sie gestorben, sondern weil sie sich geweigert hatten, in das Land Freiheit zu gehen, Deuteronomium 2,14. Sie haben zwar gegessen, aber auf die Worte Gottes durch Mose nicht gehört, deswegen sind sie gestorben. Der *Messias* ist das Brot, das vom Himmel herabsteigende; wie damals das Manna das Leben Israels sicherte, so sichert jetzt das Brot *Messias* das Leben Israels. Dieses *Brot Messias* ist das lebende, das vom Himmel herabsteigende Brot, welches das Leben bis in die kommende Weltzeit sichert.

Jetzt wird Jesus konkret. Der *Messias* ist das *Brot* und als lebensnotwendiges Brot führt er die irdisch-politische Existenz des *Messias* Jesus ben Joseph, dessen Eltern die Leute ja kennen. Er führt diese politische, gefährdete und verwundbare Existenz. *Fleisch* nennt Johannes das Leben der Menschen unter der Weltordnung. Kurzformel für die Existenz des *Messias* ist: „Fleisch für das *Leben der Welt*.“ Welt lebt nicht; Menschen leben, Menschen in der Welt, das heißt, Menschen, lebend unter den Bedingungen einer real herrschenden Weltordnung. Menschsein ist immer in-der-Welt-sein, unter-der-Weltordnung-sein. Die Existenz des *Messias* ist *Fleisch*, ist in-der-Welt-sein, unter-der-Weltordnung-sein, und zwar *für-die-Welt-sein*, damit ihre Ordnung eine Ordnung des Lebens sein kann. *Messianische* Existenz ist politische Existenz, sonst ist sie gar nichts.

Wer hier nur „Bahnhof“ versteht, aber gerne verstehen will, dem empfehle ich, Ton Veerkamps Auslegung insgesamt zu lesen und auch die entsprechenden Schriftstellen, auf die er verweist, in den Blick zu nehmen. Leicht ist es nicht, die Zusammenhänge zu begreifen, auf die ich aufmerksam machen will.

4.2.2 Der Geliebte Jünger versteht sich nicht als spiritueller Reiseleiter

Da Sie von einer kosmologischen Erzählung ausgehen, die nicht in politischen, sondern mythologisch-jenseitigen Kategorien denkt, können Sie den wahren Hintergrund der tatsächlich harten Auseinandersetzungen, von denen mein Evangelium handelt, nicht begreifen, sondern kommen zu folgender Schlussfolgerung (88):

Diese Beispiele zeigen, dass die Jüdinnen und Juden den negativen Pol der johanneischen Soteriologie verkörpern. Dies bedeutet, dass sie eine negative

42 [Murren. Brot des Lebens, Fleischessen, 6,41-51](#), Abs. 13-14 (Veerkamp 2021, 179; 2006, 121).

Haltung zeigen und sich ihr entsprechend verhalten, so dass sie aus der Sicht des Geliebten Jüngers kein Heil erlangen können. Ferner werden sie direkt mit dem Teufel, dem Antagonisten der kosmologischen Erzählung, in Verbindung gebracht, dessen Macht über diese Welt vom Sohn Gottes bekämpft und durch dessen Mission, Tod und Auferstehung überwunden wird.

Wie gesagt, ich rede nicht vom Seelenheil und nicht von einem überweltlichen Teufel. Ich bekämpfe politisch die rabbinische Ablehnung des Vertrauens auf den Messias, um durch die Praxis der Solidarität die herrschende Weltordnung zu überwinden und das Leben der kommenden Weltzeit in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden heraufzuführen. Ob Sie zugestehen können, dass ich eine solche Lektüre meines Evangelium im Sinn habe, weiß ich nicht. Ich jedenfalls stimme keineswegs der von Ihnen folgendermaßen skizzierten zustimmenden Lektüre meines Evangeliums zu:

Zustimmende LeserInnen der kosmologischen Erzählung nehmen an einer spirituellen und sogar kosmischen Reise mit potenziell lebensverändernden Auswirkungen und anscheinend äußerst positiven Folgen teil.

Nein, ich bin kein spiritueller Reiseleiter in diesem kosmischen, verjenseitigten Sinn. Wenn ich vom Geist rede, *pneuma*, hebräisch *ruach*, dann geht es mir um die Inspiration der Treue des Gottes Israels, die zu befreiendem Handeln hier auf der Erde inspiriert, um Lebendigmachen des Fleisches, nicht um einen Gegensatz zum Fleisch, zur irdischen, diesseitigen Wirklichkeit.

4.3 Zustimmende Lektüre der ekklesiologischen Erzählung

Im Blick (89) auf die ekklesiologische Erzählung zitieren Sie zunächst Louis Martyn,⁴³ der die Leser meines Evangeliums dazu auffordert, „zeitweilig in der johanneischen Gemeinde zu wohnen“. Ob das in dem umfassenden Sinn, den diese Metapher heraufbeschwört, möglich ist, lasse ich dahingestellt sein. Sympathisch finde ich aber seinen Appell,

sorgfältig auf die Art von Gesprächen zu hören, an denen alle ihre Mitglieder beteiligt waren. Nur mittels dieser Bemühung werden wir fähig sein, das Vierte Evangelium in seinen eigenen Begrifflichkeiten sprechen zu hören und nicht mit Worten, die wir modernen Menschen aus seinem Mund hören wollen.

Ich weiß zwar nicht, woher Martyn wissen will, welche Mitglieder unserer Gemeinde sich an unseren Gesprächen beteiligt haben, aber immerhin nimmt er wahr, dass es Diskussionen gab, und will er sich auf unsere „eigenen Begrifflichkeiten“ einlassen. Aber tut er das wirklich? Und folgen Sie seinem Appell? Unsere Begrifflichkeiten, wie

43 (89, Anm. 15) J. LOUIS MARTYN: *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, xviii. Diese Aussage findet sich auch in der zweiten Auflage dieses Buches, Nashville ²1979, 18.

schon ausführlich dargelegt, entsprechen den Kategorien der jüdischen Schriften, den Zielsetzungen der Großen Erzählung Israels, die nicht überweltlich-mythologischer, sondern politischer Natur sind. Der Situation unserer Gruppe, die die Situation des Leidens unter der Weltordnung mit anderen Juden teilt, aber mit ihnen uneinig ist über den Weg zur Überwindung dieser Weltordnung, entspricht Ihre Darstellung der Identität von Mitgliedern unserer Gemeinde, die auf Jesus vertrauen, keineswegs:

Sie taten dies nicht als Individuen, allein in der Welt, einer privaten spirituellen Übung verpflichtet, sondern als Mitglieder einer Gemeinde, in der andere ihren Glauben teilten und sich ebenfalls des Heils sicher fühlten.

Eine (90) solche „Gemeindeidentifikation“ mit einer solchen Heilsgewissheit hätte Ihres Erachtens „auch ein Gefühl der Trennung von der nichtchristusgläubigen jüdischen Gemeinde zur Folge“, und zwar bis dahin, dass „feindselige Gefühle gegenüber den Jüdinnen und Juden, von denen sie sich abgesondert fühlen,“ gehegt werden.

Dazu sage ich: Ja, schon bald kam es tatsächlich dazu, dass mein Evangelium so gelesen wurde. Und: Nein, in meiner Absicht lag das nicht! Nichts liegt mir ferner als das, was Sie als die beiden Aspekte einer antijüdischen Haltung entfalten:

Nach der Ansicht von zustimmenden LeserInnen lehnen Jüdinnen und Juden Gott nicht bloss ab und verfolgen nicht nur seine rechtmäßigen AnhängerInnen, sondern auch das Judentum als solches wird von zustimmenden LeserInnen nicht als möglicher Weg für eine Beziehung zu Gott betrachtet.

Tatsächlich werfe ich meinen Mitjuden, die Jesus als Messias ablehnen, einen falschen Weg vor, wie auch in den Schriften immer wieder Juden anderen Juden einen falschen Weg vorgeworfen haben. Aber nicht das Judentum lehne ich ab, sondern als Jude verfechte ich das Vertrauen auf einen jüdischen Messias Israels.

4.3.1 Worauf bezieht sich das Wort *loudaios*?

Insofern haben diejenigen Wissenschaftler Recht, die dazu raten, bei der Übersetzung des Wortes *loudaioi* nicht pauschal an das zu denken, was man später unter dem Begriff „Juden“ verstanden hat, nämlich Menschen, die einer vom Christentum abgegrenzten Religion angehören. Wie unterschiedlich ich selbst diesen Begriff verwende, darauf habe ich schon hingewiesen. Daher (91) bezieht sich *loudaioi* auch nicht fast immer nur „auf die jüdische Obrigkeit im Unterschied zum jüdischen Volk als Ganzem“, wie Urban C. von Wahlde⁴⁴ meint, sondern es gibt Juden, die vor anderen Juden Angst haben, es gibt Juden, die als Nachbarn von Maria und Martha ihren Bruder Lazarus betrauern; letzten Endes stellen Priester, Pharisäer, Zeloten und Jesusmessianisten unterschiedliche Parteien der Juden dar.

44 (91, Anm. 17) URBAN C. VON WAHLDE: The Johannine ‚Jews‘. A Critical Survey; in: NTS (1981-82) 33-60, 42-44,

Nun möchte (92) von Wahlde⁴⁵ den „Begriff *loudaios*“ deswegen nicht „auf eine ganze Nation“ beziehen, damit er nicht „als rassistisch antisemitisch bezeichnet werden“ kann. Diese Argumentation greift aber zu kurz. Ich kann durchaus mit *loudaioi* auch das Volk der Juden meinen, zum Beispiel in 11,50, wo der Hohepriester Kaiphas unfreiwillig prophetisch davon redet, dass Jesus für das Volk (*laos*) stirbt, oder in 18,35, wo Pilatus die Juden Jesu Volk (*ethnos*) nennt. Damit ist aber keineswegs verbunden, dass ich dieses Volk – wie spätere Antisemiten – pauschal als lebensunwert verurteilen würde. Trotzdem stimmen folgende Sätze teilweise (93):

Die Verwendung des Begriffs durch den Geliebten Jünger spricht für ein Verständnis von *loudaios*, das ethnisch-geografische, politische und religiöse Elemente einschliesst. An manchen Stellen wird der Begriff im Zusammenhang mit religiösen Bräuchen und Glaubensinhalten verwendet, die über Judäa hinausreichen und für die Diaspora genauso charakteristisch sind wie für das palästinische Judentum.

Interessant finde ich Ihre Bemerkung (92), dass nach Malcolm Lowe⁴⁶ „die weitere Bedeutung von *loudaios* als Bezeichnung einer nationalen, religiösen und politischen Gruppe ... in der Diaspora verbreitet gewesen“ sei.⁴⁷ Genau diese letztgenannte politische Dimension ist es ja, die in Ihrer Analyse vollständig fehlt.

Allerdings (94) gibt es auch in Ihren Augen „bestimmte Zusammenhänge“, die „eine enger gefasste Übersetzung zulassen“. Daher ist Ihre Schlussfolgerung, dass „die direkte Übersetzung von *loudaios* mit ‚Jude‘, einschliesslich seiner Konnotationen nationaler Identität (aber nicht eingeschränkt in Bezug auf die geografische, religiöse, politische und kulturelle Identität) die Bedeutung in allen Fällen am besten“ trifft, eben nicht zutreffend. Wo ich politische Differenzen mit bestimmten jüdischen Gruppen im Blick habe – priesterlich, pharisäisch-rabbinisch, zelotisch oder ehemals Jesus nachfolgend und dann abgespalten – ist die Übersetzung „Juden“, die von der später christlich selbstverständlich gewordenen antijüdischen Färbung ausgeht, missverständlich.

Hätte ich mich doch präziser ausgedrückt, damit nicht dadurch (95), „dass dasselbe Wort mehrfach und in verschiedenen Kontexten auftaucht“, die „feinen Unterschiede und Nuancen, die durch diese Kontexte impliziert werden,“ verwischt werden!

45 (92, Anm. 18) URBAN C. VON WAHLDE: The Gospel of John and the Presentation of Jews and Judaism; in: DAVID P. EFROYMSON et al. (Hgg.): Within Context. Essays on Jews and Judaism in the New Testament, Collegeville (Min.) 1983, 67-84, 74.

46 (92, Anm. 19 und 22) MALCOLM LOWE; who were the *louδαιοι*? in: NT 18 (1976) 101-130, hier 104.

47 Ob ich aber wirklich (92) das Evangelium „in der Diaspora geschrieben“ habe, wie die „meisten WissenschaftlerInnen“ annehmen, oder ob sie damit dem Zirkelschluss erliegen, dass ein angeblich heidenchristlich argumentierender Evangelist nicht in Palästina verwurzelt gewesen sein kann, lasse ich offen.

Wir leben als Juden mit Juden zusammen, diskutieren heftig darüber, ob Jesus der Messias ist, und in friedlicher Nachbarschaft wie bei Maria und Martha gibt es auch Denunzianten, die außergewöhnliche Vorkommnisse wie die Auferweckung des Lazarus den Behörden melden. Schließlich weisen Erfahrungen, die der „synonyme Gebrauch der Worte ‚Pharisäer‘ und ‚Jude‘“ nach der Heilung des Blindgeborenen widerspiegelt,

zusammen mit der Tatsache, dass die negativen Attribute mit diesen beiden Bezeichnungen verbunden wurden, darauf hin, dass der Geliebte Jünger nicht sorgfältig zwischen der allgemeinen jüdischen Gruppe und ihrer pharisäischen Obrigkeit oder zwischen ‚Juden‘ aus der Diaspora, Galiläa oder Judäa unterschied.

Tatsächlich ist es nicht nur die rabbinische Führung meiner Zeit, die uns Messianisten feindselig begegnet. Zu manchen Gelegenheiten scheinen uns ganze Gruppen von Juden als aggressiver Mob gegenüberstehen, wozu provozierende Äußerungen unsererseits aber nicht unmaßgeblich beitragen.

4.3.2 Antijudaismus als legitime Antwort auf Synagogausschluss?

Recht gebe ich Ihnen in Ihrer Argumentation gegen diejenigen WissenschaftlerInnen, die „die antijüdische Rhetorik des Geliebten Jüngers als verständliche Reaktion auf die Erfahrung des Ausschlusses aus der Synagoge“ deuten. Zwar nicht im Blick darauf, dass meine Rhetorik tatsächlich antijüdisch sei – dazu gleich mehr –, sondern darauf, dass „antijüdische Rhetorik“ im Sinne einer pauschalen Verdammung des jüdischen Volkes als solchem durch irgendwelche Taten von Mitgliedern dieses Volkes entschuldbar sein könnte. Selbst wenn „die johanneische Gemeinde wegen ihres Bekenntnisses zu Jesus als Christus aus der Synagoge ausgeschlossen oder ausgestossen“ wurde, kann nicht pauschal (96) das gesamte Judentum „für die Auswirkungen dieses Ausschlusses, die sich in den vielen schwierigen Jahrhunderten jüdisch-christlicher Beziehungen manifestierten“, verantwortlich gemacht werden und erst recht keinen Antisemitismus rechtfertigen, der zum Völkermord führt.

Die entscheidende Frage ist, ob meine Polemik, die sich gegen *loudaioi* richtet, tatsächlich pauschal antijüdisch, ja, antisemitisch ist, was Autoren wie Samuel Sandmel⁴⁸ oder Janis E. Leibig (97)⁴⁹ voraussetzen.

Konnte ich „die Geschichte Jesu nur so schlagkräftig erzählen“, weil ich „in der Dynamik der Geschichte der Christusfigur eine negative Figur gegenüberstellte“, womit Robert Kysar⁵⁰ ein solches Verfahren zu verteidigen versucht? Das ist einfach nur albern; nichts könnte mir ferner liegen, als eine spannende Biographie Jesu zu schrei-

48 (96, Anm. 29) SAMUEL SANDMEL: *Anti-Semitism in the New Testament?*, Philadelphia 1978, 119.

49 (97, Anm. 30) Vgl. JANIS E. LEIBIG: *John and ‚the Jews‘. Theological Antisemitism in the Fourth Gospel*; in: *JES* 20 (1983) 209-34, 224.

ben und deren Spannung auf Kosten des Volkes der Juden aufs Äußerste steigern zu wollen.

4.3.3 Stereotype Polemik und starke Emotionen als Anlass für Antijudaismus?

Ich möchte (98) meine „starke Sprache ... gegenüber den Juden“ auch nicht „als Spiegelbild der Normen antiker Polemik“ zu entschuldigen versuchen, „die auch im Blick auf andere GegnerInnen verwendet wurde“, wie es etwa Urban C. von Wahlde⁵¹ tut. Seiner Aufforderung, „deutlich zwischen den späteren Interpretationen und Nachwirkungen dieses Textes und seiner ursprünglichen Bedeutung zu unterscheiden“, pflichte ich zwar bei, aber nicht so, wie er das tut. Mir geht es nicht um, wie von Wahlde sagt, die „stilisierte Form einer Debatte ..., die darauf angelegt ist, die Gegner zu trennen und sie von den Tugenden, die durch den Autor und die Gemeinde verkörpert werden, loszulösen.“ Es geht um eine scharfe Auseinandersetzung mit konkret gemeinten Gegnern, aber auf einer ganz anderen – politischen – Ebene.

Sie argumentieren gegen von Wahlde,

dass auch eine stereotype polemische Aussage von starken Emotionen angetrieben sein und dahinter die Absicht stecken kann, negative Haltungen zu wecken und zu bestärken. Das wäre der Fall, egal ob man die Polemik in der ekklesiologischen Erzählung als Polemik zwischen völlig getrennten christlichen und jüdischen Gemeinden ansieht – eine Sicht, die anachronistisch sein mag – oder als innerjüdische Fehde.

Hier gestehen Sie am Rande zu, dass Ihre Annahme, in meinem Evangelium stünden sich bereits Christen und Juden gegenüber, falsch sein kann. Zugleich sichern Sie Ihre Argumentation dadurch ab, dass auch eine „innerjüdische Fehde“ mit negativ stark aufgeladenen Emotionen aufgeladen sein kann. Kann eine solche aber schon als antisemitisch gebrandmarkt werden?

Betroffen macht mich, was Sie in folgendem Satz schreiben (99):

Die LeserInnen sollen nicht nur wie die JüngerInnen im Evangelium um die Beziehung Jesu zum Vater wissen (10,38) und sie verstehen, sie sollen nicht nur die Worte von Geist und Leben glauben (6,63f.), sondern sie sollen auch einander lieben (13,34) und ihre Herzen sich freuen lassen (16,22). Negative Emotionen können sicher nicht ausgeschlossen werden.

50 (97, Anm. 31) ROBERT KY SAR: Anti-Semitism and the Gospel of John; in: CRAIG A. EVANS, DONALD A. HAGNER (Hgg.): *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993, 113-27, 123.

51 (97, Anm. 33, und 98, Anm. 36) URBAN C. VON WAHLDE: ‚You are of your Father the Devil‘ in its Context. Stereotyped Apocalyptic Polemic in Jn 8:38-47; in: REIMUND BIERINGER, DIDIER POLLEFEYT, FREDERIQUE VANNEUVILLE (Hgg.): *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers from the Leuven Colloquium, January 2000*, Assen 2001, 418-444, und VON WAHLDE, *Johannine ‚Jews‘*, 81.

Tatsächlich geht es mir um starke Emotionen, wenn auch nicht um „Liebe“ als Nötigung, jeden Menschen mögen zu müssen. Freundschaft, *philia*, und Solidarität, *agapē*, spielen in meinem Evangelium eine große Rolle. Allerdings macht mich Ton Veerkamp mit Recht darauf aufmerksam, dass wir hinter verschlossenen Türen „aus Furcht vor den Juden“ diese Solidarität auf unsere eigene Gruppe beschränken. Ich bekenne, dass wir uns nicht wie Paulus (Römer 11,28) oder Matthäus (5,44) in der Lage sehen, solidarisch auch mit denen zu sein, die uns als Feinde gegenüberstehen.

4.3.4 Eine innerjüdische Fehde mit der harten Sprache der Propheten

Wie bereits angedeutet, lassen Sie auch den „Vorschlag“ nicht gelten,

das antijüdische Potential einer zustimmenden Lektüre des Evangeliums dadurch zu neutralisieren, dass man es als innerjüdische Auseinandersetzung liest.

So ist für Robert Kysar⁵² „Johannes‘ Frontalangriff auf das jüdische Volk seiner Zeit und seines Ortes“ als Ausdruck einer (100) „Familienfehde“ zu verstehen und nicht „als umfassende Verwerfung des jüdischen Volkes als Ganzes“. Sie allerdings rechnen

mit der Möglichkeit ..., dass das Potential einer antijüdischen Lektüre nicht nur für ein zeitgenössisches Publikum, dem das historische Erleben der Gemeinde fehlt, sondern auch für die antiken LeserInnen in der Gemeinde bestand. Wie sonst wäre die Tatsache zu erklären, dass der universalisierende Begriff *loudaios* („Jude“) nicht nur einmal, sondern wiederholt verwendet wird, wenn ‚jüdische Obrigkeit‘ präziser gewesen wäre? Oder wie erklärt man die schockierende Identifizierung der Jüdinnen und Juden nicht mit den Kindern Abrahams, sondern mit den Kindern des Teufels (8,44)?

Hier muss nun sehr genau hingeschaut werden. Tatsächlich verwende ich das Wort *loudaios*, wie gesagt, auch für die Gesamtheit des jüdischen Volkes, zu dem auch die überwiegende Mehrheit unserer Gemeinde zählt. Uns liegt ja daran, dass der Messias Jesus ganz Israel, einschließlich Samaria und der Juden aus der Diaspora und einzelner Gottesfürchtiger aus den *Gojim*, im Leib Christi, wie Paulus gesagt hat, sammelt.

Aber die Mehrheit der Juden und die rabbinische Führung der Synagogen, die wir uns als den Ort dieser Sammlung wünschen, weigert sich, auf den Messias Jesus zu vertrauen, verweigert uns sogar mehr und mehr unseren Platz in der Synagoge.

Das tut uns weh und fordert uns zu Worten heraus, die in ihrer Schärfe zum Teil unangemessen sind. Allerdings, wie ebenfalls bereits gesagt, meine ich in 8,44 nicht einen überweltlichen, dämonischen Teufel, dessen Kinder wir in die Hölle verdammen würden, sondern wir machen jüdischen Gegnern den Vorwurf, dass sie sich auf die

52 (96, Anm. 28, und 99, Anm. 40) ROBERT KYSAR: The Promises and Perils of Preaching on the Gospel of John; in: Dialog 19 (1980) 214-20, 219f.

Seite des politischen Erzfeindes Rom geschlagen haben, den ich mit dem biblischen Begriff *satan, diabolos* umschreibe.

Diese Wortwahl gehört nicht zu meinen Glanzleistungen, das ist mir im Nachhinein bewusst, und leider kann ich es nicht ungeschehen machen. Keinesfalls qualifiziere ich damit jedoch das gesamte Volk Israels, zu dem ja auch Jesus und wir alle gehören, als Ausgeburt einer dämonischen Wesenheit und als lebensunwert ab. Diese Worte sollten auch nicht „Distanz und Hass“ erzeugen, sondern lehnten sich an die harte Sprache etwa des Propheten Jesaja an, der von einer menschlich unüberwindbaren Verhärtung der Herzen wusste (vgl. 12,37-43).

4.4 Der Geliebte Jünger: spiritueller Mentor oder messianischer Zeuge?

Abschließend (101) stellen Sie mich in diesem Kapitel als eine „Art von Freund ... für die zustimmenden LeserInnen des Vierten Evangeliums“ dar, der ihnen als überlegener Mentor begegnet und sie dazu bringen will, ihm durch die Annahme des Evangeliums „spirituell ebenbürtig“ zu werden, „als Gläubige, denen ewiges Leben sicher ist.“ Die „ethischen Implikationen einer solchen Lektüre“ beurteilen Sie als „hochproblematisch“, da ich zugleich durch meine „Rhetorik binärer Opposition“ diejenigen „als ‚böse‘“ abstempeln würde, die mein Geschenk ablehnen. Da nun wiederum (102) in meinem Buch „die Jüdinnen und Juden ... aufs engste mit Unglauben verbunden sind“, hat ihre Darstellung

einen feindseligen Unterton: Die Jüdinnen und Juden verstehen Jesus und seine AnhängerInnen wiederholt falsch und reizen sie. Sie begehren den Tod Jesu und seiner AnhängerInnen und stammen von ihrem Vater, dem Teufel, ab (8,44). Auch wenn der Inhalt des ‚Etiketts‘ ‚die Juden‘ als unhistorisch, idiosynkratisch und sogar falsch angesehen wird, ist die Rhetorik binärer Opposition gerade deshalb gefährlich, weil es eine ‚reale‘ Gruppe gibt, die dieses ‚Etikett‘ trägt. Zustimmende LeserInnen können die negative Einschätzung und Feindseligkeit, die sie gegenüber den Jüdinnen und Juden des Evangeliums übernehmen, leicht auf die Gruppe ihrer eigenen Welt übertragen, die dieses ‚Etikett‘ trägt. So ruft eine zustimmende Lektüre antijüdische Gefühle hervor oder bestärkt sie.

In der Tat trifft dies alles für eine zustimmende Lektüre meines Evangeliums zu, wie Sie sie interpretieren und wie sie Jahrhunderte lang nicht nur dominierte, sondern als die allein mögliche Lektüre erschien. Der einzige Fehler bei der Sache ist, dass ich selber einer solchen Lektüre nicht zustimmen kann. Denn ich verstehe mich ja als messianischer Zeuge für den Messias Jesus, der den befreienden NAMEN des Vaters, des Gottes Israels, verkörpert. Eine Position der Überlegenheit beanspruche ich dabei nicht für mich, sondern allein für den Einen Gott und den von ihm gesandten Messias. Meine eigene Position ist derjenigen der Propheten Israels ähnlicher (obwohl ich mich nicht mit ihnen messen kann!) als derjenigen eines spirituellen Mentors, wie Sie ihn begreifen.

Hinzu kommt, dass ich den zustimmenden LeserInnen meines Evangeliums kein jenseitiges ewiges Leben zusichern will oder kann. Vielmehr versuche ich sie für die Nachfolge des Messias zu begeistern, die in meinen Augen allein dazu geeignet ist, im Vertrauen auf den Gott Israels und durch die Solidarität der *agapē* jede herrschende Weltordnung des Unrechts und der Entwürdigung von Menschen zu überwinden. In der Tat sAbs. ich nicht mit Kritik an jüdischen Personen oder Gruppen, die sich dieser Nachfolge verweigern oder sie zu vereiteln suchen, da genau ihnen das Angebot des Messias in erster Linie gilt und sie es (ganz im Gegensatz zu den Samaritanern) mehrheitlich nicht annehmen. Insofern geht es mir mit dem rabbinischen Judentum meiner Tage ganz ähnlich, wie es etwa den Propheten Jeremia oder Jesaja mit ihren Zeitgenossen ging. Würden Sie diesen Propheten auch Antisemitismus vorwerfen?

Aber wie gesagt, im Blick auf die heidenchristliche Rezeption meines Evangeliums, die zur selbstverständlichen Lektüre fast aller Menschen bis in Ihr 21. Jahrhundert hinein geworden ist, würde ich sogar Richard B. Hayes⁵³ Recht geben, demzufolge mein Evangelium „tatsächlich eine Haltung gegenüber dem Judentum einnimmt, die nichts als Polemik und Feindseligkeit hervorrufen kann“. In diesem Zusammenhang kritisieren Sie zu Recht (103) Martin Luthers Antisemitismus, der sich zwar zu Unrecht auf mich beruft, aber eben leider auf eine Lektüre meines Evangeliums, die noch Jahrhunderte nach seiner Zeit bestimmend bleiben wird. Immerhin teilen im 21. Jahrhundert auch Kirchen, die sich auf Luther berufen, diesen Antisemitismus nicht mehr⁵⁴.

Dass es Ihnen als jüdischer Leserin so gut wie unmöglich ist, auch nur versuchsweise einer Lektüre dieser Art zuzustimmen, ist mir klar. Ich kann es ja selber nicht.

5. Der Geliebte Jünger als Gegner

Entsprechend dem bisher Gesagten (105) gehören Sie zu denen, „die das Geschenk des Geliebten Jüngers ablehnen und das Evangelium trotzdem lesen“, sind also eine „widerständige Leserin“, die „den Platz der ‚Anderen‘ innerhalb der Weltsicht des Geliebten Jüngers“ einnehmen will, den Sie folgendermaßen beschreiben:

Sie stehen ausserhalb des Rasters von Heil, das er vorlegt. Ihre Ablehnung des Geschenkes des Geliebten Jüngers liefert sie der Verdammung und dem Tod aus.

53 (102, Anm. 45/46) RICHARD B. HAYES: *The Moral Vision of the New Testament*. Community, Cross, New Creation, San Francisco 1996, 429.

54 So hat die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, der Helmut Schütz angehört, in ihren „Grundartikel“, der ihre Kirchenverfassung darstellt, im Jahr 1991 folgende Sätze eingefügt: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen bezeugt sie (die EKHN) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.“

Ich muss mich wiederholen. Ein solches Heilsraster liegt mir fern, ebenso die Vorstellung von ewiger Verdammung. Was ich anbiete, ist eine messianisch-politische Perspektive der Befreiung vom Joch der römischen Weltordnung, deren Ablehnung in meinen Augen dazu führt, dass man den Todesmächten der Entwürdigung und Unterdrückung Roms ausgeliefert bleibt.

Dass ich in meiner politischen Einschätzung des rabbinischen Judentums und der Zukunft meiner eigenen messianischen Bewegung sogar geirrt habe, habe ich bereits dargelegt. Insofern begrüße ich sogar eine widerständige Lektüre meines Evangeliums, da sie mir helfen kann, herauszufinden, ob mit dieser irrtümlichen Einschätzung sowohl des Mehrheitsjudentums als auch des aus unserem Messianismus entstehenden Heidenchristentums zugleich auch alle Hoffnungen, die wir auf den Messias Jesus gesetzt haben, als Irrtum auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen werden müssen.

Vor allem interessiert mich, ob Sie meinen, dass Christen diese Frage ganz allein für sich zu beantworten haben, oder ob ein jüdischer Beitrag zu einem interreligiösen Gespräch über diese Frage grundsätzlich sinnvoll wäre.

5.1 Ein Seitenblick auf die „Jüdinnen und Juden“ der deutschen Übersetzung

Hier möchte ich einen kleinen Seitenblick auf die deutsche Übersetzung Ihres Buches einschieben. Ich frage mich nämlich: Ist es wirklich angebracht, das englische „Jews“ immer mit „Jüdinnen und Juden“ ins Deutsche zu übertragen?⁵⁵ Mit dem An-

55 Helmut Schütz weiß von der „Bibel in gerechter Sprache“ her, dass im Text der Bibel unsichtbar gemachte Frauen sichtbar gemacht werden sollen. Zum 25-jährigen Ordinationsjubiläum als Pfarrer am 8. Juli 2004 wünschte er sich vom Kirchenvorstand seiner Gemeinde eine Spendensammlung zur Förderung eines Buches dieser Übersetzung – übrigens des Johannesevangeliums! Vgl. aber in seinem Buch [Bibelauslegung – politisch UND fromm](#) das [Vorwort 5: Von der „Bibel in gerechter Sprache“ zur Zeitschrift „Texte und Kontexte“](#):

Am Projekt „Bibel in gerechter Sprache“ kritisierten Ton Veerkamp und seine Mitstreitenden unter anderem den Hang zu einer *political correctness*, die die Bedeutung von Frauen in der Bibel auch dort sichtbar machen will, wo sie tatsächlich wegen der real existierenden patriarchalen Machtverhältnisse nun eben wirklich keine Rolle gespielt haben, und dass sie so tut, als gäbe es nicht auch schon in der Bibel selbst das Problem der „ungerechten“ Sprache, zum Beispiel wenn man sich Gott als männliche Herrschergestalt vorstellt, so Veerkamp 2013, 73, Anm. 37: „Die deutsche Bibelübersetzung ‚in gerechter Sprache‘ kehrt die – eigentlich verbotene – männliche Vorstellung unter den Teppich. Das ist zwar politisch korrekt, umschiffert elegant das eigentliche Problem, die essentialistische Vorstellung Gottes als männlichem ‚Wesen‘. Die ‚ungerechte‘ Übersetzung wirkt anstößig und bietet die Gelegenheit, bei den Leserinnen und Lesern die essentialistische Gottesvorstellung überhaupt zu problematisieren.“ Die Bibel unter politisch-gesellschaftlichem Blickwinkel ernstzunehmen, bedeutete für Veerkamp auch, dass die biblischen Schriftsteller und die in ihnen dargestellten Akteure nicht immer Recht haben, sondern auch dort, wo sie im Unrecht sind, ernstgenommen zu werden verdienen –

liegen, im Text der Bibel unsichtbar gemachte Frauen sichtbar zu machen, rennt die Übersetzerin bei mir offene Türen ein. Immerhin gehören Frauen in meinem Evangelium zu den wichtigsten Akteuren, und ich lege sie nicht einmal, wie Sie selber schreiben, „auf die Rolle der Anderen fest“, im Gegenteil: „alle weiblichen Personen in der Erzählung zählen zur positiven Seite der johanneischen Dichotomie.“

Unmittelbar darauf folgt jedoch der Satz:

Vielmehr sind es die Jüdinnen und Juden, die das Andere verkörpern. Gemeint sind jene Jüdinnen und Juden, die nicht an Christus glauben.

Ich will nicht behaupten, dass es nicht auch unter den Juden, die Jesus gegenüber feindlich auftreten, Frauen gegeben haben mag. Aber die stereotype Betonung des weiblichen Elements durch das, was Sie in Ihrem Jahrhundert Gendergerechtigkeit nennen, führt in diesem Zusammenhang zu einer Verzerrung dessen, was ich tatsächlich meine. Zumindest darf hier nicht der bestimmte Artikel stehen, denn definitiv verkörpern nicht „die“ Jüdinnen „das Andere“, denn die Jüdinnen Maria, Martha, Maria Magdalena (und nicht zu vergessen: die Mutter des Messias!) sind davon ausgenommen. Und dass ich diese vier nirgends ausdrücklich Jüdinnen nenne, ändert nichts daran, dass sie tatsächlich Jüdinnen sind. Gerade das Prinzip des Sichtbarmachens von Nicht-Ausgesprochenem darf nicht dazu führen, sie stillschweigend zu Christinnen zu machen, denn diese gab es zum Zeitpunkt, als ich mein Evangelium schrieb, noch gar nicht.

Damit ist Ihr Argument nicht entkräftet, soweit es sich auf eine Lektüre bezieht, die ohnehin die Rede von Juden im Gegensatz zu Christen (jeweils beiderlei Geschlechts) verallgemeinert, zu der es schon wenig später kommt. Aber, wie bereits gesagt, ich greife auch nicht ganz allgemein „die“ Juden an, sondern setze mich mit konkreten jüdischen Gruppierungen unterschiedlicher Zusammensetzung und mit unterschiedlichen politischen Interessen auseinander. Und wo ich das tue, geht es in der Regel um Männer. Kein einziges Mal benenne in meinem Evangelium konkret eine Frau als Gegnerin der messianischen Bewegung (ganz anders übrigens als meine Evangelistenkollegen Markus und Matthäus, die Herodias und ihre Tochter als Gegenspielerinnen des Täufers auftreten lassen, Markus 6,19.22 und Matthäus 14,6-8).

Wie wenig selbstverständlich es zu meiner Zeit ist, dass Männer überhaupt öffentlich mit Frauen sprechen, zeige ich ja überdeutlich, (4,27) als die Schüler Jesus im Gespräch mit der Samaritanerin antreffen. Die jüdische priesterliche Führungsschicht bestand jedenfalls nur aus Männern, die Pharisäer in überwiegender Zahl, und erst recht im nächtlichen Mob, der zur Unterstützung der Priester vor dem Prätorium die Kreuzigung Jesu fordert, ist die Anwesenheit von Frauen kaum vorstellbar.

auch indem sie selbst an dem von ihnen in den Mittelpunkt gestellten Maßstab der Tora, der Wegweisung Gottes, kritisch zu messen sind.

Wo ich Kritik an der eigenen messianischen Bewegung übe, habe ich ebenfalls Männer im Blick, besonders die Brüder Jesu, die ihn (Johannes 7,3-5) zu zelotischen Abenteuern herauszufordern versuchen oder (20,19.26) sich resigniert und furchtsam hinter verschlossenen Türen verkriechen. Dagegen werden, wie Ton Veerkamp sagt⁵⁶, „diejenigen, die in den messianischen Gemeinden weniger als die männlichen Apostel galten“, nämlich Frauen wie Maria Magdalena, „hier die Evangelistinnen der eigentlichen Botschaft“.

5.2 Widerständige Lektüre der historischen Erzählung

Im Rahmen (107) Ihrer Analyse der historischen Erzählung kommen Sie zunächst auf „die Widerständigkeit der JohannesanhängerInnen“ zu sprechen, und mir fällt auf, dass Sie in dieser Gruppe um Johannes den Täufer „das politische Element“ im Vordergrund sehen, allerdings nur in dem Sinne, (109) dass die Mitglieder der „Jesusgruppe ... absichtlich Rekrutierungsaktivitäten betrieben, welche die Stärke und vielleicht sogar die Lebensfähigkeit ihrer eigenen Gruppe bedrohten“. Nach politischen Zielen der beiden messianischen Bewegungen fragen Sie mit keinem Wort.

5.2.1 Jesus als Opfer der Jüdinnen und Juden, die dadurch zu Opfern werden?

In drei verschiedenen Weisen machen „Jüdinnen und Juden ... ihre Ablehnung des Glaubens an Jesus als Christus in ihren Worten“ deutlich: 1. in „Aussagen“, die „sich direkt mit Jesu Identität“ befassen, 2. in „Bemerkungen“, die „feindseliger und stärker anklagend“ sind, 3. in „Verteidigungsaussagen“.

Hinzu kommen (110) feindselige Taten; 1. wollen sie Jesus töten (7,1), Steine auf ihn werfen (8,59), 2. Jesu AnhängerInnen aus der Synagoge ausschließen (9,22; 12,42; 16,2), 3. ihre „Beziehungen zur römischen Obrigkeit“ ausnutzen, um „Jesus von der Bildfläche verschwinden zu lassen.“

Immerhin ist es Ihnen bewusst, dass (110-11) ein „Grund für den Beschluss der jüdischen Obrigkeit, Jesus loszuwerden, ... politischer Natur zu sein“ scheint, denn der Hohepriester Kaiphas empfiehlt der jüdischen Führung, den Unruhestifter Jesus zu opfern, damit das römische Regime nicht die Autonomie Judäas aufhebt und der Jerusalemer Tempel in Gefahr gerät.

An dieser entscheidenden Stelle machen Sie aber sofort wieder (111) einen Rückzieher, indem Sie eine politische Lektüre meines Evangeliums, die auf den jüdischen Schriften gründet, rigoros ausschließen:

Aber Politik allein erklärt den jüdischen Widerstand gegen Jesus und die Angst vor seiner Macht nicht. Der johanneische Jesus beurteilt die Weigerung der

56 [Das Grab, 20,1-10](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 410-411; 2007, 114-115). Zu 7,3-5 siehe [Aufstieg nach Jerusalem, 7,1-10](#), Abs. 2-15 (Veerkamp 2021, 189-192; 2006, 128-130).

Jüdinnen und Juden als Halsstarrigkeit (5,39), als Fehlinterpretation der Schrift (5,45f.) und als Beweis für ihre geistige Blindheit (9,39). Diese Anklagen gehen über die politischen und pragmatischen, ja sogar über die narrativen Abs. meter der historischen Erzählung hinaus. Sie zeigen, dass aus der Sicht des Geliebten Jüngers die Widerständigkeit der Jüdinnen und Juden grundsätzlich von einer Fehlinterpretation der Beziehung Gottes zur Welt und der Rolle Jesu in Gottes Heilsplan herrührt.

Abgesehen davon, dass in 5,39 nichts von Halsstarrigkeit zu lesen ist, zeigt diese Argumentation, dass sich Ihre und meine Lektüre meines Evangeliums an genau diesem Punkt grundsätzlich unterscheiden: Es geht gerade nicht um geistige Blindheit oder einen jenseits-orientierten Heilsplan Gottes, bei dem irdische Politik nur eine Nebenrolle spielt, sondern um eine Fehlinterpretation der Schrift im Blick auf ihre Perspektive der Befreiung. In meinen Augen sind pharisäische bzw. rabbinische Juden blind dafür, dass das Vertrauen auf den Messias Jesus der einzige Weg zur Überwindung der ungerechten römischen Weltordnung und ihrer falschen Götter ist. Sie halten zwar an der Tora und ihrer Vorschrift der Trennung von den Völkern fest, kooperieren aber zugleich mit der Weltordnung bis hin zur Kollaboration, um in einer Nische des Weltreiches von des Kaisers Gnaden überleben zu können. Wie gesagt, gegen diese Einschätzung mag im Nachhinein manches einzuwenden sein; aber es geht um einen innerjüdischen Streit um die angemessene Auslegung der Schriften im Blick auf das innerweltliche Ziel der Zeit, die kommen soll, und eben nicht um einen religiösen Streit um das jenseitige Heil.

Kompliziert wird es in dem Augenblick, in dem Sie als „widerständige Leserin“ mir vorhalten, „einen subtilen, aber wirkungsvollen Rollenwechsel“ zu vollziehen. Indem ich Jesus „als Opfer der politischen Intrige der Jüdinnen und Juden“ darstelle, werden entsprechend „die Jüdinnen und Juden zu Opfern von Jesu Rede und der Rhetorik des Evangeliums insgesamt.“

Indem ich mich in Ihre rückblickende Position hineinversetze, verstehe ich, was Sie meinen. Vereinfacht gesagt: *Böse Juden, denen Jesus zum Opfer fällt, lassen sich leichter zu Opfern von Pogromen, ja, vom Holocaust machen.* Dass mir eine solche Absicht fern liegt, kann ich nicht beweisen. Ich versuche es trotzdem zu erklären, auf drei verschiedenen Wegen.

1. Der Jesus, auf den ich vertraue, wird nicht von allen Juden, erst recht nicht von Jüdinnen, abgelehnt. Wenn ich diejenigen, die ich *loudaioi* nenne, vom Prolog an als diejenigen darstelle, „die Jesus nicht annehmen“, habe ich auf der einen Seite die pharisäisch-rabbinischen Juden im Blick, die sich der Botschaft vom Messias Jesus verschließen. Meine besondere Empörung fordert auf der anderen Seite die jüdische Führungsschicht der Priester heraus, deren Interesse es ist, sich gut mit Rom zu stellen. Sie bringt damit nicht nur Jesus ans Kreuz, sondern verrät den Gott Israels als alleinigen König der Juden.

2. Jesus selbst betont, dass er nicht als Opfer irgendeines Menschen stirbt, sondern sein Leben von sich aus einsetzt (10,18). Da dieser Bibelvers fast immer missverstanden wird, als ob der Ausdruck *lambanein tēn psychēn*, „die Seele nehmen“, bedeuten würde, dass Jesus sein Leben einfach zurückkriegt, wenn er stirbt, muss ich ausführlich Ton Veerkamps⁵⁷ alternative Auslegung zitieren:

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 *qibal*. 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, 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.

3. Wenn Jesus überhaupt als Opfer bezeichnet werden kann, dann ist er ein Opfer *für das Volk* der Juden (vgl. drei Mal *hyper tou laou / hyper tou ethnous* in 11,50-52), zum Zweck des Ziels ihrer Befreiung, und nicht *gegen die Juden*, zu ihrer Verdammung oder Vernichtung. Das heißt, es geht hier nicht darum, einander gegenseitig zu Opfern zu machen, sondern der gewaltsame Tod Jesu könnte als ein Opfer zur Versöhnung interpretiert werden. Unglücklicherweise sind Christen in späteren Jahrhunderten vollkommen unfähig zu solchen Einsichten, die darauf hinauslaufen, dass Jesus *für* und nicht *gegen* das jüdische Volk gestorben ist.

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

5.2.2 Die *Pax Romana* als Königtum, wie es alle Völker haben, tötet den Messias

Trotzdem bin ich keinesfalls (112) „darum bemüht..., die römische Verantwortung für den Tod Jesu möglichst herunterzuspielen“. Nicht nur mindert es die Schuld des Pilatus nicht, dass er einen Unschuldigen kreuzigen lässt, vielmehr geht es mir in der unmittelbaren Konfrontation des Messias mit dem Vertreter der römischen Weltmacht darum, diese Weltmacht als Königtum der Unterdrückung und Ausbeutung, „wie es alle Völker haben“ (*ke-kol hagogim*, 1 Samuel 8,20), zu entlarven.

Tatsächlich versteht Pilatus als Römer überhaupt nicht, worum es Jesus geht⁵⁸, nämlich die Herrschaft Roms als ein Königtum, wie es alle Völker haben, zu überwinden durch ein Königtum der „Treue“ – oder der „Wahrheit“, wie *alētheia* üblicherweise übersetzt wird – entsprechend der Torah des Gottes Israels. Für ihn ist „Treue“ oder „Wahrheit“ kein politisch relevanter Begriff, für Jesus von den jüdischen Schriften sehr wohl. Das begreifen die jüdischen Hohenpriester besser als der Römer, daher halten sie Jesus für eine größere Gefahr als Pilatus.

Die Episode mit Barabbas füge ich ein, um deutlich zu machen, dass jüdische Kreise sich im Rahmen des Judäischen Kriegs sehr wohl für einen zelotischen, in meinen Augen terroristischen Weg entschieden haben und nicht für einen Weg der Überwindung der Gewalt von oben mit dem Mittel der *agapē*.

Weiterhin kann man die Auspeitschung, die Pilatus anordnet, nicht als „eine milde Strafe“ verharmlosen; es gab viele, die bereits diese Maßnahme nicht überlebten.

Auch begreifen Sie nicht, warum die Aussage (19,7), Jesus habe „sich zu Gottes Sohn gemacht“, mir zufolge (19,8) „Angst in Pilatus' Herz treibt“. Dazu lasse ich Ton Veerkamp⁵⁹ zu Wort kommen, der diesen Punkt sehr gut erklärt:

Die Beschuldigung, Jesus habe sich für den Sohn Gottes ausgegeben, ist auch für Römer sehr viel ernster als die Beschuldigung, Jesus hielte sich für den König der Judäer. Mit der Tora hat Pilatus nichts zu tun, wohl aber mit einem, der die göttliche Würde für sich beansprucht. Dieses Recht hat nur der oberste Dienstherr des Pilatus, der Kaiser des Römischen Reiches, der reale „Sohn Gottes“, einer wie-Gott. Die Furcht des Pilatus ist nicht magisch-religiösen, sondern politischen Ursprungs. Er muss um so mehr fürchten, dass hinter diesem Gefangenen mehr steckt als irgendein lokaler Narr. Vielleicht ist er doch jemand, der als „Gottes Sohn“ den Kaiser herausfordert und hinter dem eine ernst zu nehmende politische Bewegung steht. Dann würde der Kaiser ihn, Pilatus, haftbar machen, dass er einen Widersacher des Kaisers selbst laufen ließ.

58 Vgl. [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#) (Veerkamp 2021, 370-377; 2007, 85-90).

59 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 22 (Veerkamp 2021, 382; 2007, 93-94).

Schließlich lassen Sie den Punkt (19,12), dass die Priester Pilatus mit dem Vorwurf zu erpressen versuchen, er sei „des Kaisers Freund nicht“, völlig außer Acht. Darauf (113) antwortet Pilatus nicht etwa „als schwacher Führer“, sondern er lässt die Priester einen hohen Preis bezahlen (19,15), nämlich dass sie sich, indem sie Jesus als den König der Juden kreuzigen lassen, für den Kaiser als ihren König und für Rom als ihren Gott entscheiden.

Natürlich verstehe ich, dass die spätere heidenchristliche Lektüre meines Evangeliums, vor allem als sie im vierten Jahrhundert für die Führung des Römischen Reiches eine entscheidende Rolle zu spielen begann, kein Gespür mehr für all diese Feinheiten aufbringen konnte, die mit einer politischen Lektüre der Großen Erzählung Israels zusammenhängen. Aus dieser Sicht ist auch ohne Weiteres nachvollziehbar, dass Sie mir unterstellen müssen, ich würde „den Jüdinnen und Juden die volle Verantwortung für Jesu Tod“ zuschreiben. Aber ursprünglich lag das nicht in meiner Absicht – nicht alle Juden sind verantwortlich, sondern diejenigen, die Gott als König Israels zugunsten des römischen Kaisers aufgegeben haben–, und selbst die jüdische Führung ist nicht allein verantwortlich, sondern die Hauptverantwortung für den Tod des Messias trägt eben der Erzfeind des Gottes Israels, der *diabolos* Rom, die unterdrückende Weltordnung, die sich Friedensordnung nennt und göttlich verehren lässt.

5.3 Widerständige Lektüre der kosmologischen Erzählung

In Ihrer Skizze der kosmologischen Erzählung, die Sie in meinem Evangelium finden, stimmt so gut wie nichts mit meinen tatsächlichen Aussageabsichten überein.

5.3.1 Enteignet Jesus mit harten Anklagen das Judentum seiner Identität?

Nur einer späteren heidenchristlich Interpretation mit ihrem grundlegenden Antijudaismus entspricht Ihr folgender Satz (113):

Durch das ganze Evangelium hindurch usurpiert Jesus jüdische Symbole, Identitätsmerkmale und heilige Orte und bestreitet so ihre Wirksamkeit für die Jüdinnen und Juden.

Wenngleich also faktisch *die spätere Rezeption* meines Evangeliums auf eine Usurpation hinauslief, ist Jesus *in meinen Augen* alles andere als ein Usurpator, sondern der rechtmäßige, vom Gott Israels in die Welt gesandte Messias. Und seine Kritik an der jüdischen Führung und an denen, die nicht auf den Messias vertrauen, entspricht der prophetischen Kritik an Israel und Juda und ihren Königen, die in den Schriften aufgezeichnet ist.

Das heißt, es stimmt auch nur eingeschränkt, dass die „Beziehung zwischen Gott und Mensch ... nicht mehr auf Tora und Tempel“ beruht. Die Tora ist nicht außer Kraft gesetzt, die von Jesus eingesetzte *agapē* ist keine neue Tora, sondern ein neues Gebot, das die Tora zusammenfasst und erfüllt. Wäre das anders, dann würde ich

nicht ständig darauf bestehen, die Worte des Messias und sein Geschick von den Schriften her zu interpretieren.

Den Tempel als den Ort, wo der Gott Israels seinen heiligen NAMEN wohnen lassen will, nehme ich sehr ernst. Und (114) indem Jesus die „Händler und Wechsler“ aus dem Tempel vertreibt, übt er scharfe Kritik im Sinne der Propheten (Sacharja 14,21) an einer Institution, die ihr Gepräge als Heiligtum des NAMENS verloren hat und zu einem heidnischen Tempel, ja, zu einem Kaufhaus geworden ist.⁶⁰ Es ist also keineswegs so, dass Jesus „mit seiner Tat die ‚Jesusfahne‘ über dem Tempel“ hisst und „als der rechtmäßige Sohn seines göttlichen Besitzers seinen Anspruch auf dieses Haus“ anmeldet. Aus dem Blickwinkel des rabbinischen Judentums in Richtung auf das Heidenchristentum sieht das so aus, dass hier ein Möchtegern-Welterlöser so tut, als sei er der Sohn von Israels Gott, und unrechtmäßig alles, was diesem Gott gehört, in Besitz nimmt. Und alle, die ihm die Gefolgschaft verweigern, wirft er hinaus. Aber ursprünglich geht es darum in meinem Evangelium nicht.

Allerdings spielt tatsächlich der Tempel, da er zu meiner Zeit bereits zerstört ist, als Ort, wo der NAME wohnen will, für mich keine Rolle mehr, vielmehr sehe ich es so (14,2-3.23), dass Gott sich in der Versammlung derer, die auf den Messias vertrauen, einen neuen Ort schafft, wo er seinen NAMEN wohnen lassen will. Paulus hat diesen Ort den „Leib des Messias“ genannt, ich nenne ihn *monē*, einen Ort von Dauer, wie Ton Veerkamp⁶¹ übersetzt hat.

Sie behaupten nun weiter, dass Jesus in meinem Evangelium „die Jüdinnen und Juden nicht nur von ihrem heiligen Ort“ vertrieb, sondern „ihnen auch die Selbstidentifizierung als Kinder Abrahams (8,39)“ untersagte, „ihre Rolle als Kinder Gottes“ bestritt (8,34-35) und sie stattdessen als „Kinder des Teufels“ brandmarkte (8,44).

In der Tat geht es hier um harte Vorwürfe, die in einer scharfen politischen Auseinandersetzung fallen. Ton Veerkamp⁶² erschließt die „fast unerträgliche Vehemenz, mit der Jesus auf diese neuen Gegner einschlug,“ aus der Bemerkung in 8,31:

Es geht um Judäer, „die ihm Vertrauen geschenkt hatten“ (*pepisteukotas autō loudaious*), dies jetzt aber nicht mehr tun. Das setzt ein Plusquamperfektum voraus. Eine Sekte kann von Abtrünnigen nur mit Hass reden.

Eine zusätzliche Schwierigkeit besteht darin, dass im weiteren Verlauf (8,48) von Judäern ohne weiteren Zusatz die Rede ist. Es geht aber auch dort um jene ganz bestimmten Judäer, die „den Gang nicht länger mit Jesus gingen“, 6,66. Das entschuldigt nicht jene grenzenlose Vehemenz, mit der Johannes über die „Renegaten“ – so hießen bei Kommunisten die Abtrünnigen – her-

60 Vgl. [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 5 und 10 (Veerkamp 2021, 82 und 84; 2006, 51 und 53).

61 [Anm. 425 zur Übersetzung von Johannes 14,2](#) (Veerkamp 2021, 309; 2015, 108).

62 [Die Treue und die Freiheit, 8,31-36](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 214; 2006, 143).

zieht. Offenbar haben die enttäuschten Messianisten der Gruppe um Johannes vorgeworfen, sie gehöre gar nicht zu Israel, wahrscheinlich, sie seien Angehörige der Gojim. Er dreht den Spieß um. Für ihn waren *sie* „Kinder (Same) Abrahams“ und somit „Kinder des Volkes Israel“: Ihr, enttäuschte jehudische Messianisten, solltet euch fragen, ob *ihr* eigentlich noch „Kinder Abrahams“ seid. Um diese Frage geht es im folgenden.

Ja, ich höre die Kritik meines Freundes Ton und nehme sie an. Die Enttäuschung über abtrünnig gewordene Anhänger des Messias hätte mich nicht zu Worten hinreißen lassen dürfen, die später einmal grenzenlosen Hass auf alle Juden und alles, was jüdisch ist, heraufbeschwören würden.

Dennoch möchte ich genauer präzisieren, worauf sich ursprünglich die Vorwürfe Jesu in meinem Evangelium richten. Das tue ich am besten, indem ich (115) auf die „drei Aussagen“ der jüdischen „Selbstdarstellung“ eingehe, die Sie „aus 8,31-59 rekonstruiert“ haben,

zum einen, dass Abraham ihr Vater ist; weiter, dass sie niemals gedient haben oder Sklaven einer Person oder Sache waren, und schliesslich, dass sie Kinder Gottes sind. Gemeinsam drücken diese Behauptungen die Verpflichtung zum Monotheismus als dem fundamentalen Glaubenssatz des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels aus.

Von diesen Aussagen her, davon gehen Sie aus,

richtet sich die Ablehnung Jesu seitens der Jüdinnen und Juden nicht so sehr gegen Jesu Handlungen, als vielmehr gegen die Neudefinierung des göttlichen Bundes, die Jesu Worte und Taten implizieren.

Da Sie zur Begründung dieser Ablehnung sehr ausführlich auf die jüdischen Schriften Bezug nehmen, kommt es nun zu einer Auseinandersetzung auf einem Boden, der allein dazu geeignet ist, sich einer Verständigung möglicherweise anzunähern. Oder, falls das nicht möglich ist, die gegensätzlichen Positionen wenigstens von ihrem tatsächlichen Hintergrund her zu begreifen.

5.3.1.1 Jüdische Abrahamskindschaft

Fangen wir mit der Abrahamskindschaft an. Bei Ihrer einleitenden Aussage zu diesem Thema komme ich gleich ins Grübeln:

Abrahams Status als Patriarch des jüdischen Volkes gründet ausschließlich auf seiner Rolle als erstem Monotheisten.

Zur Begründung dieses Satzes berufen Sie sich nicht auf die Schriften, sondern (116) Sie finden in nachbiblischen Quellen Belege dafür, dass Abraham „die Machtlosigkeit der Götzenbilder seines Vaters erkannte und die Gegenwart eines höchsten Wesens feststellte, dem die natürliche Welt in ihrer Schönheit und Verworrenheit zugespro-

chen werden muss (*Apokalypse Abrahams* 1,1-8,6; *Buch der Jubiläen* 12,12-14).⁶³ Weiter zitieren Sie u. a. Josephus, dem zufolge Abraham „die hergebrachten falschen Ansichten von Gott in richtige umzuwandeln“ beschloss und erklärte,

dass es nur einen Gott gebe, den Schöpfer aller Dinge, und dass dieser alles, was zum Glücke diene, gewähre, während der Mensch aus eigener Kraft dies nicht erlangen könne. (Josephus, *Altertümer* 1.7.1)

Das erinnert an den Koran, (Sure 6,74-84) der später Abraham vor allem als Überwinder des Polytheismus seines Vaters darstellt, wenn auch nicht als den ersten Monotheisten überhaupt.

Die Tora selbst weiß von einem Götzendienst Terachs, des Vaters Abrahams, ausdrücklich nichts zu sagen. Der NAME des Einen Gottes wird laut Genesis 4,26 bereits seit den Tagen des Enosch angerufen, der dem dritten Sohn Adams, Set, geboren wird. Das Besondere an Abraham ist in der Tora mithin nicht, dass er den Monotheismus begründet, sondern dass er dem Wort des NAMENS vertraut, der ihn zum großen Volk, ja, zum Vater vieler Völker machen will (Genesis 12,2; 17,4-6). In Exodus 6,3 betont Gott wiederum, dass er sich *nicht* bereits Abraham, sondern erst dem Mose mit seinem heiligen Gottesnamen offenbart hat.

Zurück zu meinem Evangelium: Auch in der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern in 8,37-41a geht es im Zusammenhang mit Abraham zunächst gar nicht um die Frage des Monotheismus, sondern um den – zugegebenermaßen von mir allzu oft wiederholten – Vorwurf (8,37): „Ihr versucht mich umzubringen.“

Ton Veerkamp⁶⁴ beschreibt diesen Diskussionsgang folgendermaßen:

Nach dem Zugeständnis, seine Gegner seien *Samen Abrahams*, folgt der harte Vorwurf: Die Gegner sind „zwar“ Samen Abrahams, „aber“ sie suchen Jesus zu töten. ...

Jesus fängt bei der Erklärung jenes „aber“ mit der Feststellung an, er rede das, was er beim VATER gesehen (!) hat, sie tun das, was sie von *ihrem Vater* gehört haben. Es handelt sich also um den verwirrenden Gegensatz VATER/Vater. Für Jesus ist VATER der Gott Israels, der Impuls seines ganzen Lebens. Auch die Gegner handeln aus einem Impuls, der ihren Lebensgang bestimmt, aus *ihrem Vater*. Sie fassen das genealogisch auf, ihr Vater sei Abraham. Euer Werk, so Jesus, sei, dass ihr mich zu töten sucht, das sei kein Werk Abrahams,

63 (116, Anm. 10) *Die Apokalypse Abrahams*, übers. von BELKIS PHILONENKO-SAYAR u. MARC PHILONENKO; in: JSHRZ 5. Apokalypsen, Gütersloh 1974-2003, 413-460; *Das Buch der Jubiläen*, übers. von KLAUS BERGER; in: JSHRZ 2. Unterweisung in erzählender Form, Gütersloh 1973-1999, 273-575, 393.

64 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 218-219; 2006, 144-145).

sondern das Werk *eures Vaters*. Abraham hat seinen Sohn nicht getötet, da sei „Gott“ (VATER) vor. Ihr sucht mich, den *monogēnes* (1,14.18), den neuen Isaak, zu töten. *Euer Gott (Vater)* muss der absolute Gegensatz zu meinem Gott sein.

Das heißt: Es geht die ganze Zeit um die Frage: Wer ist mein Vater, wer ist euer Vater? Diese Frage wird zunächst an Abraham abgehandelt, und hier ist es wichtig, was ich in meinem Evangelium meine, wenn ich (1,18 und 3,16) Jesus *monogenēs* nenne, den „einziggeborenen“ Sohn. Ich begreife ihn nämlich als einen zweiten Isaak, als Verkörperung nicht nur des NAMENS des Gottes Israels, sondern zugleich auch als die Verkörperung des Sohnes, der Abraham verheißen war, nämlich Israels selbst. Menschen, die sich zu Recht darauf berufen, Abraham als Vater zu haben, dürften also nicht ausgerechnet Jesus als den zweiten Isaak töten wollen; nicht einmal Abraham hat das getan, obwohl er zunächst dazu aufgefordert worden war, ihn zu opfern, denn der Engel des NAMENS rief ihm zu: „Lege deine Hand nicht an den Knaben!“

5.3.1.2 Jüdische Gotteskindschaft

Als die ehemals auf Jesus vertrauenden und dann von ihm abgefallenen Juden die Vorhaltung Jesu (8,41), „Ihr tut die Werke *eures Vaters*“ als Vorwurf der Verehrung eines anderen Gottes als des Gottes Israels auffassen, greifen sie zur Verteidigung und zum Gegenangriff dann wirklich auf das von Ihnen angeführte „*Shma*“ in Deuteronomium 6,4-9 zurück, das „die absolute Einzigartigkeit JHWHs, den Israel als Einzigen anzubeten habe“, betont. Selbstbewusst entgegnen sie (nach der Übersetzung Ton Veerkamps⁶⁵):

„Aus Hurerei⁶⁶ sind wir nicht gezeugt worden,
den EINEN haben wir als VATER, GOTT!“

Dieser Satz spiegelt wider, worin wir Anhänger des Messias Jesus mit allen Juden einig sind, die tatsächlich auf den Einen Gott vertrauen. Sie weisen dazu (116) auf die „Kindschaftsterminologie“ hin, die „in der Metapher für die Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel verwendet“ wird und an vielen Stellen erscheint, wo „das Konzept von Erwählung und Monotheismus eine zentrale Bedeutung hat“ (116-17):

65 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 217; 2015, 71).

66 [Anm. 288 zur Übersetzung von Johannes 8,41](#) (Veerkamp 2021, 217; 2015, 70):

Gemeint ist der Götzendienst. Im apokryphen Buch „Weisheit Salomos“ heißt es in 14,12: „Das Prinzip (*archē!*) der Hurerei (*porneias*) ist die Anerkennung der Idole.“ Die Judäer spüren, dass Jesus ihnen den Dienst der Idole vorwirft – der Götter Roms, denn etwas anderes kann gar nicht gemeint sein – und ihnen den Ernst ihres Bekenntnisses, Deuteronomium 6,4-5, abspricht. Dieses Bekenntnis sprechen sie hier aus: „Hört, Israel, der NAME unser Gott, der NAME, EINER!“ Deswegen muss man übersetzen: „Den EINEN haben wir zum Vater“ und nicht: „Wir haben nur einen Vater.“

Gott gebietet Mose in Ex 4,22f., dem Pharao zu sagen: „So spricht der Herr: ‚Israel ist mein Sohn, mein Erstgeborener, und ich befehle dir: Lass meinen Sohn ziehen, dass er mir diene! Weigerst du dich aber, ihn ziehen zu lassen, sieh so werde ich deinen Sohn, deinen Erstgeborenen, töten‘.“ In Dtn 14,1 weist Moses Israel an, die Rituale zu meiden, die mit Idolatrie in Verbindung stehen: „Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes. Ihr sollt euch nicht Einschnitte machen, noch euch kahl scheren über der Stirne um eines Toten willen.“ Der Prophet Maleachi klagt: „Haben wir nicht alle *einen* Vater? hat uns nicht *ein* Gott erschaffen? Warum handeln wir denn treulos aneinander und entweihen den Bund unserer Väter?“ (Mal 2,10).

Sie erwähnen auch (117) eine ganze Reihe von „nachbiblischen jüdischen Quellen“, die Gott den Vater Israels nennen und wie etwa das „*Buch der Jubiläen* 2,20 ... die Sprache von Gottes Vaterschaft explizit mit Israels Erwählung“ verbinden. Insbesondere weisen Sie auf eine weitere Stelle im „*Buch der Jubiläen* 19,28“ hin, die „impliziert, dass der Abfall von Gott und folglich von der Sohnschaft das Werk Mastemas ist, das heisst das Werk des Teufels.“

Hier deuten Sie an, warum der Gegensatz zwischen Jesus und seinen Gegnern in meinem Evangelium unüberbrückbar wird, obwohl beide Seiten vom Glauben an den Einen Gott Israels ausgehen. Beide Seiten werfen einander gegenseitig vor, diesen Gott verlassen oder seinen NAMEN angetastet, gelästert zu haben. Es geht um gegenseitige, ins Maßlose übersteigerte Verurteilungen. Bereits in 5,18 hat man Jesus nach der Heilung des Gelähmten am Sabbat vorgeworfen, dass „er GOTT den eigenen VATER nannte, sich selber GOTT gleich machend.“ Ton Veerkamp schreibt dazu:⁶⁷

Das Problem ist also nicht, dass Jesus Gott als „Vater“ bezeichnet – das tun auch die Judäer in 8,41, und mit den Worten *ʔavinu malkhenu* („unser Vater, unser König“) wendet sich das Judentum in vielen traditionellen Gebeten an Gott. Problematisch ist einzig der Singular. Indem Jesus Gott als „seinen Vater“ bezeichnet, scheint er die Judäer implizit aus der Gotteskindschaft auszuschließen. Explizit geschieht dies dann in Johannes 8,41-44. In den Augen der Judäer bedeutet das penetrante „mein Vater“ im Munde Jesu, dass er den Gott (und Vater!) Israels für sein eigenes, messianisches, Unternehmen in Anspruch nimmt und es zu dem eigentlichen Anliegen Gottes macht, alles andere wäre dann gottlos. „Mein Vater“ bedeutet aber nicht, dass Jesus alle Judäer ausschließt. In 8,41-44 wirft er ganz bestimmten Judäern vor, sie hätten den Kaiser, den *diabolos*, zu ihrem Gott, Vater, König erwählt (vgl. 19,15!) und *sich* so von der Kindschaft GOTTES ausgeschlossen.

67 [Der Schabbat, 5,9b-18](#), Abs. 1, und [Anm. 192 zur Übersetzung von Johannes 5,18](#) (Veerkamp 2021, 144; 2015, 43 und 42).

Dass Sie als Jüdin nicht akzeptieren können, dass Jesus der Messias Israels ist, verstehe ich, zumal ich von Ton Veerkamp lerne, dass nicht etwa Juden, sondern meine angeblichen Nachfolger, die sich Christen nennen, tatsächlich später die Macht im Römischen Reich übernehmen und mein Evangelium zur Unterdrückung aller Andersgläubenden, auch der Juden, missbrauchen.

Kaum zu hoffen wage ich, dass Sie dennoch nachzuvollziehen versuchen, worum es mir ursprünglich wirklich geht. Ton Veerkamp drückt das so aus⁶⁸:

Jesus verlangt von seinen Gegnern, dass sie ihn so sehen, wie er sich selbst sieht, als den von Gott Ausgegangenen und Gekommenen, als den Gesandten, der nur das tut und redet, was ihm aufgetragen wurde. Warum, so fragt Jesus, könnt ihr das nicht begreifen, warum könnt ihr nicht zuhören? Jesus beantwortet diese Frage selbst und damit zugleich die Frage nach der jeweils wirklichen Vaterschaft.

Verschiedene politische Standpunkte stehen hart gegeneinander. Gegner Jesu üben ihre Verehrung des Einen Gottes Israels im Rahmen der von Rom garantierten *religio licita* des Judentums aus und werfen Jesus vor, er übertrete mit Heilungen am Sabbat die Torah, behaupte widerrechtlich, er sei der Messias, und handle blasphemisch, indem er sich zum Sohn Gottes aufspiele.

Jesus und seine Anhänger wiederum werfen ihren jüdischen Gegnern vor, wie Ton Veerkamp⁶⁹ es formuliert,

sie machen die Politik Roms, Rom sei ihr Gott und ihr Vater. Sie lassen sich in ihrem politischen Handeln von den Interessen der herrschenden Weltordnung bestimmen, ihr gelte ihre Solidarität. Deswegen können sie mit dem Messias nicht solidarisch sein („lieben“ – *agapan*).

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“.

Es geht in diesem Konflikt also nicht darum, alle Juden aus der Gotteskindschaft auszuschließen! Die spätere christliche Deutung meines Evangeliums, die darauf hinausläuft, alle Juden als Kinder des Teufels zu brandmarken, ist auch in meinen Augen verabscheuungswürdig. Ich kann es jedoch nicht ungeschehen machen, mit dafür verantwortlich zu sein, denn ich habe Jesus in der Hitze seines Wortgefechts mit jüdischen Gegnern den Satz in den Mund gelegt (8,44): „Ihr seid vom Vater, dem *diabolos*, dem Feind.“ Zwar ist damit kein dämonischer, überweltlicher Teufel gemeint,

68 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 219; 2006, 145-146).

69 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 13-14 (Veerkamp 2021, 220-221; 2006, 146-147).

sondern der römische Kaiser als falscher Gott dieser Weltordnung. Aber spätestens, als dieser Zusammenhang nicht mehr zu erschließen ist, muss ich missverstanden werden, mit tragischen Folgen. Zudem redet mir Ton Veerkamp ins Gewissen, dass selbst zu meiner Zeit meine Formulierung zu weit geht. Sie ist aus der Enttäuschung geboren, dass Jesus als Messias nicht akzeptiert wird, unsere Gruppe Anfeindung und Ausschluss erfährt. Sektenhaft übersteigerte Agitation und einen Mangel an kritischer Selbstbesinnung wirft mir Veerkamp mit Recht vor.⁷⁰

Sie als Jüdin können sicher auch dieser Art von Anfeindung jüdischer Gegner durch Jesus und seine Anhänger nicht zustimmen und müssten wohl auch dann, wenn Sie eine solche Lektüre für möglich hielten, mein Evangelium als Sektenpapier zu den Akten judenfeindlicher Historie legen.

Ton Veerkamp wendet sich daher bewusst an christliche Adressaten, für die mein Evangelium zum biblischen Kanon gehört, und versucht ihnen einzuhämmern, dass ein Streit über die Anbetung des richtigen Gottes in der Bibel nichts mit einer jenseits-weltlichen gegenseitigen Verdammung zu tun hat. Das war schon so, als Elia für JHWH gegen Baʿal kämpfte, und in meinem Evangelium ist das nicht anders. Hören wir Ton Veerkamp⁷¹ zum Vorwurf Jesu, dass seine jüdischen Gegner, die vormalig zu seinen Anhängern gehört hatten, zum römischen Feind übergelaufen seien (8,44), „zum Menschenmörder aus Prinzip“:

Jetzt ist keine Verständigung mehr möglich. Wenn die Mitglieder der Gesellschaft sich nicht mehr über „Gott“, über die Grundordnung, verständigen können, ist Bürgerkrieg angesagt. Wenn die christlichen Hörer und Hörerinnen nicht begreifen, dass die Ambivalenz der Vokabel „Gott“ und des NAMENS das theologische und deswegen politische Hauptproblem der jüdischen Gesellschaft in der Antike war, werden sie die Schrift niemals verstehen können. ... Die Frage ist hier: was funktioniert jeweils als VATER, als Gott Israels?

Es wäre viel gewonnen, wenn Christen begreifen würden, dass Jesus nicht das Judentum abschaffen, sondern als Messias ganz Israel (Judäer, Samaritaner, Diaspora-Juden) zusammenführen wollte, und zwar mit dem Ziel der Überwindung der Römischen Weltordnung, nicht durch zelotische Gewalt, sondern durch das neue Gebot der *agapē*, Solidarität, das die Tora des Gottes Israels zur Erfüllung bringt.

Nach Ton Veerkamp⁷² kann, wie gesagt, ein solcher Appell, dem Antisemitismus entgegenzutreten, den mein Evangelium „als Grundtext des Christentums“ hervorgerufen hat, sich nur an Christen richten:

70 So etwa in [Eine böse Rede, 6,60-66](#), Abs. 10 (Veerkamp 2021, 183-184; 2006, 124) oder [Das Licht der Welt 8,12-30](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 206; 2006, 139) oder [Die Treue und die Freiheit, 8,31-36](#), Abs.2 (Veerkamp 2021, 214; 2006, 143).

71 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 5 (Veerkamp 2021, 219; 2006, 145).

72 [\[Johannesevangelium und Antisemitismus\]](#), Abs. 15 und 18 (Veerkamp 2021, 444-445; 2007, 140-141).

Den Versuch, Antisemitismus zu überwinden, unternehmen wir *für uns*, denn er ist eine Verstümmelung *unserer* Seelen. Gerade weil wir durch Antisemitismus und Rassismus zutiefst entstellt sind, sind wir eine Gefahr für die Juden, für die gesamte Menschheit und nicht zuletzt für uns selbst. Dass Christen und Juden und andere miteinander darüber sprechen müssen, wie die Pest des Antisemitismus und des Rassismus in unserer Gesellschaft zu bekämpfen ist, ist eine Selbstverständlichkeit. *Dieser* Dialog ist schiere Pflicht.

5.3.1.3 Jüdische Freiheit von jeglicher Sklaverei

Was ist nun (117) mit der „Behauptung der Jüdinnen und Juden, sie hätten niemals irgendwem... gedient bzw. seien niemals versklavt gewesen“? Keinesfalls führe ich das (118) „als Zeichen des übermäßigen und unrealistischen Stolzes der Jüdinnen und Juden“ an, keinesfalls geht es hier um eine allgemeine Beweisführung, dass alle „die Jüdinnen und Juden wirklich LügnerInnen waren“. So aber begreift zum Beispiel Raymond E. Brown⁷³ diese Aussage, den Sie folgendermaßen zitieren:

„Die Juden‘ scheinen Jesu Worte über Freiheit nicht richtig zu begreifen und verstehen sie in einem politischen Sinn. Sogar auf dieser Ebene ist ihr Stolz fragwürdig, denn unter der ägyptischen, der babylonischen und der römischen Herrschaft waren sie versklavt worden. Vielleicht meinten sie, dass sie als privilegierte Erben der Abrahamsverheissung nicht wirklich versklavt werden könnten, obwohl Gott gelegentlich erlaubte, dass sie durch zeitweilige Unterwerfung gezüchtigt wurden.“

Gegen Brown muss ich feststellen, dass „die Juden“ Jesu Worte ganz im Gegenteil gerade deswegen richtig begreifen, *weil* sie „sie in einem politischen Sinn“ verstehen. Jesus will ihnen klarmachen, dass die Treue Gottes zu Israel – *alētheia* ist von den Schriften her als „Treue“ zu übersetzen, „Wahrheit“ ist davon nur ein Teilaspekt – die Menschen frei macht. Diese Treue kann aber unter den Bedingungen der Römischen Weltordnung nur erkennen, wer bei dem Messias Jesus in die Lehre geht. Den weiteren Gang der politischen Diskussion skizziert Ton Veerkamp⁷⁴ so:

Wenn Jesus verlangt, dass die Freiheit nur durch die Konzentration auf das Wort Jesu gegeben wird, dann fassen sie das als Preisgabe ihrer jüdischen Identität auf.

In der Mischna werden die Menschen als *freie* oder *adlige* Menschen (*benechorin*) bezeichnet, die sich mit der Lehre der Tora (*thalmud thora*) beschäftigen (Mischna Avot 6,2). Die Beschäftigung mit der Tora macht die Menschen also frei. Obwohl das Mischnazitat aus dem sechsten Kapitel von Mischna

73 (118, Anm. 20) RAYMOND E. BROWN: The Gospel According to John, Bd. 1, AB 29, Garden City (N.Y.) 1966, 355.

74 [Die Treue und die Freiheit, 8,31-36](#), Abs. 6-11 (Veerkamp 2021, 215-216; 2006, 143-144).

Avot (*qinjan thora*) sehr viel jünger als Johannes ist, handelt es sich wohl um eine ursprüngliche und wesentliche Vorstellung des rabbinischen Judentums, dass die Tora frei macht: Sie sind als Judäer „Samen Abrahams“, als solche niemals Sklave (*doulos*, *ʿeved*) und deswegen der Befreiung nicht bedürftig. Ihre Identität *ist* Freiheit. Wozu sollte sie die Treue noch befreien? Es heißt in dieser Mischnastelle:

Es gibt für dich keinen Freien (*ben-chorin*)
 es sei denn der, der sich um die Lehre der Tora (*thalmud thora*) bemüht.
 Jeder, der sich um die Lehre der Tora bemüht,
 erklimmt Höhe um Höhe, denn es heißt (Numeri 21,19):
 Von Mattana nach Nachaliel, von Nachaliel nach Bamot.

Wie gesagt, diese Stelle stammt aus sehr viel späterer Zeit. Die Bemühung um das *thalmud thora* war Johannes bekannt. Seine Gegner sagen: Wenn jemand sich um die ganze Tora bemüht und versucht, die Tora zu leben, kann er nie Sklave der Weltordnung sein. Johannes hält das bestenfalls für eine Illusion, eigentlich für ein böses und verbiestertes Festhalten an einer Tradition, die überholt ist.

Jesus sagt: „Die Treue (nicht die Tora!) macht frei, die Verirrung (*hamartia*) versklavt.“ Die Kinder Israels waren „Samen Abrahams“ und dennoch waren sie Sklaven in Ägypten. Wer in Rom zwar nicht das Heil, aber doch einen *Modus vivendi* erblickt, irrt, er wird durch diese Verirrung zwangsläufig unfrei, er muss politische Rücksichten nehmen. „Sklave der Verirrung“ heißt im Endeffekt Sklave Roms.

Jesus erläutert das mit einem Midrasch über Genesis 21,9-12. Sara verlangte von Abraham, den Sohn der Sklavin (*paidiskē*, *ʿamah*) wegzuschicken. Der Sohn Saras bleibt im Haus. Der Sohn der Sklavin, Ismael, ist Sklave und darf nicht im Haus des VATERS bleiben. An diesem Punkt weicht Jesus von der Erzählung ab: der Sohn, der im Haus bleibt, wird die Sklaven freimachen und ihnen so einen Platz im Haus verschaffen.

Obwohl also Brown etwas von der politischen Bedeutung dessen andeutet, was hier verhandelt wird, kann er sie von seiner christlich-vergeistigten Umdeutung der jesuanischen Verkündigung her in keinsten Weise begreifen. Im selben Sinn zitieren Sie (118) kommentierende Worte von Rudolf Schnackenburg:⁷⁵

Das jüdische Freiheitsbewusstsein, mag es auch religiös motiviert sein, ist noch weit entfernt von der Freiheit, wie sie Jesus versteht. Mit ihrem Stolz und Selbstruhm verfehlen die Juden gerade die Haltung, die sie für die Freiheitsbotschaft Jesu empfänglich machen würde.

75 (118, Anm. 21) RUDOLF SCHNACKENBURG: Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kapitel 5-12, HThK 4,2, Freiburg/Basel/Wien 1971, 263.

Das ist genau der **christliche Stolz und Selbstruhm**, durch den sich Menschen, die mein Evangelium gründlich missverstehen, über einen angeblich jüdischen Stolz und Selbstruhm erheben.

Allerdings verstehe ich, da Ihnen eine solche christliche Lektüre des Johannesevangeliums vorgegeben ist, dass auch Sie Jesu Haltung nicht anders als unpolitisch und spiritualisiert interpretieren können (119):

Aus der Sicht des johanneischen Jesus offenbart die Erklärung der Jüdinnen und Juden ihre gänzliche Unwissenheit und Blindheit gegenüber ihrem eigenen spirituellen Status, aus dem sie nur befreit werden können, wenn sie Jesu Wort folgen.

Demgegenüber begreifen Sie „die Behauptung der Jüdinnen und Juden in 8,33, niemals einer Person oder Sache ‚gedient‘ zu haben,“ als Bekenntnis zum Monotheismus:

Für die Jüdinnen und Juden hingegen drückt diese Erklärung ihre unerschütterliche Verpflichtung gegenüber dem Monotheismus aus. Sie haben nie einem anderen Wesen als Gott gedient; ja, sogar einem anderen ‚göttlichen‘ Wesen zu dienen, wäre gleichbedeutend mit Sklaverei gewesen. So gelesen lügen die Jüdinnen und Juden nicht und prahlen auch nicht, sondern erklären schlicht, warum sie nicht an Jesus glauben oder seinem Wort folgen können. Dies zu tun, würde bedeuten, das Fundament ihres Glaubens und Selbstverständnisses als Jüdinnen und Juden zu verletzen.

Das begründen Sie (118-19) mit dem Hinweis darauf, dass „das Verb *douleuō*“ nicht nur „versklavt werden“, sondern auch „dienen“ oder „(an-)beten“ bedeuten kann (1 Samuel [LXX 1 Könige] 7,3; Jeremia 5,19; Psalm 105 [LXX 106],35f; Galater 4,9).

So beschreiben Sie sehr klar den Standpunkt, von dem aus Jesu Gegner dessen harte Vorwürfe mit Gegenanklagen beantworten.

5.3.2 Harte Gegenanklagen der *loudaioi*, die Jesu Messianität widerlegen?

Die in den vorigen drei Abschnitten diskutierten (119-20) drei

Aussagen – dass die Jüdinnen und Juden Kinder Abrahams sind, dass sie auch Kinder Gottes sind und dass sie niemals gedient haben oder (religiös) von irgendwem oder irgendetwas versklavt waren – stecken den Rahmen des jüdischen Anspruchs auf monotheistischen Glauben ab. Sie implizieren auch, dass Jesus die Grenzen des Monotheismus, wie die Jüdinnen und Juden ihn verstanden, verletzte oder überschritt. Dieser Schluss wird durch zwei direkte Anklagen, die Jesus in 8,48 von jüdischer Seite entgegengeschleudert werden, gestützt: Ihm wird vorgeworfen, ein Samaritaner zu sein und dass er von einem bösen Geist besessen sei.

5.3.2.1 Jesus als Samaritaner und dämonisch Besessener

Ist der Vorwurf der dämonischen Besessenheit mit Psalm 106 [LXX 105] 36-37 in Verbindung zu bringen? Dort gibt es eine „Parallele zwischen der Anbetung von Götzen durch die Israeliten und der Opferung ihrer Söhne und Töchter an Dämonen“. Jesu Gegnern zu unterstellen, sie würden Jesus eine derartige abscheuliche Praxis vorwerfen, geht allerdings selbst mir zu weit.

Dass Jesus zu einem Samaritaner gemacht wird, also zu jemandem, mit dem Judäer nicht verkehren, wie ich in 4,9 bemerke, mag man auch damit in Verbindung bringen, dass Samaritanern dämonische Kräfte zugeschrieben wurden. Bereits erwähnt wurde (117) die Stelle im „*Buch der Jubiläen* 19,28“, die von dämonischen Mächten handelt, die den Abfall von Gott bewirken. Das heißt Ihnen zufolge (120):

Indem die Jüdinnen und Juden Jesus einen Samaritaner nennen und behaupten, er sei von einem Dämon besessen, beschuldigen sie Jesus folglich, vom einen, wahren Gott abgeirrt zu sein.

5.3.2.2 Jesus als Gotteslästerer

Als „Beweis für seine dämonische Besessenheit“ werten Jesu Gegner seine Worte über das ewige Leben in 8,52: „Wenn jemand mein Wort befolgt, so wird er in Ewigkeit den Tod nicht schmecken“, und (121) über Abraham in 8,56: „Euer Vater Abraham frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte. Und er sah ihn und freute sich“, den Sie als „Jesu Anspruch auf Präexistenz“ interpretieren. Schließlich zitieren Sie Jesu Behauptung (8,58), „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham war, bin ich [*egō eimi*]“, die in Ihren Augen „mit ihrer absoluten Verwendung der Worte ‚ich bin‘, einer göttlichen Selbstbezeichnung, Jesu göttlichen Status“ bestätigt.⁷⁶

An dieser Stelle schalte ich wieder ein sehr ausführliches Zitat von Ton Veerkamp⁷⁷ ein, weil er unter Rückgriff auf die Tora sehr gut auf den Punkt bringt, in welcher Weise Abraham den Tag Jesu sehen kann:

Wer sich an das Wort Jesu hält, wird den Tod nicht schauen, bis die neue Epoche beginnt (*eis ton aiōna*). Das scheint den Gegnern der totale Unsinn zu sein. Sterben werden wir alle, gestorben sind alle, von Abraham bis zu den Propheten: „Zu wem machst du dich selbst?“ ...

Was heißt *Weltzeitleben*, fragen sie, sogar Abraham sei gestorben, was solle also dieses Gerede über „nicht sterben“? Zu wem machst du dich selber?

76 Sie verweisen (121, Anm. 24) auf eine „ausführliche Untersuchung der johanneischen Verwendung von *egō eimi* als göttlichem Namen“, die BROWN, *John I-XII*, 533-538, bietet. In Ihrem Buch *The Word in the World* hatten Sie die Formulierung *egō eimi* noch nicht in einer Beziehung zum Gott Israels gesehen. Vgl. [Egō eimi](#).

77 [Steine statt Argumente](#), 8,48-59, Abs. 3.5-12 (Veerkamp 2021, 222-225; 2006, 147-149).

Also Abraham. Abraham ist zwar gestorben, aber noch nicht fertig mit dem Leben. Sein Lebensziel sei erreicht, so Jesus, wenn „sein Tag“ gekommen sein wird. Abraham, euer Vater, habe gejubelt, dass er Jesu Tag sehen soll. *Euer Vater* – das wird nie in Abrede gestellt. Jesus sagt ihnen, dass ihr Vater den Tag Jesu bejubeln sollte. Er, der ja nach der Auffassung aller Judäer inklusive Jesus in der Verborgenheit Gottes lebt, hat ihn tatsächlich gesehen. Im Evangelium ist oft von Jesu Stunde die Rede, nur an dieser Stelle von seinem Tag. Der Tag, um den es hier geht, ist die *hēmera eschatē*, der Tag der Entscheidung.

Wie so oft, nimmt Jesus das unvermeidliche Missverständnis in Kauf. Jesus ist kein sehr alter Mann, nicht einmal fünfzig Jahre alt, also kann Abraham seinen Tag nicht gesehen haben. Das ist kein platter Einwurf, wie sollten sie denn sonst reagieren?

Der Einwurf ist Anlass für den entscheidenden Satz: „Bevor Abraham geboren wurde: ICH WERDE DASEIN.“ Für das Verständnis dieses Verses ist die korrekte Lektüre des Buches *Tholedoth/Genesis* notwendig. Es erzählt, wie Israel zum Erstgeborenen unter den Völkern wurde. Es ist das Buch der *geneseis* (Plural), auf Hebräisch: *tholedoth*. Das Buch ist durch eine Reihe von *geneseis*, *tholedoth*, strukturiert, von Adam bis Jakob... Der Ausdruck *tholedoth* *ʿAvraham* kommt nirgendwo vor. Abraham wurde von Terach, seinem VATER, gezeugt. Er ist das Subjekt des Zeugens seines Sohnes Isaak. Dieses aber ist ein Element der *tholedoth Jitzchaq*, Genesis 25,19:

Dies sind die Zeugungen Isaaks.

Abraham zeugte Isaak.

Isaak war ein Vierzigjähriger,

als er Rebekka nahm, die Tochter Betuels, des Aramäers ...

Der Inhalt des Kapitels *Zeugungen Terachs* ist der Lebensweg Abrahams. Dass Abraham Isaak zeugte, ist das bestimmende Moment des Lebenswegs Isaaks gewesen. *Prin Abraam genesthai* darf nicht übersetzt werden: „Bevor Abraham war, bin ich.“ Das ist Ontologie, keine Schriftauslegung. Vielmehr ist an *jalad*, „zeugen“, zu denken, daher: „Bevor Abraham gezeugt/geboren wurde, ist der NAME da“, der Abraham zum Vater des Erstgeborenen unter den Völkern machte, vor der entscheidenden Wende in den Zeugungen (*tholedoth*) der Menschheit (*ʿadam*) gilt: Ich werde dasein, *ʿehje, egō eimi*.

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 *Toledot 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.

Diese Lektüre des Buches Genesis durch Johannes haben die Gegner nicht verstanden. Die Formulierung von 8,58 wird von ihnen als eine Provokation aufgefasst. Die Gegner können hier nur eine „Antastung des NAMENS“ (Levitikus 24,12) sehen. Das „Ich“ beziehen sie auf Jesus selbst, der in frevelhafter Weise das *’ehje* von Exodus 3,14 für sich in Anspruch nehme. Nach ihnen „tastet“ Jesus „den NAMEN an“. Die Tora sieht für eine solche „Antastung des NAMENS“, also Gotteslästerung, die Todesstrafe durch Steinigung vor. Offenbar hat der „Kult“ des Messias Jesus – Mein Herr und mein Gott, Johannes 20,28! – in den messianischen Gemeinden die Synagoge dazu gebracht, eine solche Gotteslästerung zu unterstellen. Freilich bemüht sich Johannes bzw. seine messianische Gemeinde nicht sonderlich darum, diesen Verdacht zu zerstreuen.

Von daher widerspreche ich Ihren folgenden Sätzen teilweise (121):

Präexistenz, ewiges Leben und die Fähigkeit, anderen Leben zu schenken, werden im Kontext des Vierten Evangeliums ausdrücklich als göttliche Eigenschaften bezeichnet. Gott existierte vor der Schöpfung der Welt (1,1) und wird vermutlich ewig existieren; Gott ‚auferweckt die Toten und macht lebendig‘ (vgl. 5,21). Indem Jesus sich selbst auf diese Art und Weise beschreibt, schreibt er sich göttliche Attribute zu.

Mir geht es nicht darum, Jesus eine göttliche Präexistenz vor aller Zeit bei Gott anzudichten. Zwar kommt der Messias vom Gott Israels her, da er dessen Treue, dessen Willen zur Sammlung ganz Israels, dessen befreienden NAMEN, vollkommen verkörpert. Aber er als Person existiert nirgends anders als im Fleisch des Jesus von Nazareth ben Joseph auf dieser Erde.

Jesus wird auch nicht in einem ewigen Jenseits mit Gott zusammen existieren, sondern sein Aufsteigen zum Vater bezeichnet den Prozess der Übergabe der Inspiration der Treue an diejenigen, die auf den Messias vertrauen und durch die Befolgung seines Gebots der *agapē*, Solidarität, die herrschende Weltordnung herausfordern und überwinden – bis hin zum Anbruch der neuen Weltzeit des Friedens, die kommen soll. Ein solches Denken entspricht nicht spiritualisiert-religiösen Vorstellungen, wohl aber dem prophetischen und apokalyptischen Denken Israels.

Nicht widerspreche ich Ihren weiteren Sätzen:

Dass diese Behauptungen den Jüdinnen und Juden grosse Mühe bereiten, wird an einer anderen Stelle im Evangelium deutlich. In 5,18 informiert uns der Erzähler, dass die Jüdinnen und Juden beabsichtigten, Jesus zu töten, weil er „Gott seinen Vater genannt und sich selbst Gott gleich [oder ähnlich] ge-

macht hatte“. In 10,33 sagen uns die Jüdinnen und Juden selbst: „Nicht wegen eines guten Werkes wollen wir dich steinigen, sondern wegen einer Lästerung, und zwar weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst.“

Wiederum mit zwiespältigen Empfindungen betrachte ich allerdings die Schlussfolgerungen, die Sie daraus ziehen:

Aus der Sicht des Evangeliums sind diese Aussagen ironisch; denn Jesus *ist* der Sohn Gottes und ist gottgleich oder gottähnlich. Jesus rief nicht zur Anbetung eines anderen Gottes als des Gottes Israels auf. Er rief sich vielmehr als Sohn Gottes aus (17,1), den Einzigen, durch den Gott sich der Welt offenbart (1,18).

Es stimmt natürlich, dass in meinen Augen Jesus nicht zur Anbetung eines anderen Gottes aufruft. Aber um Ironie ging es mir nicht. Ironie entspricht einer Haltung verletzender Überlegenheit. Meine Haltung ist die einer verletzten Enttäuschung – der Enttäuschung darüber, dass die Mehrheit der Juden nicht bereit ist, den Messias anzunehmen, der den befreienden NAMEN Gottes voll und ganz verkörpert.

Aus rückblickender Distanz heraus kann ich aber verstehen, was Sie über die Reaktion der Gegner Jesu schreiben:

Die Beschuldigungen der Jüdinnen und Juden zeigen, dass sie nicht überzeugt sind. Ihre endgültige Antwort, Steine zu werfen, impliziert nicht nur ihre starke Ablehnung Jesu, sondern auch ihre Überzeugung, dass er sich eines Kapitalverbrechens schuldig gemacht hat. Diese Reaktion impliziert, dass Jesus sich eigenmächtig als Gott ausgibt, wenn er beansprucht, Gottes Sohn zu sein und an den göttlichen Eigenschaften teilzuhaben. Aus der Sicht der johanneischen Jüdinnen und Juden ist der Glaube an Jesus gerade *nicht* der Weg zum Gott Israels, sondern der Weg von ihm weg zur Idolatrie. Kein Mensch aus Fleisch und Blut kann Gott gleich oder ähnlich sein, oder an den Eigenschaften teilhaben, die ausschliesslich göttlich sind.

Ich gebe zu, dass Ton Veerkamp uns Messianisten sogar zu sehr in Schutz davor nimmt, Jesus habe sich selbst als Subjekt des *egō eimi* begriffen. Natürlich ist er nicht Gott selbst, wie es griechisch-römische Halbgötter unter den Menschen gibt, er ist nicht identisch mit dem unverfügbaren Gott. Zugleich aber verkörpert er voll und ganz das Wort des Gottes Israels, seine Selbstoffenbarung, seine Treue zu Israel, seinen Willen zur Überwindung der Weltordnung, damit Israel inmitten der Völker im Frieden leben kann. Und aus dieser Überzeugung heraus haben viele in den messianischen Gemeinden schon sehr früh damit angefangen, Jesus gemeinsam mit dem VATER als Gott anzubeten.⁷⁸

78 Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Michigan 2003, bringt überzeugende Argumente dafür, dass eine solche Verehrung, die er „binitarisch“ nennt, bereits zu der Zeit, als Paulus mit der Jerusalemer Gemeinde in Kontakt kam, unumstrittene Praxis auch in den so genannten judenchristlichen Gemeinden war, z.B.

Insofern muss ich Ihnen Recht geben, wenn Sie schreiben (122):

Aus der Sicht des strengen Monotheismus sind diese Behauptungen anstößig und geben dem jüdischen Blasphemievorwurf gegenüber Jesus (10,33) Raum.

5.3.2.3 Jesus als Verführer zum Abfall vom Gott Israels

Kritisch betrachte ich aber Ihren Satz:

Noch problematischer als Jesu Anspruch, göttliche Eigenschaften zu besitzen, sind seine Bemühungen, Menschen zu bekehren.

Ich bestreite, dass Jesus Menschen vom Judentum weg zur neuen Religion des Christentums bekehren will. Wenn der Gott Israels selbst Jesus als Messias in die Welt gesandt hat, dann bedeutet die Aufforderung, auf Jesus zu vertrauen und ihm nachzufolgen, nicht die Abwendung „von ihrem Dienst am einen wahren Gott Israels und dessen Anbetung“, sondern im Gegenteil, der Gott Israels selbst fordert dieses Vertrauen und diese Nachfolge.

An dieser Stelle wird mir allerdings bewusst: Ich äußere all meine Kritik an Ihnen mit großem Respekt Ihnen gegenüber und mit vollem Verständnis dafür, dass Sie mein Evangelium auf Grund seiner christlichen Lektüre gar nicht anders einschätzen können.

Zugleich bin ich voller Zorn auf diese christliche Lektüre, die aus dem Ruf zum Vertrauen auf Jesus als den Messias Israels tatsächlich einen Ruf zur Bekehrung weit weg vom Gott Israels und den jüdischen Schriften gemacht hat. Also weg vom alttestamentarischen Gesetz und vom angeblich nur strafenden Gott, hin zu einem angeblich ganz anderen Gott der christlichen Gnade und Erlösung und zum Evangelium, das erst im Neuen Testament offenbart wird.

Und schließlich bin ich voller Trauer und Scham, weil ich selbst zu dieser Entwicklung beitrage, indem ich Jesus maßlos übertriebene Formulierungen in den Mund lege, die vielleicht niemand richtig verstehen kann. Ich meine zum Beispiel seine provokative Aufforderung, „seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken (6,53)“. Ton Veerkamp⁷⁹ erläutert zu Jesus als dem Brot des Lebens:

(167):

Soweit wir den Briefen des Paulus entnehmen können, gab es nie einen Konflikt oder eine Beschwerde von Jerusalemer Führern oder von jenen Judenchristen, die es sich zum Ziel gesetzt hatten, Merkmale des paulinischen Christentums zu korrigieren, über die Christusverehrung, die in den paulinischen Gemeinden praktiziert wurde. Die natürlichste Schlussfolgerung ist, dass sich die Art der Anbetungsformen nicht sehr von dem unterschied, das in den jüdischen Kreisen befolgt wurde, mit denen Paulus diese Kontakte hatte.

79 [Murren. Brot des Lebens, Fleischessen, 6,41-51](#), 13-14 (Veerkamp 2021, 179; 2006, 121).

Der Vertrauende in Jesus erhält das Weltzeitleben. Dieser ist das Brot des Lebens. Heißt: wenn das „ICH WERDE DASEIN“ noch gilt, dann nur als jenes *Brot*, das der Messias *ist*. Die Väter haben das Manna gegessen und sind gestorben. Nicht von ungefähr sind sie gestorben, sondern weil sie sich geweigert hatten, in das Land Freiheit zu gehen, Deuteronomium 2,14. Sie haben zwar gegessen, aber auf die Worte Gottes durch Mose nicht gehört, deswegen sind sie gestorben. Der Messias ist das Brot, das vom Himmel herabsteigende; wie damals das Manna das Leben Israels sicherte, so sichert jetzt das Brot Messias das Leben Israels. Dieses *Brot Messias* ist das lebende, das vom Himmel herabsteigende Brot, welches das Leben bis in die kommende Weltzeit sichert.

Jetzt wird Jesus konkret. Der *Messias* ist das *Brot* und als lebensnotwendiges Brot führt er die irdisch-politische Existenz des Messias Jesus ben Joseph, dessen Eltern die Leute ja kennen. Er führt diese politische, gefährdete und verwundbare Existenz. *Fleisch* nennt Johannes das Leben der Menschen unter der Weltordnung. Kurzformel für die Existenz des Messias ist: „Fleisch für das *Leben der Welt*.“ Welt lebt nicht; Menschen leben, Menschen in der Welt, das heißt, Menschen, lebend unter den Bedingungen einer real herrschenden Weltordnung. Menschsein ist immer in-der-Welt-sein, unter-der-Weltordnung-sein. Die Existenz des Messias ist *Fleisch*, ist in-der-Welt-sein, unter-der-Weltordnung-sein, und zwar *für-die-Welt-sein*, damit ihre Ordnung eine Ordnung des Lebens sein kann. Messianische Existenz ist politische Existenz, sonst ist sie gar nichts.

Schon hier muss ich zugeben, das ist harte Kost. Das ist schwer zu begreifen. Und dann wird es noch härter, ja, unzumutbar anstößig.⁸⁰

Einige kommen hier nicht mehr mit, andere sind un schlüssig, sind zerstritten (*emachonto*): „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ Johannes hätte hier eine Chance, zu erklären, was „Fleisch essen“ heißen könnte.

Johannes setzt nicht nur unverdrossen fort, was er bisher gesagt hat, sondern er setzt noch einen darauf: Fleisch des Menschen, *mein* Fleisch, essen, ja, sein Blut, *mein* Blut, trinken. Was heißt hier *essen* (*phagein*)? Kauen (*trōgein*) sollt ihr sein Fleisch! Sein Blut trinken, dann kommt ihr lebend in die kommende Weltzeit: „Ich werde ihn auferstehen lassen am Entscheidungstag“, das vierte Mal. „Das ist erst Nahrung“, sagt Jesus, das ist erst wirklich Essen und Trinken, das hält am Leben, nur das.

Dass hier „kauen“ statt „essen“ steht, ist also keineswegs eine „stilistische Variierung“, wie Wengst sagt.⁸¹ Johannes steht hier nicht der Sinn nach Stilübun-

80 [Der Streit unter den Judäern, 6,52-59](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 180-181; 2006, 122).

81 Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 253.

gen. Hier macht unser Text eine folgenschwere Wende. Jetzt will er die Provokation. Wer so redet, will keine Verständigung. Er will Trennung, Schisma. Das ist die Sprache der Sekte.

Wir sind durch unsere Abendmahlsgottesdienste so abgestumpft, dass wir die Provokation erst gar nicht mehr spüren. Jesus redet nicht von der Oblate oder von einem Becher Traubensaft, mit oder ohne Alkohol. Die Provokation ist wirklich beabsichtigt. Fleisch darf man in Israel essen, aber: „Fleisch, das in seiner Seele sein Blut hat, dürft ihr auf keinen Fall essen“, Genesis 9,4. Dieses sogenannte noachitische Verbot wird immer wieder eingeschärft: das Blut darf man nicht essen, man muss es wegfließen lassen, bevor man das Fleisch isst; es muss *koscher* sein. Menschenfleisch kauen und zugleich sein Blut trinken ist für jedes Kind Israels eine widerliche Übertretung des fundamentalen Gebots, das auf der unbedingten Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben basiert, Genesis 9,5f. Deswegen erklärt die Tora Blut zu einem unbedingten Tabu.

Sicher meint Johannes mit diesem Ausdruck *Fleisch essen* eine vollständige Identifikation mit der politischen Existenz Jesu, unbedingte Nachfolge auf dem Weg des Messias: „Wer mein Fleisch kaut, mein Blut trinkt, bleibt mir verbunden, und ich ihm.“ Aber indem er diesen Gedanken für die Judäer so abstoßend formuliert, will er offenbar gar nicht, dass sie einen Zugang zu diesem Messias finden. Das ist im wahrsten Sinne des Wortes *skandalös*, und Johannes weiß es, V.61! Folgerichtig landet die Gruppe um Johannes in einem abgeschlossenen Raum, „Türen verschlossen aus Angst vor den Judäern“, 20,19.26.

Jesus, der vom VATER Gesandte, lebt nur „durch den VATER“. Das heißt: er arbeitet nicht nur für die Sache des Gottes Israels, er ist vielmehr die Sache selber, das, und nur das, ist sein Leben. Und wer den Messias kaut, der lebt durch den Messias, denn er wird selber zur Sache Gottes, zur Sache des Messias. Er kann nichts anderes mehr tun.

Johannes fasst zusammen: „Der ist das Brot, das vom Himmel herunterkommende, nicht wie damals die Väter: sie aßen und starben. Wer dieses Brot kaut, lebt bis in die kommende Weltzeit.“ So „erhaben“ diese Theologie für manche auch sein mag, sie wirkt spalterisch und ist deswegen kritikwürdig. Die provokative, spalterische Lehre, die Jesus in der Synagoge von Kapernaum vortrug, und das war wohl auch die Lehre, die Johannes in der Synagoge seiner Stadt vortrug, spaltet seine Zuhörenden, sie spaltet die messianische Bewegung. Jedenfalls markiert dieser Satz eine Zäsur. Bis zu diesem Punkt im Text versammelte sich die messianische Gemeinde. Ab diesem Augenblick beginnt der Zerfall der Gemeinde. Das ist eine Tragödie für den, dessen politisches Programm die Sammlung Israels in einer Synagoge war (11,52).

Nochmals: Ich bekenne meine Schuld und Mitverantwortung für die Entwicklung, die zu dem Gegenteil geführt hat, was in meiner Absicht lag, nämlich ganz Israel zu sammeln im Leib des Messias, im neuen Tempel der von der Treue des Gottes Israels inspirierten Gemeinde. Hätte ich doch lieber mein Evangelium nicht geschrieben, als dass es von der christlichen Kirche dermaßen missbraucht werden konnte zur Herabwürdigung und angeblichen Verstoßung des Volkes Israel aus dem Bund mit dem Gott, der es erwählt hat!

Dennoch zurück zu Ihrer Kritik (122) an Jesu „Bemühungen, Menschen zu bekehren“. In Ihren Augen kann man Jesus an Hand von Deuteronomium 13,1-5 als „eine Person oder einen Propheten“ überführen, „der Israel zu verführen sucht“ und gemäß Deuteronomium 13,11 „den Tod durch Steinigung“ verdient, denn:

Er ist unter ihnen erschienen (1,26) und hat Zeichen versprochen (z. B. 1,51). Zumindest einige dieser Wunder haben sich ereignet (z. B. 4,50) und er hat andere aufgefordert, ihm zu folgen (z. B. 1,43; 8,31).

All das hat Jesus aber nicht getan, um Abfall vom Gott Israels zu predigen. Er hat nicht gesagt: „Lasst uns anderen Göttern folgen, die ihr nicht kennt, und lasst uns ihnen dienen“, im Gegenteil, genau das wirft er seinen Gegnern vor, dass sie nämlich durch ihre politische Praxis Rom als falschem Gott folgen und ihm dienen.

Wer allerdings mit solcher Schärfe Vorwürfe austeilt, darf sich wohl nicht über ebenso harte Gegenvorwürfe wundern. Die spätere (123) talmudische Verurteilung Jesu „als einen, der Israel verführt hat“, entspricht der zu dieser Zeit längst vollzogenen angeblichen Enterbung des Judentums durch die christliche Kirche, aber bereits in meinem Evangelium diskutiert tatsächlich (7,12) „die Volksmenge, ob Jesus ein guter Mensch sei, oder einer, der sie zu verführen suche.“

5.3.3 Überbietet Jesus den jüdischen Monotheismus oder zerstört er ihn?

Ihr Fazit zu diesem Kapitel Ihres Buches fasst daher ziemlich gut zusammen, was zwischen Jesus und seinen jüdischen Gegnern strittig ist (124):

Die Worte, die in 8,31-59 den Jüdinnen und Juden zugeschrieben werden, deuten darauf hin, dass die grundsätzliche Frage zur Debatte stand, ob Jesus und die in Bezug auf ihn erhobenen Ansprüche eine Überbietung des Monotheismus bedeuteten, und damit eine ‚neue und verbesserte‘, aber im Wesentlichen erkennbare Offenbarung darstellten, oder ob es sich dabei im Gegenteil um einen radikalen Verstoß gegen den grundlegenden jüdischen Glauben handelte.

Nur das Wort „Überbietung“ trifft insofern nicht zu, als in meinen Augen der Messias Jesus das Beste im Judentum, nämlich den befreienden NAMEN des Gottes Israels verkörpert, der nicht überboten werden kann.

Grundsätzlich mag ich Ihrem folgendem Satz zustimmen, allerdings mit den Einschränkungen, die ich bereits gegenüber einer spiritualisierten kosmologischen Erzählung des Jenseits geltend gemacht habe:

Tatsächlich geht es in dieser Diskussion um verschiedene Versionen der kosmologischen Erzählung, das heisst um die Beziehung zwischen Gott und der Menschheit und um den jeweiligen Platz der Jüdinnen und Juden und Jesu in diesen verschiedenen Versionen.

5.4 Widerständige Lektüre der ekklesiologischen Erzählung

Als widerständige Leserin (124) der ekklesiologischen Erzählung umreißen Sie diese noch einmal prägnanter, als Sie das bisher getan haben:

Das Hauptmerkmal der ekklesiologischen Erzählung, wie ich sie konstruiert habe, ist die vollkommene religiöse Trennung zwischen johanneischer und jüdischer Gemeinde, wohingegen es weiterhin informelle soziale Kontakte gab. Ich sehe die johanneischen Christusgläubigen und die jüdischen Nichtchristusgläubigen, wie sie sich ob ihrer Glaubensverpflichtungen mit Misstrauen und Feindseligkeit über einen tiefen Graben hinweg anstarren, wie beide Seiten gleichzeitig den Bruch zwischen ihnen bedauern und sich gegenseitig anklagen, ihn verursacht zu haben.

So gesehen stehen Sie und ich uns auf den verschiedenen Seiten dieses Grabens feindselig gegenüber, wobei Sie die Trennung akzeptieren, „die es zwischen mir und denjenigen gibt, die entschieden haben, das Geschenk des Geliebten Jüngers anzunehmen.“

Spannend ist aber nun Ihre Frage an mich (124-25):

Gab es überhaupt eine bittere Auseinandersetzung zwischen der johanneischen Gemeinde und den Jüdinnen und Juden, unter denen sie lebten und mit denen sie in der Synagoge beteten? Nimmt man dies an, stellt sich die Frage, worum es in dieser Auseinandersetzung ging. Die drängendste Frage aber lautet: Führte dies zu einem formalen Ausschluss der AnhängerInnen Jesu aus der jüdischen Gemeinde?

Sie zitieren aus Martyns Buch *History and Theology in the Fourth Gospel* den fiktiven Brief eines Synagogenvorstehers, der den AnhängerInnen Jesu vorwirft, dass sie selbst

nach und nach aufhörten, mit den anderen zu verkehren, und allmählich ihre eigene Gruppe bildeten, zuerst innerhalb der Synagoge und schliesslich ausserhalb. Es dauerte nicht lange, bis sie sich völlig von der Gemeinde getrennt hatten, mit Ausnahme der Tatsache, dass sie gelegentlich vorbeikamen, um unseren Mitgliedern hinsichtlich Jesu, dem Messias, und unseren Schriften Vorhaltungen zu machen. Sie behaupten also, ausgestossen worden zu sein?

Glaubt ihnen kein Wort. Es ist nur ein Versuch, der Verantwortung für den Bruch, den sie selbst eingeleitet haben, zu entkommen.

Ich muss Ihnen wieder zustimmen: Diese fiktive Darstellung ist „nicht wesentlich weniger plausibel ... als die vorherrschende historische Rekonstruktion“, es habe einen Ausschluss aus der Synagoge gegeben und erst daraus habe sich unsere Feindseligkeit gegenüber „den“ Juden ergeben.

Meine Haltung zu diesem Problem habe ich bereits erläutert. Als Kritik an Ihrer Darstellung wiederhole hier nur, dass es zu meiner Zeit noch keine „vollkommene religiöse Trennung zwischen johanneischer und jüdischer Gemeinde“ gibt. Die Auseinandersetzungen sind innerjüdischer und politischer Art. Sie betreffen die Frage, ob das Vertrauen auf die Tora des Mose allein ausreicht, um unter der Weltordnung ein jüdisches Leben führen zu können, oder ob das Vertrauen auf den Messias Jesus hinzukommen muss, um die Weltordnung durch *agapē* überwinden zu können.

Daraus ergibt sich aber auch, dass wir tatsächlich einen erheblichen Anteil der Verantwortung für die Schärfe der Austragung dieses Konflikts tragen. Insofern widerspreche ich im Einklang mit Ihnen auch der von Ihnen so genannten „johanneischen Gilde“, wenn sie eine angebliche pauschale Judenfeindschaft meinerseits mit einer angeblich verständlichen Reaktion auf unseren Ausschluss aus der Synagoge zu entschuldigen versucht. Solche Ausschlüsse hat es zumindest hier und da gegeben, aber als Maßnahmen, um Schaden durch Unruhestifter wie uns abzuwehren, sind sie mehr als verständlich gewesen.

5.5. Der Geliebte Jünger: nicht nur ein Gegner und auch zur Selbstkritik fähig

Indem Sie mir (126) in einer widerständigen Lektüre meines Evangeliums als Gegnerin gegenüberstehen, müssen Sie diejenigen „bemitleiden“, die sozusagen auf mein Evangelium hereinfallen, „da sie in ihrem Glauben bezüglich Jesu und Gottes tragisch in die Irre geführt wurden.“ Für Sie ist nicht „Jesus das unschuldige Opfer eines jüdischen Mordplanes“, vielmehr stellen Sie sich „auf die Seite der johanneischen Jüdinnen und Juden“ und empfinden sich (126-27) als

die Opfer, deren Identität und Leben von der grausamen Rhetorik des Geliebten Jüngers und einer engen Sicht auf Gott und die Menschheit, in der wir Anderen keinen Platz haben, bedroht werden.

Allerdings (127) unterziehen Sie Ihre eigene widerständige Lektüre der gleichen Kritik, „die schon im vorigen Kapitel gegenüber der zustimmenden Lektüre vorgebracht“ wurde, denn Sie können „die Rhetorik binärer Opposition“, die ich nach Ihrem Verständnis verwende, nicht dadurch überwinden, dass Sie sie „mit umgekehrtem Vorzeichen“ reproduzieren.

Eine widerständige Lektüre ist deshalb keine Grundlage für eine Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Indem widerständige LeserInnen das Geschenk ablehnen, bestreiten sie auch dessen Wert für den Geliebten Jünger.

Da ich mich aber in Ihrer Lektüre meines Evangeliums auf den verschiedenen Ebenen so gar nicht wirklich zu Hause fühle, hat sich inzwischen gezeigt, dass ich gerade in Ihrer widerständigen Lektüre mehr Anknüpfungspunkte sowohl für Übereinstimmungen mit Ihnen als auch für schmerzhafteste Selbstkritik gefunden habe als in Ihrer zustimmenden Lektüre für Inhalte, die ich selber überhaupt nicht vertrete und nicht für zustimmenswert halte.

6 Der Geliebte Jünger als Kollege

In einer dritten Form Ihrer Lektüre wollen Sie mir wohlwollend und einfühlsam entgegenkommen und benennen (129-30)

verschiedene Elemente in den drei Erzählungen des Geliebten Jüngers, die auf eine bestimmte Art und Weise die geschriebenen oder gelebten Geschichten meiner Tradition und meiner Erfahrung positiv anklingen lassen.

Ich freue mich sehr, mich mit Ihnen darüber auszutauschen!

6.1 Wohlwollende Lektüre der historischen Erzählung

Zwar können Sie (130) als jüdische Leserin kein Verständnis aufbringen für den „Inhalt der historischen Erzählung des Geliebten Jüngers wegen der negativen Rolle, die den Jüdinnen und Juden zugeschrieben wird“, aber Sie wollen doch zwei von „vielen literarischen Aspekten dieser historischen Erzählung“ betrachten, zu denen sich „große Parallelen in jüdischen Texten“ finden.

6.1.1 Exodus und Befreiung durch Jesus – wo liegt die Parallele?

Angenehm überrascht bin ich, wie positiv Sie darauf eingehen (137), dass ich die LeserInnen meines Evangeliums anweise,

die Geschichte, die das Evangelium erzählt, als ihre eigene zu sehen, sich selbst zu den JüngerInnen und AnhängerInnen Jesu einschliesslich des Geliebten Jüngers zu gesellen und so Jesu Taten zu sehen und seine Worte zu hören, als erlebten sie sie selbst.

Darin erblicken Sie (132) eine Parallele zur „Pessach Haggada“, die den rituellen Ablauf des jährlichen jüdischen Pessachmahls beschreibt:

Bei jedem Pessachfest werden Jüdinnen und Juden dazu aufgefordert, die Exoduserfahrung erneut zu durchleben, ganz so, als ob sie selbst aus Ägypten ausgezogen wären.

Ausführlich gehen Sie (134) in einer bewegenden Darstellung auf das „*Dayeinu*“ (= ‚es hätte uns genügt‘) ein,

ein beliebtes Lied, das neu interpretiert und neu geschrieben wurde, um das gelebte jüdische Erleben zum Ausdruck zu bringen. In der traditionellen Pes-

sach Haggada erinnert dieses Lied an die vielen wunderbaren Dinge, die Gott für das jüdische Volk getan hat und erklärt, dass jedes für sich alleine gereicht hätte.

In der Moderne gibt es allerdings auch „eine bittere und ironische Version“ des *Dayeinu* mit „einer Aufzählung der vielen Tragödien der jüdischen Geschichte“ und (135) der „Vision einer jüdischen Gemeinde, die eigenständig auf den Zion hinarbeitet.“⁸²

Schließlich erwähnen Sie „die jüdische feministische Bewegung“ als weiteren „Ort, an dem das Pessachereignis beispielhaft verwendet wurde“, um „die Jahrhunderte der Unterdrückung von Frauen“ zu benennen und „die Hoffnung auf Freiheit, die von der feministischen Bewegung genährt wurde“, anzuerkennen.

Leider sehen Sie die Pessach Haggada und mein Evangelium nur rein formal in einer Parallele zueinander (137):

Diese Fähigkeit, sich über die Grenzen von Zeit, Ort und Text hinaus zu öffnen, hilft uns zu verstehen, wie und warum die Haggada und das Johannesevangelium weiterleben und in den Gemeinden, die sie wertschätzen, eine ungebrochen zentrale Rolle spielen.

Würden Sie anerkennen, dass der Messias Jesus, wie ich ihn begreife und verkünde, keineswegs ein Judenfeind ist, sondern am Kreuz der Römer stirbt, um ein neues Pessach für Israel zu bewirken, die Befreiung aus dem weltweiten Sklavenhaus der römischen Weltordnung, dann könnten wir über viel weitreichendere Parallelen der Exodusbotschaft und meines Evangeliums diskutieren. Lassen Sie mich dazu wieder Ton Veerkamp⁸³ zitieren, der die christliche Feier der Osternacht mit der jüdischen Feier des Pessach vergleicht:

Während der jüdischen Feier der Paschanacht muss der Sohn den Vater fragen: „Warum ist diese Nacht verschieden von anderen Nächten? ... Und je nach dem Auffassungsvermögen des Sohnes unterweist ihn der Vater. Er beginnt mit der Gnadenlosigkeit und beschließt mit der Ehre“, Mischna Pessachim 10,4. Jährlich wird diese Nacht durchlebt und gefeiert.

Die Christen verfahren nicht anders, zumindest nicht, wenn die jährlich wiederkehrende Liturgie der Osternacht einigermaßen schriftgemäß ist. ... Wenn das Volk einmal und einmalig aus der Hand des Pharaos befreit wurde, bestimmt dieses einmalige Geschehen die ganze Geschichte des Volkes. Gleichzeitig musste diese Befreiung immer wieder erkämpft werden, und damit sie erkämpft werden kann, muss ihrer immer wieder gedacht werden.

82 (135, Anm. 8) YOSEF DOV SHEINSON: A Survivors' Haggadah, hg. von Saul Touster, Philadelphia 2000, 63.

83 [Scholion 10: Tod und Auferstehung des Messias: ein für allemal?](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 417-418; 2007, 120-121).

... Das Pascha der Juden ist wie das Ostern der Christen: Was einmal geschah, steht immer noch aus. Pharao wurde besiegt und Pharao regierte weiter. Rom ist besiegt, und Rom herrscht weiter. Die Nacht des Messias ist ohne die Nacht, in der der Todesengel an den mit dem Blut des Paschalamms beschmierten Türen vorbeiging, undenkbar.

Den distanzierenden Ausdruck des Johannes: *pascha loudaiōn, das Pascha der Juden* (2,13; 6,4; 11,55), müssen wir daher mit großer Vorsicht behandeln. Hier wird kein jüdisches Pascha abgeschafft, sondern unter ganz neuen, römischen Verhältnissen dasselbe Pessach zugespitzt: als Verheißung für alle Völker. Deswegen ist das christliche Ostern nicht der Ersatz für das jüdische Pascha. Diesen Unterschied dürfen wir nicht unterschlagen.

Auch wenn Johannes nach unserer Lektüre des Evangeliums seine messianische Mission auf das weltweit zerstreute Israel inklusive der *zehn verlorenen Stämme* (Samaria) beschränkt hat, sieht er sich in der Tradition von Jeremia 31,31. Dort schließt der NAME mit Israel einen „neuen Bund“ (*berith chadascha*). Ein „Neues Testament“ mit einer neuen Zeitrechnung war keine christliche, sondern eine jüdische Erfindung! Vom Paschafest sagt Jeremia, 23,7f.:

Deswegen:

Da, Tage kommen, Verlautbarung des NAMENS,

da sagt man nicht länger:

Es lebe der NAME,

der die Söhne Israels hinaufgebracht hat aus dem Land Ägypten.

Nein! Es lebe der NAME,

der hinaufgebracht hat, der kommen ließ,

den Samen des Hauses Israel aus dem Land des Nordens,

aus den Ländern, wohin sie verschlagen wurden,

und wohnen werden auf ihrem Boden.

Genausowenig wie Jeremia die Befreiung aus Ägypten überholt sah, genauso wenig überholt der Tod des Messias die Befreiung aus dem Sklavenhaus Pharaos. Für Paulus und Lukas, wohl auch für Matthäus und letztlich auch für die Schule des Johannes ist Pascha Verheißung für die Völker. Genau an dem Punkt gingen Ekklesia und Synagoge auseinander. Der Tod des Messias macht Befreiung zu einer weltweiten Perspektive für alle Völker, nicht irgendeine Befreiung, sondern die Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus: Der Gott der Christen ist der Gott, dessen NAME nur ausgesprochen werden kann als der, „der Israel hinausführte aus dem Land Ägypten, aus dem Haus des Sklaventums“, Exodus 20,2.

Ich gebe zu: Eine solche Lektüre meines Evangeliums ist nicht im christlichen Mainstream verankert. Wie sehr wünsche ich mir, dass ChristInnen wenigstens anfangen würden, darüber zu diskutieren! Aber indem Sie mein Evangelium mit der Exodus-

tradition in Beziehung setzen, nähren Sie meine Hoffnung, dass vielleicht doch im 21. Jahrhundert noch erkennbar ist, wie sehr mein Evangelium auch inhaltlich zentral in den Befreiungstraditionen der jüdischen Schriften, zumal des Exodus, wurzelt.

6.1.2 Kriterien für die Stimmigkeit von Bezugnahmen auf die jüdischen Schriften

Wie sehr freue ich mich, dass auch Ihnen bewusst ist (138), dass wir „beide in einer Tradition“ stehen, „deren Texte und Glaubenssysteme von jenen Schriften geprägt sind, die später für die ChristInnen als Altes Testament und für die Jüdinnen und Juden als Hebräische Bibel bzw. Tanakh (Tora, Propheten, Schriften) bekannt wurden.“

Es ist nur schade, dass Sie etwa in Ihrer Darstellung der kosmologischen Erzählung so wenig darauf achten, dass es mir bei der Identifikation Jesu mit dem göttlichen Wort eben nicht um eine rein formal zeitlich-räumlich zu verstehende vorweltliche Präexistenz geht, sondern um die Übereinstimmung Jesu mit dem Willen des Gottes Israels, wie er sich etwa in der biblischen Weisheit offenbart. Das ist der Sinn meiner Anspielungen auf die Weisheit, die (Sprüche 8,30) bei der Schöpfung von Himmel und Erde vor GOTT spielte.

Sie nehmen jedoch ernst, dass Menschen dadurch zum Vertrauen auf Jesus als den Messias kommen, dass „sie ihn für denjenigen halten, ‚von welchem Mose im Gesetz geschrieben hat und die Propheten‘ (1,45).“ Und Sie nehmen wahr, dass „in vielen Ereignissen im Leben Jesu die Erfüllung der Schrift“ eine Rolle spielt, wenn sie diese auch keiner näheren Betrachtung unterziehen.

Als weitaus „faszinierender“ betrachten Sie dagegen

die komplexe Verwendung biblischer Anspielungen, mit denen der Geliebte Jünger einige seiner fesselndsten Geschichten erzählt. Ein hervorragendes Beispiel hierfür ist die tiefgründige und spielerische Rolle der biblischen Anspielung in 20,1-18, der Geschichte von Maria Magdalena am leeren Grab.

Gerade weil Sie in anderen Zusammenhängen auf einen expliziten Schriftbezug verzichten, möchte ich, bevor ich mich mit Ihrer Auslegung dieser Geschichte befasse, auf Kriterien eingehen, die erfüllt sein müssen, um einen Schriftbezug als stimmig zu erweisen. Ton Veerkamp⁸⁴ musste sich sagen lassen, dass er mit einigen seiner Vorschläge, Schriftstellen aus meinem Evangelium auf die jüdischen Schriften zu beziehen, über das Ziel hinausschießen würde. Zur Erläuterung schreibt er daher:

Johannes ist ohne umfassende Kenntnis des TeNaK nicht verständlich. Denn seine Sprache im umfassenden Sinn des Wortes (französisch: *langage*, nicht *langue*) ist, wie bei jedem Juden jener Zeit, der in die Synagoge ging, zutiefst von der Sprache der Schrift bestimmt, und das zeigt sich nicht nur in den expliziten Zitaten. Es kommt darauf an, die impliziten Bezüge, herauszuarbei-

84 [Scholion 4: Die Quelle des Johannes](#), Abs. 5 und 7 (Veerkamp 2021, 111-112; 2006, 73-74).

ten. Deswegen zitieren wir explizit, wo nach unserer Auffassung Johannes implizit zitiert, damit die Zusammenhänge nachvollziehbar und überprüfbar werden. Im Lehrhaus muss darüber diskutiert werden, ob der Bezug zutreffend ist oder nicht.

... Unter Umständen kann dabei herauskommen, dass der Bezug zu weit hergeholt ist und der Vorschlag nicht weiterführt. Immer aber müssen wir Johannes vom TeNaK her zu begreifen suchen.

In einer Anmerkung zur Herausarbeitung impliziter Bezüge zum TeNaK, wie Sie sie im Blick auf die Erzählung von Maria Magdalena und Jesus im Garten vorhaben, ergänzt Veerkamp⁸⁵ folgende Klarstellung:

Klaus Berger mokiert sich in seinem Buch „Am Anfang war Johannes“ über angebliche „Anspieljäger“, die als „Wissenschaftler“ überall „Bezugnahme auf Geschriebenes“ wittern (Stuttgart 1997, 18ff.). Diese Polemik ist lächerlich. Johannes zitiert die Schrift wiederholt. Er erfüllt das Kriterium Bergers, nach dem „der Text, auf den angespielt wird, ... allgemein bekannt gewesen ist“. Der TeNaK war unter Juden „allgemein bekannt“. ... Ein weiteres Kriterium wäre: „Die Funktion der Anspielung muss klar erkennbar und theologisch wichtig sein.“ Das versuchen wir nachzuweisen. Gegen Berger ist zu sagen: Umfassende Kenntnis der ganzen Schrift ist kein neuzeitlicher „Bibilizismus“ und hat mit „Perfektionismus moderner Frommer“ nichts zu tun. Freilich lesen wir, anders als Professor Berger, Johannes nicht als christlichen, sondern als aus dem TeNaK geborenen heterodox-jüdischen Text.

6.1.3 Maria Magdalena mit Jesus allein im Garten

Schauen wir nun, ob die Anspielungen auf den TeNaK, die Sie in meiner Maria-und-Jesus-im-Garten-Geschichte entdecken, in ihrer Funktion tatsächlich „klar erkennbar und theologisch wichtig“ oder vielleicht „doch zu weit hergeholt“ sind.

6.1.3.1 Ein neuer Adam und eine neue Eva im Garten Eden?

Kann es also sein, (139) dass die „Gartenszene, in der Jesus und Maria allein sind, ... an den Urgarten Eden in Gen 2-3“ erinnert?

Zunächst einmal fehlt in Johannes 20 das Verb *peripatein*, seinen Gang gehen, das in Genesis 3,8.10 für Gottes Gang im Abs.dies verwendet wird und das ich für Jesu *Halakha* so oft in meinem Evangelium verwende (1,36; 6,19; 7,1; 10,23; 11,54); es ist also gerade *nicht* davon die Rede, dass „der auferstandene Jesus in dem Garten umherging, in dem sich sein Grab befand“, wie Sandra Schneiders⁸⁶ meint. Vom Kreuz

85 [Scholion 4: Die Quelle des Johannes, Anm. 153](#) (Veerkamp 2021, 112; 2006, 73, Anm. 17).

86 (139, Anm. 11) SANDRA M. SCHNEIDERS: John 20:11-18. The Encounter of the Easter Jesus With Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading; in: FERNANDO F. SEGOVIA

„als Baum des Lebens“, wie Nicolas Wyatt⁸⁷ annimmt, ist in meinem Evangelium auch nicht die Rede, ebenso wenig von Jesus als dem neuen „Gärtner in Eden“, der den Bann aufhebt, „der über den ersten Adam verhängt wurde.“

Schon gar nicht wird „Maria, wenn man in Jesus den neuen Adam sieht“ (was zwar Paulus tut, aber in meinem Evangelium nicht vorkommt, ich halte es mehr mit Jesus als dem zweiten Isaak), „zu einer neuen Eva“. Sie selbst erkennen, dass sie „in dieser Passage nicht mit den aus der Genesis bekannten Motiven gezeichnet“ wird. Dass sie von Jesus „Frau“ genannt wird, muss nichts mit der Anrede der ersten Frau durch den ersten Mann in Genesis 2,23 zu tun haben, denn mit *gynai* redet er auch seine Mutter (2,4; 19,26) und die Samaritanerin (4,21) an. Genau genommen steht in Genesis 2,23 nicht einmal die Anredeform; vielmehr spricht der Mensch, *adam*, in der dritten Person von der *ischa*, *gynē*, „Frau“, die aus seinem „Bein und Fleisch“ erschaffen worden ist und durch die er sich erst als *isch*, *anēr*, „Mann“, erkennt.

Auch dass (140) Jesus Maria „bei ihrem Namen“ ruft, „genau wie Adam die erste Frau bei ihrem Namen rief (Gen 3,20)“, ist keine exakte Parallele, denn Eva bekommt ihren Namen von Adam hier erst zugewiesen, und das kann auch als Ausdruck dessen verstanden werden, dass nach Genesis 3,16 – als eine der Folgen ihres Misstrauens gegen Gott – die Frau dem Mann als ihrem Herrn unterworfen ist. Mit einer solchen Unterwerfung hat Jesu Anrede der Maria mit Namen nichts zu tun, vielmehr (10,3) mit dem Hirten, der seine Schafe mit Namen ruft, womit Jesus wiederum als Verkörperung Treue des Gottes Israels gemäß Jesaja 43,1 handelt.

Schließlich meinen Sie, dass ich „durch Jesu Anweisung an Maria, ihn nicht festzuhalten“ auch noch „auf das sexuelle Potential der Begegnung dieses Mannes und dieser Frau in einem Garten“ aufmerksam machen würde. Das muss ich ausführlicher zitieren:

Gen 2,24 hält fest, dass ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen wird, sich an seine (Ehe-)Frau bindet und beide ein Fleisch werden. Diese Aussage über die physischen Grundlagen männlich-weiblicher Beziehung wird durch Jesu Anweisung an Maria, ihn nicht festzuhalten, in Frage gestellt. Die Anspielung deutet auf einen Gegensatz zwischen der sexuellen Beziehung, die sich zwischen dem ersten Mann und der ersten Frau entwickelte, und der Beziehung innerer Zuneigung zwischen Jesus und Maria hin. Auf diese Weise wird man auch auf das sexuelle Potential der Begegnung dieses Mannes und dieser Frau in einem Garten aufmerksam gemacht.

(Hg.): ‚What is John?‘ Readers and Readings of the Fourth Gospel, Symposium 3, Atlanta 1996, 155-168, 161.

87 (139, Anm. 12) Die Anspielung auf den Garten Eden erinnert an die paulinische Beschreibung von Jesus als zweitem Adam (Röm 5,12-21). Vgl. NICOLAS WYATT: ‚Supposing Him to be the Gardener‘ (John 20,15). A Study of the Abs.dise Motif in John; in: ZNW 81 (1991) 21-38. 38.

Ich weiß, dass männlich-weibliche Beziehungen immer zu sexuellen Phantasien Anlass geben, allerdings neigen dazu normalerweise eher Männer. So kann ja auch die Szene, in der Jesus mit der Repräsentantin der Urmütter Rebekka und Rahel am Brunnen des Urvaters Jakob (4,18) über die Versklavung (Nord-)Israels bzw. Samarias unter fünf fremde Mächte verhandelt – deren Götter (Hosea 2,18) als *baʿali*, „mein Besitzer“, anzureden waren, im Gegensatz zu einem befreiten Leben im Bund mit dem Gott Israels, den Israel *ischi*, „mein Mann“, nennen könnte – von einer „schmutzigen Exegetenphantasie über eine Schlampe und ihren ‚enormen Männerverschleiß‘“ vollkommen missverstanden werden, wie Ton Veerkamp⁸⁸ gesagt hat.

In der Beziehung zwischen Jesus und Maria jedenfalls sollte unübersehbar sein, dass ich deutlich betone, wer Jesus für Maria ist, nämlich ihr *Rabbi*, ihr „Lehrer“. Falls jemand unter meinen LeserInnen das aramäische Wort *rabbuni* nicht versteht, erkläre ich es sogar noch einmal auf Griechisch: *didaskale*. Im Klartext also: Ich weiß nicht, ob zwischen Jesus und Maria historisch noch eine Beziehung auf einer anderen Ebene bestanden hat, und das interessiert mich auch nicht. In meinen Augen ist er der Lehrer, sie die Schülerin.

Das gilt entsprechend auch für Thomas, dem Jesus sogar erlaubt, ihn anzufassen; müsste daran anknüpfend eure Phantasie des 21. Jahrhundert nicht auch über eine homoerotische Beziehung spekulieren? Bei ihm tut ihr das nicht. Allerdings bei mir, dem Schüler, dem Jesus in *agapē* und sogar *philia* besonders eng verbunden ist, gibt es wohl auch derartige Überlegungen. Ich verurteile Sexualität nicht, wie viele spätere Christen es tun, obwohl sie sie heimlich praktizieren, aber ich kenne menschliche Verbundenheit in vielerlei Form, und in meinem Evangelium sind Erotik und Sexualität nun einmal gar nicht mein Thema.

6.1.3.2 Das Hohelied Salomos und die messianische Hochzeit

Und gerade deswegen muss ich Ihnen zugestehen: In Ihrer Deutung der Suche Marias nach dem Leichnam Jesu von Hohelied 3,1-4 her treffen Sie tatsächlich etwas, was mir am Herzen liegt und was sogar Ton Veerkamp übersehen hat. Ich denke, dass er diese Stelle außer Acht gelassen hat, um sich nicht an erotischen Spekulationen über Maria und Jesus zu beteiligen, und um solche geht es mir auch tatsächlich nicht.

Aber ich kenne (145) die Auslegung des Hohenliedes als Lobpreis „der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel“, und etwas davon spiegelt sich durchaus in der Suche Marias nach dem verschwundenen Leichnam Jesu, den sie als die Verkörperung der Treue GOTTES erfahren hat.

88 [Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 120; 2006, 79).

In einem solchen Zusammenhang markiert Jesu Aufforderung: „Rühre mich nicht an!“ dann aber einen deutlichen Unterschied zu Hohelied 3,4: „Ich hielt ihn und ließ ihn nicht los.“ Weder kann Maria ihren geliebten Lehrer festhalten, als wäre sein Aufsteigen zum VATER nichts anderes als ein Ungeschehenmachen seines Todes, noch ist bereits sein Aufsteigen zum VATER vollendet, so dass bereits jetzt, am „Tag eins“ der neuen Schöpfung, die messianische Hochzeit gefeiert werden könnte. Das ist in meinen Augen erst dann möglich, wenn durch die Annahme des *pneuma*, der Inspiration der Treue Gottes, durch diejenigen, die auf den Messias vertrauen, und ihre Praxis der *agapē*, Solidarität, die herrschende Weltordnung des Unrechts und der Gewalt überwunden sein wird. Das verdeutlicht Jesus durch die Betonung des „noch nicht“ in seinen weiteren Worten an Maria (übersetzt von Ton Veerkamp⁸⁹):

„Berühre mich nicht!
 Noch bin ich nicht zum VATER hinaufgestiegen.
 Doch gehe zu meinen Brüdern und sage ihnen:
 ‚Ich steige auf zu meinem VATER und zu eurem VATER,
 zu meinem GOTT und zu eurem GOTT‘.“

Ton Veerkamp⁹⁰ selbst bringt das Verbot der Berührung mit Stellen wie Levitikus 11,24ff und Numeri 19,11ff in Verbindung. Ja, auch das habe ich im Sinn:

Der Unberührbare ist der ganz und gar vom Tod gezeichnete Messias. Nicht anders wird er sich den Schülern zeigen.

... Auch wenn das Grab Jesus nicht halten kann, bleibt er, der Lebende, dennoch ein Toter, eine lebende Leiche, die man nicht berühren darf – beides! ... Die Bewegung zum VATER beginnt am Tag eins. Das ist das Einzige, aber es ist alles. Es gibt keine Garantien, aber am Tag eins ist die Todesgeschichte der herrschenden Weltordnung wieder offen.

In einer Spannung zu dieser Deutung steht allerdings, dass Jesus dem Thomas dann doch erlaubt, genau diesen Leichnam zu berühren. Er tut das zwar nicht mit dem Wort *haptou*, aber er sagt *phere*, „nimm“ deinen Finger hierher, zu den Wunden meiner Hände, „nimm“ deine Hand und *balē*, „wirf“ sie in meine Seite. Das heißt: Im Vordergrund steht für mich nicht der Punkt, dass der Leichnam Jesu als solcher unberührbar wäre – tatsächlich hätte ihn Maria ja eingesalbt, wenn er im Grab geblieben wäre – aber weder als toter Leichnam im Grab noch als wiederbelebter Mensch, als sei nichts geschehen, noch als bereits zum VATER aufgestiegener Messias, als könne man bereits die messianische Hochzeit der vollendeten Befreiung Israels inmitten der Völker feiern, kann Jesus von Maria oder Thomas festgehalten werden. Nicht als triumphierend Auferstandener sitzt Jesus nun also in einem herrlichen jen-

89 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs.1.10-14 (Veerkamp 2021, 414 und 416-417; 2015, 147 und 2007, 119).

90 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs. 6-9.12 (Veerkamp 2021, 415-416; 2007, 118-119).

seitigen Himmel neben Gott auf einem Thron; seine Ehre besteht vielmehr darin, dass er als der von Rom ermordete König Israels und zweiter Isaak der *Pax Romana* endgültig die Maske einer Weltordnung des Friedens vom Gesicht gerissen hat und seinen Nachfolgern die Inspiration der Heiligung, den *Parakleten*, das neue Gebot der *agapē* hinterlässt, um die herrschende mörderische Weltordnung zu überwinden.

Also noch einmal: Ich stimme Ihnen zu, dass sich in der Beziehung zwischen Maria und Jesus etwas widerspiegelt von der tatsächlich von mir erwarteten messianischen Hochzeit. Dass diese Erwartung im Mittelpunkt meiner Wunschträume steht, mache ich ja bereits im ersten, prinzipiellen Zeichen Jesu bei der Hochzeit zu Kana deutlich – was Exegeten nicht daran hindert, diesen Punkt zu übersehen und Jesus lediglich als einen Wundertäter zu betrachten, der 600 Liter Wasser in ebenso viel Wein umzaubern kann, um dem Bräutigam irgendeiner Bauernhochzeit aus der Verlegenheit zu helfen. So gesehen kann man Maria ganz ähnlich verstehen, wie ich mich selbst begreife, nämlich, wie Ton Veerkamp⁹¹ es formuliert hat, als „exemplarische Konzentration der messianischen Gemeinde“.

Im Rahmen dieses Bildes hat Maria nun die entscheidende Aufgabe, den männlichen Schülern, insbesondere den Brüdern Jesu,⁹² klarzumachen, dass der *kairos*, der richtige Zeitpunkt für den militanten messianischen Aufstand, immer „noch nicht“ so gekommen ist, wie sie sich das vorstellen. Jesu Aufstieg zum VATER ist „noch nicht“ vollendet, allerdings ist Jesus im Aufsteigen begriffen, und sein Aufsteigen wird dereinst vollendet sein, wenn sie, die Schüler, und alle, die auf Jesus vertrauen, durch ihre Solidarität die herrschende Weltordnung überwunden haben werden.

Ich weiß, das klingt wie eine Illusion, wie eine Hoffnung auf den St. Nimmerleinstag. Aber es ist wenigstens keine bequeme Vertröstung der Unterdrückten und Entwürdigten auf einen jenseitigen Himmel, die sich Unterdrücker und Menschenfeinde (einschließlich christlicher Judenfeinde!) unter missbräuchlicher Berufung auf mein Evangelium später erlaubt haben. Ich hoffe immer noch darauf, dass mein Evangelium einmal wieder so verstanden wird, wie ich es gemeint habe, als Aufruf zur Solidarität *gegen* die Weltordnung und gegen jeden Hass auf *die* Juden!

6.1.3.3 Maria Magdalena und das Verbot, Jesus zu berühren

Zurück zu Ihrer Interpretation der Szene mit Maria und Jesus im Garten. Von meiner eben vollzogenen Klärung her sind viele Spekulationen über Jesu Aufforderung an Maria, ihn nicht zu berühren, gegenstandslos.

Es geht nicht darum, (141) dass er nicht „körperlich“ genug wäre. Dann hätte er Thomas nicht auffordern können, seine Hand sogar in seine Seite zu „werfen“. Es geht

91 [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 4.9 (Veerkamp 2021, 255-256; 2007, 11-12).

92 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs. 11-14 (Veerkamp 2021, 416-417; 2007, 119).

auch nicht um eine Verzögerung seiner „Verherrlichung“ durch „eine menschliche Umarmung“, wie Raymond E. Brown⁹³ meint. Das passt nicht zusammen mit seiner zeitintensiven Beschäftigung mit seinen Schülern an zwei Tagen im Abstand von einer Woche und dann noch einmal am Ufer des Sees von Tiberias. Die bereits erwähnte Sandra Schneiders [164] vertritt immerhin mit Recht „die Meinung, die Vorschrift lehre Maria, sie solle Jesus nicht so begegnen, als ob er der irdische und wieder erweckte Jesus sei.“

PHEME PERKINS und RUDOLF SCHNACKENBURG⁹⁴ meinen wiederum,

das ursprüngliche Ziel der Handlung Marias könne eine Anbetung gewesen sein, wie dies in Mt 28,9 der Fall ist, als die Jünger die Füße des Auferstandenen umfassten und ihn anbeteten. Für diese Lektüre spricht, dass der Ausdruck ‚meine Brüder‘ in beiden Passagen vorkommt (Mt 28,10; Joh 20,17). Ein Akt der Anbetung ist verboten, weil Jesu Rückkehr zum Vater noch nicht vollendet ist.

Aber abgesehen davon, ob der Akt des sich Niederwerfens, *proskynein*, wirklich mit „Anbeten“ zu übersetzen ist⁹⁵, spricht gegen diese Auslegung, dass sich in 9,38 bereits der geheilte Blindgeborene vor Jesus als dem Menschensohn niederwirft.

Eine (142) „interessante Parallele in der Apokalypse des Mose 31,3f.“, auf die Mary Rose d’Angelo⁹⁶ hinweist, enthält die Aufforderung Adams an Eva: „Doch wenn ich

93 (141, Anm. 16) RAYMOND E. BROWN: *The Gospel According to John*, Bd. 2, AB 29A, Garden City (N.Y.) 1970, 1012.

94 (141, Anm. 20) PHEME PERKINS: *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, New York 1984, 175f.; RUDOLF SCHNACKENBURG: *Das Johannesevangelium*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1975, 374.

95 In [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 9 (Veerkamp 2021, 126; 2006. 84), wird erklärt, was es heißt, sich „inspiriert und getreu“ zu verneigen:
„Es kommt die Stunde – und das ist jetzt! –, dass die, die sich *wirklich* vor dem VATER verneigen, sich *inspiriert* und *getreu* verneigen.“ In *Geist und Wahrheit* übersetzt man immer. Nicht falsch, aber abgegriffen, verschlissen. Das Bewusstsein hat die Treue Gottes zu Israel als wesentlichen Inhalt und diese *inspiriert*. *Inspiration* – das Wort enthält das lateinische Wort *spiritus* (*pneuma*, *ruach*) – ist das, was das Handeln, Reden und Denken der Menschen orientiert, von der Treue her, auf die Treue hin. „Gott“ ist das, was die letztendliche Loyalität der Menschen beansprucht, es ist das, worum es einem Menschen eigentlich geht. „Gott“ hat in Israel einen NAMEN, und diesen NAME kann man nur aussprechen als: *Der aus dem Haus des Sklaventums herausführt* (Exodus 20,2), als *moschia^c jißra²el*, Befreier Israels (Jesaja 45,15). „Gott“ funktioniert aber tatsächlich als alles mögliche andere, als namenlose Götter. Samaria ist aufgerufen, nur diesem NAMEN als „Gott“, als dem, worum es eigentlich geht, zu huldigen.

96 (141, Anm. 17, und 142, Anm. 23) MARY ROSE D’ANGELO: A Critical Note. John 20:17 and Apocalypse of Moses 31; in: JTS 41 (1990) 529-36, 532. Zitiert nach *Apokalypse des Moses*, hg. und übers. von PAUL RIESSLER; in: DERS.: *Jüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 138-155, 150.

tot bin, lasst mich liegen! Und niemand rühr mich an, bevor des Herren Engel über mich verfügt“. In meinen Augen bestätigt das eher Ton Veerkamps Auslegung, dass das Berührungsverbot mit der Unreinheit eines Leichnams gemäß der Tora zusammenhängt. Sie dagegen finden hier angedeutet, „dass die Berührung aufgeschoben wird, ... bis Maria als Botin des Herrn (oder des Engels) die Nachricht überbracht hat.“

Wie stellen Sie sich das vor? Einerseits soll Maria die messianische Gemeinde repräsentieren, deren Hochzeit mit dem Gott Israels als Symbol für ihr befreites Leben in der kommenden Weltzeit bevorsteht, und andererseits kommt Maria nach Erledigung ihres Botenauftrags für Jesus in den Garten zurück und darf ihn dann doch berühren, trifft sich also sozusagen als Privatperson mit ihrem Geliebten Jesus zu einem Schäferstündchen? Ein solches Szenario wäre eine Banalisierung der Bedeutung der Maria. Sie hat tatsächlich die wichtige Aufgabe, das andauernde „noch nicht“ des Aufgestiegenseins Jesu zum Vater denen zu bezeugen, die als Brüder des Messias zu einer militant-zelotischen Ungeduld im Kampf gegen die Weltordnung neigen.

Auch der Ansicht von Sandra Schneiders [164], „20,17b dürfe nicht als Aussage – ‚Ich bin noch nicht aufgefahren‘ – verstanden werden, sondern als rhetorische Frage – ‚Bin ich noch nicht aufgefahren?‘ – deren Antwort lautet: ‚Nein, du bist tatsächlich aufgefahren, das heisst verherrlicht‘,“ muss ich daher widersprechen. Tatsächlich kommt Jesus in genau dem Augenblick zu seiner Ehre, in dem er (19,30) am Kreuz die Inspiration der Treue des Gottes Israel übergibt. Damit beginnt sein Aufstieg zum Vater, aber dieser ist „noch nicht“ beendet, bevor die übergebene Inspiration nicht auch angenommen und in Form der *agapē* in die Tat umgesetzt wird (20,22 und 21,18 unter Bezug auf 13,1-17).

6.1.3.4 Maria Magdalena und Jesus als Liebespaar?

Nach dem Referat dieser verschiedenen in Ihren Augen plausiblen Auslegungsmöglichkeiten schlagen Sie eine weitere Auslegung vor, indem Sie von Hohelied 3,1-4 her „Maria und Jesus in die Rolle eines Liebespaars“ versetzen. Wäre es nicht verständlich, wenn Maria ihre Freude darüber, dass der tote Geliebte, den sie liebevoll hätte mit Duftölen salben wollen, doch nicht tot ist, „durch Berührung und Festhalten“ ausdrücken wollte? Allerdings muss Jesus Maria darüber belehren,

dass physischer Kontakt nicht angebracht oder nicht möglich ist, da Jesus an der Grenze zwischen dem Grab und dem Haus seines Vaters steht.

Dabei geht es (144) um einen Erkenntnisprozess der Maria, den Sie im Anschluss an Carla Ricci⁹⁷ in folgenden Worten ausdrücken:

Maria muss wachsen und von einer bekannten Dimension ihrer Beziehung zu Jesus in eine neue übergehen.

97 (144, Anm. 29) CARLA RICCI: *Mary Magdalene and Many Others. Women Who Followed Jesus*, Minneapolis 1994, 144.

Und unter Rückgriff auf Gedanken von J. Duncan M. Derrett⁹⁸ ziehen Sie zu Recht den Schluss:

Auf dieser Interpretationslinie schließe das Abs.digma des Hohelieds fehl, da hier Frau und Mann nie zusammen sein werden oder die Erfüllung ihrer Beziehung erreichen.

Zumindest wird hier eindeutig klar, dass es nicht meine Absicht ist, eine erotische Liebesgeschichte von Maria und Jesus zu erzählen.

Indem ich versuche, Ihren weiteren Gedankengang mitzuvollziehen, stolpere ich immer wieder über einzelne Aussagen:

Die Botschaft an Maria lautet hier, dass sie die physische Trennung aushalten muss, wenn sie mit Jesu Nachricht zu den Jüngern geht, während Jesus zum Vater auffährt.

Hier habe ich den Eindruck, dass Sie voraussetzen: So wie Maria den Weg zu den Jüngern zurücklegt und diese erreicht, so legt Jesus in der gleichen Zeit den Weg zum Vater zurück und kommt auch bei ihm an. Eben dieses Ankommen beim Vater als einen vollendeten Prozess verneint Jesus in seinen Worten „noch nicht“, die Maria ausdrücklich seinen Brüdern ausrichten soll.

Schwer fällt es mir auch, Ihren Spekulationen über die Gefühlsregungen der Maria zu folgen, von denen ich selber kein Wort sage:

Wir folgen dieser Lektüre und stellen uns Maria vor, wie sie entweder in Tränen aufgelöst und wütend über die Zurückweisung ihres Geliebten ist, oder vielleicht eine notwendige Trennung stoisch akzeptiert.

Es fehlen jegliche erzählerischen Hinweise auf Marias Stimmung und den Tonfall ihrer Stimme: Man kann nur raten, was in Marias Herz vorging, als sie Jesu Aufforderung Folge leistete. Aber der freudige und von Ehrfurcht erfüllte Ton der Auferstehungserzählung spricht gegen die oben untersuchte negative Lektüre. Die Vorstellung, dass Marias Tränen nun getrocknet sind und dass sie nun eifrig davoneilt, um den Auftrag ihres Meisters – ihres Geliebten – zu erfüllen, liegt näher.

Definitiv falsch ist hier die dem Wort „Meister“ hinzugefügte Erläuterung „ihres Geliebten“, denn in meinem Originaltext erläutere ich die aramäische Anrede Marias an Jesus, *Rabbuni*, mit der griechischen Übersetzung *didaskale*, „Lehrer“. Abgesehen davon, dass die Worte *agapein* und *philein* in meinem Evangelium nicht einfach in einem rein emotionalen oder gar erotischen Sinn zu begreifen sind, habe ich sie im Zusammenhang mit Maria vermieden, auch um Missverständnisse möglichst zu vermeiden, was mir aber offensichtlich nicht gelungen ist.

98 (144, Anm. 30) J. DUNCAN M. DERRETT: Miriam and the Resurrection (John 20:16); in: DR 111 (1993) 174-186, 178.

Mit Recht stellen Sie allerdings fest, dass mein Evangelium „über die frühere Beziehung zwischen Jesus und Maria Magdalena“ schweigt und dass „Kapitel 20 die Möglichkeit einer sexuellen Begegnung nach dem leeren Grab mit Sicherheit“ ausschließt.

Dann sprechen Sie allerdings doch weiter von einer Abs.nerschaftlichen Liebesbeziehung, als ob es intensive Frau-Mann-Beziehungen nicht auch auf der Ebene eines SchülerIn-LehrerIn-Verhältnisses geben könnte oder als ob umgekehrt jede Beziehung einer Schülerin zu ihrem Lehrer einen erotischen Unterton haben müsste (144-45):

Stattdessen deuten die Worte Marias darauf hin, dass sich die Beziehung zu ihrem Geliebten nicht durch Berührung, sondern durch Sprechen und Sehen ausdrückt. Ihre Vollendung ist nicht eine Umarmung, sondern Marias Zeugnis über das Gesehene und Gehörte vor den JüngerInnen. Obwohl der Geliebte physisch nicht erreichbar ist, hat sie sein Bild im Kopf und seine Worte auf ihren Lippen.

In einer Anmerkung (145, Anm. 31) gehen Sie in diesem Zusammenhang (wie schon auf Seite 74) noch einmal auf meine angebliche Abwertung des Sehens gegenüber dem Glauben allein auf Grund des Hörens ein:

Craig Koester⁹⁹ zufolge bestätigt Marias Geschichte, dass Sehen allein den Glauben nicht garantiert. Erst als sie hörte, wie Jesus ihren Namen sagte, erkannte sie ihn. Ob des Gehörten konnte sie begreifen, was sie sah. Dennoch deutet der Befehl, Jesus nicht mehr zu berühren (20,17), darauf hin, dass sie die Bedeutung der Auferstehung nicht vollumfänglich begriff.

Das dazu Notwendige habe ich oben bereits gesagt: Obwohl Gott nicht sichtbar ist in Götterbildern, die ihn verfügbar machen sollen, und die von ihm erhoffte Befreiung nicht in eigenmächtigen zelotisch-militärischen Abenteuern herbeigezwungen werden kann, werten die jüdischen Schriften das Sehen der „Zeichen und Machttaten“ GOTTES keineswegs ab, indem sie zugleich auf GOTTES Stimme hinweisen (Jesaja 43,1), die Israel beim Namen ruft.

Dass Maria „die Bedeutung der Auferstehung nicht vollumfänglich begriff“, geht keineswegs aus dem Berührungsverbot hervor, denn mit seiner Botschaft an Maria erläutert ihr Jesus diese Bedeutung ja erst, damit sie sie seinen Brüdern weitersagt. Diese – nachdem ihr mittlerweile abgekühlter zelotischer Eifer einer resignierten Erstarrung gewichen ist – haben es nötig, sie zu begreifen. Leider muss ich davon ausgehen, dass kaum jemand unter den christlichen LeserInnen meines Evangeliums dieses „noch nicht“ des Aufsteigens Jesu zum VATER auch nur ansatzweise begrift.

Zurück zu Ihrer eigenen Auslegung. Sie machen aufmerksam auf einen „Subtext des Evangeliums, der zum Vorschein kommt, wenn man Kapitel 20 auf dem Hintergrund des Hohelieds liest“, und meinen, es sei meine bewusste Absicht, die Autorität mei-

99 (145, Anm. 99) CRAIG KOESTER, *Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John*; in; *Bib. 70* (1989) 327-43, 345.

ner männlichen Jüngerkollegen „als exklusiver Gruppe innerhalb der Gemeinde der AnhängerInnen Jesu“ zu stützen, während meine

Anspielungen auf das Hohelied implizit Maria als diejenige [definieren], welche die Intimität und Liebe zwischen der bzw. dem Gläubigen und dem Auferstandenen veranschaulicht. Durch das Evangelium erlaubt der Geliebte Jünger seinen LeserInnen nicht nur aus Marias Erfahrung zu lernen und sie zu schätzen, sondern auch die Intimität ihrer Beziehung zum Auferstandenen durch Sehen, Hören und beinahe Berühren durch „viele andre Zeichen [...], die in diesem Buche aufgeschrieben sind“ (20,30f.) zu erleben.

Hier unterschätzen Sie mich. Meine Hochschätzung der Maria ist für mein Evangelium zentral, nicht lediglich ein Subtext, während ich gerade den Teil der Schülerschaft Jesu, den ich als „Brüder Jesu“ besonders hervorhebe, mehrfach sehr hart kritisiere.

Anders als Sie meinen, geht es mir jedoch nicht um eine intime Liebe zum Auferstandenen, sondern um ein Vertrauen, aus dem – gesandt durch den Messias – gemeinsames solidarisches Handeln zur Überwindung der Weltordnung hervorgehen kann.

6.1.3.5 Maria Magdalenas Vision Jesu und Elisas Vision von der Himmelfahrt Elias

Der Diskussion einiger von Ihnen als Parallele zu Johannes 20,11-18 angeführten Schriftstellen füge ich hinzu, dass ich noch einen weiteren Deutungsversuch über Maria Magdalena als zwar interessant, aber eben doch nicht zutreffend einschätze. Helmut Schütz stellt ihn in einer Predigt unter Rückgriff auf Jane Schaberg¹⁰⁰ dar:

In einem Buch über Maria Magdalena macht die amerikanische Theologin und Dichterin Jane Schaberg darauf aufmerksam, dass diese Szene an eine andere Himmelfahrt in der Bibel erinnert. Als Gott den großen Propheten Elia „im Wetter gen Himmel holen wollte“ (2. Könige 2, 1), war Elia mit seinem Schüler Elisa auf dem Weg. Drei Mal versuchte Elia seinen Schüler sozusagen von sich abzuschütteln: „Bleibe du hier, denn der Herr hat mich woanders hin entsandt“. Aber der Schüler Elisa blieb an seinem Lehrer Elia dran (2. König 2, 2.4.6):

„So wahr der Herr lebt und du lebst: ich verlasse dich nicht.“

Am Ende gingen beide gemeinsam über den Jordan (7.8), und Elisa durfte eine letzte Bitte an Elia richten, bevor er von ihm genommen wurde. Elisa erbat „zwei Anteile von seinem Geist“ (9), und Elia sagte (2. Könige 2, 10):

„Du hast Schweres erbeten. Doch wenn du mich sehen wirst, wie ich von dir genommen werde, so wird's geschehen; wenn nicht, so wird's nicht sein.“

100 Helmut Schütz, Gottesdienst [Maria Magdalena sieht Jesus](#) am 4. April 2010, unter Bezug auf Gedanken von Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, New York/London: Continuum, 2004.

Bei Elia und seinem Schüler Elisa kam es also am Ende doch dazu, dass der Schüler den Lehrer loslassen musste, ihn nicht mehr festhalten, nicht mehr anfassen konnte, nämlich als für Elia die Zeit gekommen war, in den Himmel aufgenommen zu werden (2. Könige 2, 11-12). Während beide noch

„miteinander gingen und redeten, siehe, da kam ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, die schieden die beiden voneinander. Und Elia fuhr im Wetter gen Himmel. Elisa aber sah es und schrie: Mein Vater, mein Vater, du Wagen Israels und sein Gespann! und sah ihn nicht mehr.“

Daraufhin riefen damals die anderen Jünger des Propheten Elia aus (2. Könige 2, 15):

„Der Geist Elias ruht auf Elisa“,

und sie erkannten ihn als Nachfolger des Propheten und als ihren neuen Lehrer an.

Ähnlich wie Elisa seinen Lehrer Elia sah, als er in den Himmel aufgenommen wurde, sieht hier im Neuen Testament Maria Magdalena ihren Lehrer Jesus auf seinem Weg zum Vater im Himmel. Gibt Jesus also ursprünglich ihr eine doppelte Portion seines Geistes, wie damals Elisa zwei Teile des Geistes von Elia empfing? Will Jesus eigentlich sie zu seiner Nachfolgerin in der Leitung der Gemeinde machen oder ihr wenigstens große Mitverantwortung gemeinsam mit Petrus und dem Jünger, den er liebte, übertragen?

... Maria kommt zu den Jüngern und verkündet mutig und freudig, was ihr Jesus aufgetragen hat. Und damit endet ihr Auftritt. Wir erfahren nicht, ob die Jünger daraufhin überhaupt etwas sagen. Was folgt, ist ein abrupter Szenenwechsel. Jesus erscheint noch einmal allen Jüngern gemeinsam, zunächst ohne, eine Woche später mit Thomas, und den Heiligen Geist bekommen sie alle. Von Maria Magdalena oder anderen Frauen ist mit keinem Wort mehr ausdrücklich die Rede.

Wie gesagt, auch dies ist ein interessanter Versuch, mein Evangelium in Bezug zu den Schriften zu setzen, allerdings erwähne ich im Zusammenhang mit Maria Magdalena weder den Propheten Elia noch das Wort *pneuma*, und Maria hat nicht einmal eine Vision, wie Jesus in den Himmel aufgenommen wird (*analambanein*), sondern er spricht nur zu ihr davon, dass er zum VATER aufsteigt (*anabainein*), aber eben „noch nicht“ aufgestiegen ist.

6.2 Wohlwollende Lektüre der kosmologischen Erzählung

Da ich (147) das von Ihnen zitierte Buch von Wayne Booth nicht kenne, kann ich nicht sagen, ob die von Ihnen in meinem Evangelium entdeckte „kosmologische Er-

zählung“ tatsächlich „ein Beispiel für das“ ist, „was BOOTH metaphorische Welt, Makrometapher oder kosmischen Mythos nennt.“¹⁰¹

Folgender Einschätzung widerspreche ich aber entschieden:

Wie andere Gründungsmythen kritisiert die Sicht des Geliebten Jüngers vom Weltenlauf alle anderen Weltanschauungen. BOOTH [342] bemerkt dazu: „Eine Geschichte darüber zu erzählen, wie das Göttliche ein Leben in der Geschichte auf sich nahm, die zu Seiner Kreuzigung führte, bedeutet einen Standard für die Beurteilung anderer metaphorischer Sichtweisen Gottes und seiner Schöpfung anzubieten.“

Mein Evangelium verstehe ich definitiv nicht als Gründungsmythos einer neuen Religion oder Weltanschauung, und es handelt auch nicht ganz allgemein vom Göttlichen. Vielmehr ist es so konzipiert, dass es auf dem Boden der Religion des Judentums für das Vertrauen auf den Messias Jesus als Verkörperung der Treue des Gottes Israels streitet.

Allerdings muss ich akzeptieren (148), dass Sie mein Evangelium als „metaphorische Welt“ interpretieren, die eine „Alternative zu der Welt“ darstellt, „welche die johanneischen Jüdinnen und Juden ihre eigene nennen“ und die Sie nicht annehmen.

6.2.1 Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod?

Sie wiederum erkennen im Rahmen Ihrer wohlwollenden Lektüre an, dass es in der von mir „angebotenen imaginären Welt etwas von Wert geben kann“, und das ist für Sie vor allem meine

Art, mit der Angst umzugehen, mit der die Menschheit üblicherweise der Unausweichlichkeit des Todes begegnet. In seiner kosmologischen Erzählung präsentiert der Geliebte Jünger eine bestimmte Sicht der menschlichen Verfasstheit: Die Menschheit lebt bis zum Kommen Christi in der Dunkelheit, wer aber zum Glauben an Christus kommt, wird gerettet werden und ewiges Leben haben. Selbst wenn ich diese Sichtweise nicht übernehme, kann ich die Auseinandersetzung mit der Unausweichlichkeit und der Endgültigkeit des Todes, die dahinter steht, schätzen. Der Geliebte Jünger bietet Hoffnung für ein Leben nach dem Tod an und untersucht – zumindest indirekt und nur teilweise – den Einfluss, den diese Hoffnung auf ewiges Leben auf das Leben in dieser Welt haben kann.

Diese Einschätzung bringt mich in Verlegenheit. Ich mag es gerne, wertgeschätzt zu werden. Allerdings nicht für etwas, was mir zentral gar nicht so wichtig ist, was nicht zum Besonderen und Neuen an meinem Evangelium gehört oder was ich gar nicht vertrete.

101 (147, Anm. 36) WAYNE BOOTH: *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, Berkeley 1988, 325.

Die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod liegt nicht im Zentrum meiner Absichten, sondern der Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit in diesem Leben, auf dieser Erde.

Das Besondere an meinem Evangelium ist in diesem Zusammenhang eine neue Antwort auf eine politische Analyse des Lebens unter einer Weltordnung, die alles andere als wohlgeordnet ist, jedenfalls nicht nach den Maßstäben der Tora. Zur Zeit von Esra und Nehemia, im Perserreich, war es noch möglich, eine Republik auszurufen, in der man, getrennt von den Völkern, unter der Staatsverfassung der Tora und geführt von Priestern nach dem befreienden Willen des Gottes Israels zu leben versuchte. Im Hellenismus und erst recht im Römischen Reich, das wie ein weltweites neues Ägypten die ganze Welt in ein Sklavenhaus verwandelt hat, ist das schon nach der Einschätzung der apokalyptischen Bewegung nicht mehr möglich. Das meine ich mit dem Satz, dass die „Menschheit ... bis zum Kommen Christi in der Dunkelheit“ lebt. Als messianistische Juden sind wir davon überzeugt, dass allein das Vertrauen auf den Messias Jesus die Befreiung von dieser Dunkelheit der Versklavung unter der Weltordnung und das Licht des Lebens der kommenden Weltzeit bringen kann.

Keinesfalls entspricht es also meiner Auffassung, dass es vor der Geburt Jesu noch überhaupt keine berechtigte Auferstehungshoffnung gegeben hat. Wo wir als messianische Juden auf eine Auferstehung der Toten hoffen, da tun wir das im Einklang mit Jesaja und Ezechiel, mit Daniel und den Pharisäern. Insofern stimme ich Ihrer folgenden Darstellung zu (151):

Sowohl das Johannesevangelium als auch klassische jüdische Quellen bieten eine komplexe Reihe von Metaphern, durch die sie einen Glauben an eine weiterführende menschliche Existenz nach dem Tod zum Ausdruck zu bringen suchen. Diese Metaphern passen zu den johanneischen und den klassisch jüdischen Makrometaphern, die dem menschlichen Leben im Kontext der Bundesbeziehung zu Gott einen Sinn zuschreiben.

Entscheidend ist für mich hier der letzte Satz, denn er weist der Auferstehungshoffnung ihren Sinn im Zusammenhang mit „der Bundesbeziehung zu Gott“ zu. Es geht also nicht allgemein um ein jenseitiges Leben im Himmel, ganz abgesehen von allem, was auf dieser Erde geschieht, sondern darum, dass vom befreienden Handeln Gottes für sein Volk Israel die ermordeten Mitglieder des Volkes nicht ausgeschlossen sein werden.

In diesem Sinne stehen die Hoffnungen auf Auferstehung und auf das Leben der kommenden Weltzeit, die für mein Evangelium zentrale Bedeutung haben, nicht im Gegensatz zum angeblich dem Tode verfallenen Judentum, sondern sie beziehen sich grundlegend auf (150) die Zeugnisse der Schriften von der Überwindung des Todes, unter denen Sie selbst besonders Jesaja 25,7-8 und 2 Makkabäer 7,9 hervorheben. Ebenso hätten Sie auch Ezechiel 37 oder Daniel 12 erwähnen können, worauf ich in meinem Evangelium häufig anspiele. Und auch „in der ²*Amida*, dem zentralen Gebet

der jüdischen Liturgie, das auch unter der Bezeichnung Achtzehnbittegebet bekannt ist“, ist der jüdische Glaube an die Belebung der Toten enthalten.

Erst die christliche Kirche hat später mein Evangelium so interpretiert, als hätte man vor Jesu Auferstehung überhaupt nicht an eine Auferstehung der Toten glauben können. Und zu Recht erfährt „der Glaube der ‚Sektierer‘, welche eine biblische Grundlage für die Doktrin der Auferstehung bestreiten“, im Babylonischen Talmud (bSan 90a-91b)¹⁰² entschiedenen Widerspruch (150-51),

indem eine Reihe von Bibelstellen als Beweis für die Auferstehung angeführt wird. Ein Beispiel findet sich in den Worten Rabbi Me'irs, der fragte: „Wo ist die Auferstehung der Toten in der Tora zu finden? Es heißt: *damals wird Moše mit den Jisraéliten folgendes Lied dem Herrn singen* [Ex 15,1];¹⁰³ es heißt nicht sang, sondern wird singen. Hier ist also die Auferstehung der Toten in der Tora zu finden. Ebenso heißt es: *damals wird Jehošua' dem Herrn einen Altar bauen* [Jos 8,30]; es heißt nicht baute, sondern wird bauen. Hier ist also die Auferstehung der Toten in der Tora zu finden.“

Ihrem Hinweis (150), dass gemäß Josephus (*Altertümer* 18.1.3 und 18.1.5) sowohl PharisäerInnen als auch EssenerInnen „an die Unsterblichkeit der Seele“ glauben, entnehme ich, dass seit der Zeit des Hellenismus auch in jüdischen Kreisen die Neigung gewachsen ist, die Auferstehung im Sinne einer Rettung der unsterblichen Seele in den Himmel zu begreifen. Demgegenüber halten Jesus und seine Nachfolger bis in meine Zeit hinein an den Visionen Daniels vom Menschensohn und der makkabäischen Erwartung einer Auferstehung am Tag der Entscheidung im Sinne eines Anbruchs der kommenden Weltzeit fest. Allerdings schon sehr bald nach meiner Zeit, wenn die messianische Bewegung mehrheitlich heidenchristlich wird, werden alle Stellen in meinem Evangelium, die von der kommenden Weltzeit handeln, auf ein ewiges Leben nach dem Tod im Jenseits gemünzt.

Sie sprechen davon (148), dass sich meine Metaphorik des ewigen Lebens „der Sprache der menschlichen Sinne“ bedient, dass also Menschen, die auf Jesus vertrauen (149), in „Ewigkeit den Tod nicht sehen“ oder „den Tod nicht schmecken“ oder durch das „Hören“ seines Wortes „ewiges Leben“ haben. Diese Metaphorik geht bis zu dem anstößigen Punkt, dass Jesus darauf beharrt, „man müsse das ‚Brot vom Himmel‘, dass heißt Jesus selbst, essen (6,58) und das von Jesus angebotene Wasser trinken.“ Sie haben Recht, damit weise ich (in anstößiger Form) darauf hin, „dass der

102 (151, Anm. 44) *Der Babylonische Talmud*, hg. und übers. von LAZARUS GOLDSCHMIDT, Königstein³1981, Bd. 9 Synhedrin (2. Hälfte), Makkoth, Šebu'oth, 'Edijoth, 'Aboda Zara, Aboth, Horajoth, 36.

103 (150, Anm. 43) Diese Interpretation setzt voraus, dass das hebräische Verb, das üblicherweise mit ‚sang‘ übersetzt wird, hier, wie im rabbinischen Hebräisch üblich, futurisch übersetzt wird. Das Gleiche gilt für das Verb, das in Jos 8,30 für gewöhnlich mit ‚baute‘ übersetzt wird.

Glaube an Jesus Christus und Sohn Gottes für das ewige Leben unentbehrlich ist.“ Wichtig ist aber, dass „wesentlich schwieriger zu erkennen“ ist, was „genau ewiges Leben ausmacht“.

An jedem einzelnen Punkt muss von den jüdischen Schriften her verstanden werden, was es etwa bedeutet, dass (8,56) Abraham den Tag Jesu sehen konnte¹⁰⁴, oder was (3,36) mit dem Zorn GOTTES gemeint ist, der bleibend auf dem lastet, der dem SOHN misstraut.¹⁰⁵ Dass die Rolle des Geistes, „der lebendig macht“, in 6,63 nicht in einem absoluten Gegensatz zum „Fleisch“ zu verstehen ist, begreift man nur mit Bezug auf Ezechiel 37.¹⁰⁶ Unter den erdrückenden Bedingungen der römischen Weltordnung ist der Gang gemäß der Tora, die *Halakha*, nur im Vertrauen auf den Messias Jesus möglich, der (8,12) das „Licht der Weltordnung“ ist.¹⁰⁷ „Anderenfalls würde man, so toratreu man sich auch immer in der Welt verhält, die Weltordnung nur bestätigen, man ‚geht‘ dann ‚mit der Finsternis‘“, wie es Ton Veerkamp¹⁰⁸ formuliert. In einem solchen Zusammenhang muss auch das von Ihnen (149) so genannte „Paradox“ der Stelle 12,25 begriffen werden: „Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt hasst, wird es ins ewige Leben bewahren.“ Dazu Veerkamp:¹⁰⁹

„Seele in dieser Weltordnung“ beschreibt die Existenz eines Menschen, der sich der Weltordnung anpasst. Genau diese Existenzform (Seele) soll man hassen. Hier wird kein Märtyrergehabe seliggesprochen. Von keinem Menschen wird verlangt, dass er sein Leben hassen soll, keinen Menschen darf man verurteilen, der sein Leben liebt. Die Worte „in dieser Weltordnung“ sind ausschlaggebend. Was nach der Maßgabe dieser Weltordnung Herzens- und Seelenangelegenheit für die Menschen ist, das soll denen, die dem Messias nachfolgen wollen, verhasst sein, und zwar deswegen, weil sie sonst „ihre Seele“ zugrunde richten, also das, was ihnen zutiefst „am Herzen“ liegt.

Die Stelle 17,2-3 beziehen Sie lediglich formal darauf, dass „ewiges Leben mit der Kenntnis Gottes gleichgesetzt“ wird. Aber die Macht, *exousia*, die Gott dem Sohn über alles Fleisch gibt, hat mit derjenigen *exousia* zu tun, die in Daniel 7,14 dem Menschensohn gegeben wird¹¹⁰, und dieses Wort „Menschensohn“, aramäisch *bar enosch*, muss im Blick auf (17,1) seine Ehre und die Ehre des VATERS so ausgelegt werden, wie es Ton Veerkamp¹¹¹ beschreibt:

104 Vgl. dazu den Abschnitt 5.3.2.2 „Jesus als Gotteslästerer“.

105 [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 11 (Veerkamp 2021, 110-111; 2006, 72).

106 [Eine böse Rede, 6,60-66](#), Abs. 4-9 (Veerkamp 2021, 183; 2006, 123-124).

107 [Wo ist dein VATER, 8,12-20](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 207; 2015, 67).

108 [Das Licht der Welt 8,12-30](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 206; 2006, 138-139).

109 [Das Weizenkorn, 12,20-26](#), Abs. 7-15 (Veerkamp 2021, 284-285; 2007, 31-32).

110 [Anm. 486 zur Übersetzung von Johannes 17,2](#) (Veerkamp 2021, 350; 2015, 124).

111 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 355; 2007, 74).

„Ehre den SOHN, damit der SOHN dich ehrt.“ SOHN ist hier der „Menschensohn“ und der „Gottessohn“, er ist der *bar enosch* und so der „wie-Gott“, wie wir *hyios theou* immer übersetzt haben. Die Stunde ist die Erfüllung des Auftrages Gottes, der sein ganzes Wesen bestimmt. Es geht um die Ehre Gottes, der die Ehre des Messias ist, so wie die Ehre des Messias die Ehre Gottes ist. Und die Ehre Gottes und des Messias ist Israel, und zwar Israel befreit aus dem weltweiten Sklavenhaus Roms.

Auch (149) „die Auferweckung des Lazarus“ ist nur zu begreifen, wenn Lazarus mit Ton Veerkamp¹¹² als die „exemplarische Konzentration“ Israels verstanden wird:

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.

Wie Ton Veerkamp¹¹³ die Losmachung Israels im Bild des Lazarus im Einzelnen unter Rückgriff auf die Schriften beschreibt, das hat Helmut Schütz bereits in seiner Kommentierung Ihres Buches [Das Wort in der Welt](#) zum Abschnitt [4.2 Johannes 10,1-5 im Zusammenhang](#) ausführlich zitiert. Dabei geht es jedenfalls nicht einfach um die Vorbereitung eines Platzes „für die Gläubigen“ im Himmel.

Indem Sie weiter (151) ausführlich meditieren, dass Ihrer eigenen Zeit der Glaube „an ein Leben jenseits des Grabes“ fehlt, wird nochmals deutlich: In diesem Punkt sind wir zu meiner Zeit als messianische Juden mit dem rabbinischen Judentum einig: Gott hat die Macht, tote Knochen mit Fleisch zu überziehen, die Gerechten am Tag der Entscheidung aufstehen zu lassen.

6.2.2 Spannung zwischen der Weltzeit, die kommen soll, und dem Leben jetzt

Schließlich (152) beschäftigen Sie sich in diesem Abschnitt mit der „Spannung zwischen futurischer und präsentischer Eschatologie“, wie sie in 5,24-25 ausgedrückt ist, also der

Spannung zwischen dem Glauben, dass das ewige Leben eine künftige Zeit betrifft, und dem Glauben daran, dass wir ewiges Leben schon in unseren gegenwärtigen irdischen Leben erfahren können.

Ton Veerkamp¹¹⁴ interpretiert diese Spannung, indem er sie mit revolutionären Situationen späterer Zeiten in Beziehung setzt:

112 [Lazarus, 11,1-16](#), Abs. 4 und 9 (Veerkamp 2021, 255-256; 2007, 11-12).

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

114 [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 1 und 7 (Veerkamp 2021, 148 und 150; 2015, 45 und 2006, 101-102).

5,25 Amen, amen, sage ich euch,
 die Stunde kommt
 – und das ist jetzt! –,
 dass die Toten die Stimme des SOHNES GOTTES hören,
 und wenn sie sie gehört haben, leben werden.

... Die Toten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die Hörenden werden leben. „Und das ist jetzt“ – das Pathos der Revolution. Alle, die je die Revolution ausgerufen haben, 1776, 1789, 1848, 1917 usw., haben über alle Verheißungen der Revolutionäre gesagt: „Das ist jetzt.“ Es kommt und es kann nur kommen, weil es schon da ist – jetzt. Der Frau am Jakobsbrunnen hatte er gesagt: „Frau, die Stunde kommt – und das ist jetzt!“ Die Stunde der Überwindung jener Geschichte von Mord, Totschlag und Zerstörung zwischen Judäa und Samaria – jetzt!

Ihr folgender Satz stimmt also, wenngleich Ihr jenseitiges Verständnis von Eschatologie nicht mit meinem übereinstimmt (153):

Auf diese Weise mahnt der Geliebte Jünger möglicherweise seine LeserInnen zum gegenwärtigen, nicht perfekten Zeitpunkt so zu leben, als befänden sie sich schon in der künftigen eschatologischen Ära.

Ein Parallele dazu entdecken Sie

in der jüdischen Auffassung des Sabbats als „Geschmack der Ewigkeit in der zukünftigen Welt“.¹¹⁵ Der Sabbat ist für sterbliche Wesen die wöchentliche Gelegenheit, – wenn auch nur kurz – die Qualität der Beziehung zu uns selbst, zu anderen und zu Gott, die im erwarteten künftigen Zeitalter die Norm sein wird, zu erleben.

Warum fordere ich meine „LeserInnen nicht zur Einhaltung des Sabbats auf“? Diese Vorhaltung muss ich ernstnehmen. In meinen Augen ist weder für den Messias noch für den Gott Israels selbst der Zeitpunkt des endgültigen Ruhens noch nicht gekommen, die befreienden Werke Gottes müssen weiterhin getan werden. Das macht Jesus in 5,17 deutlich, wie Ton Veerkamp¹¹⁶ übersetzt und anschließend erläutert:

5,17 Jesus aber antwortete ihnen:
 „Mein VATER verrichtet Werke bis jetzt,
 so verrichte auch ich Werke.“ ...

„Mein VATER wirkt bis jetzt“ kann in diesem Zusammenhang nur heißen, dass die Schöpfung *nicht vollendet* ist. Johannes kann den ersten Satz der Schrift

115 (153, Anm. 49) ABRAHAM JOSHUA HESCHEL beschäftigte sich eindrucksvoll und detailliert mit diesem Konzept (Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen-Vluyn 1990 [Orig.: The Sabbath. Its Meaning for Modern Man, New York 1951]).

116 [Der Schabbat, 5,9b-18](#), 1 und 8 (Veerkamp 2021, 144-146; 2015, 43 und 2006, 99-100).

nur präsentisch lesen: „Am Anfang (*prinzipiell!*) *schafft* Gott den Himmel und die Erde, und die Erde ist Tohuwabohu ...“ Deswegen „ruht“ Gott noch nicht, und erst recht nicht „feierlich“; es gibt noch keinen Grund, Schabbat zu feiern, es gilt vielmehr, „Werke zu tun“ (*ergazesthai*). Das Thema wird in der Einleitung zur Brotrede (6,27) aufgegriffen. Auch in der Erzählung über den Blindgeborenen taucht das Thema auf (9,4). Schabbat ist erst, wenn alle Werke getan sind, wenn alle Menschen heil sind und sie endlich das sind, was sie sind: Ebenbild Gottes. Bis jetzt sind die Menschen alles andere als Ebenbild Gottes, sie sind nicht, was sie sind – Ebenbild Gottes –, und sie sind, was sie nicht sind: verstümmelte, kaputte Menschen; es gibt nichts zu feiern.

Sie sehen allerdings richtig, (153) dass auch ich die Erfahrung kenne, „gleichzeitig in zwei verschiedenen Epochen zu leben“, und Sie weisen zu Recht auf die Salbung der Füße Jesu mit kostbarer Salbe (12,3) anlässlich des Mahls „im Haus der Geschwister Lazarus, Maria und Martha in Bethanien“ hin (154):

Durch Marias Tat wurde das Mahl zur Gelegenheit, eine künftige Zeit zu antizipieren, welche die Rückkehr des Sohnes zum Vater einleiten und die Ankunft der eschatologischen Zeit beschleunigen sollte. Eine ähnliche Transformation ereignete sich beim letzten Mahl, das Jesus mit seinen JüngerInnen teilte. Jesus stand vom Tisch auf, legte sein Obergewand ab und band sich ein Tuch um die Hüfte. Dann goss er Wasser in ein Becken und wusch seinen Jüngern die Füße.

Die Art, wie Sie Jesu Fußwaschung der Schüler (13,1-17) beim zweiten Mahl lediglich als Vorwegnahme der Sündenvergebung interpretieren, verfehlt aber den entscheidenden Punkt dieses zentralen Ereignisses:

Als Petrus sein Handeln infrage stellte, erklärte Jesus: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir“ (13,4-8). Diese Waschung reinigte die JüngerInnen symbolisch, das heißt sie entfernte ihre Sünden, in der Erwartung der Zeit zwischen Jesu Auferstehung und endgültiger Auffahrt. Zuvor kehrte er zu seinen JüngerInnen zurück, hauchte ihnen den Heiligen Geist ein und gab ihnen die Autorität und Macht, anderen ihre Sünden zu vergeben oder ihnen diese Vergebung zu verweigern (20,21-23).

Sie übersehen, dass Jesus hier als *ho kyrios kai ho didaskalos*, „der Herr und Lehrer“, den Schülern als *doulos*, „Sklave“, dient und ihnen damit ein Beispiel der *agapē*, „Solidarität“, gibt, durch die sie der Weltordnung der Lüge und des Betrugs entgegenzutreten sollen.

Diese Handlung nimmt, wie das Wort (*dia*)*zōnnyein* anzeigt, das ich nur in 13,4-5 und 21,7.18 verwende, zwei Szenen aus dem Anhang meines Evangeliums vorweg. Petrus (21,7) gürtet sich mit dem Obergewand, um Jesus entgegenzuschwimmen, den er als seinen Herrn erkennt; jetzt ist er entschlossen, ihm nachzufolgen. Jesus

(21,18) kann den Petrus, der sich früher selbst zum zelotischen Kampf mit dem Schwert gegürtet hat, nun zu demselben solidarischen Dienst gürten, den er in 13,1-17 seinen Schülern erweist.

6.2.3 Einladung zum Besuch der Welt, in der der Geliebte Jünger tatsächlich lebt

Abschließend ziehen Sie zu diesem Abschnitt das Fazit:

Doch auch als wohlwollende Leserin kann ich nicht in der imaginären Welt, die der Geliebte Jünger durch seine kosmologische Erzählung erschafft, leben. Ich kann sie jedoch besuchen und mit den Welten, in denen ich lebe, vergleichen. Dabei weiss ich die Tiefgründigkeit seiner Auseinandersetzung mit der Vorstellung vom Tod und seinen Versuch, für jene, die sein Geschenk annehmen, diese letzte Wahrheit menschlichen Seins zu überwinden, zu schätzen.

Dass Sie in der von Ihnen konstruierten kosmologischen Erzählung meines Evangeliums nicht leben können, akzeptiere ich uneingeschränkt, da ich selber es ebenfalls nicht könnte. Neugierig bin ich, ob Sie mich auch in der Welt besuchen mögen, in der ich tatsächlich lebe, und in welcher Weise Sie diese einschätzen würden.

6.3. Wohlwollende Lektüre der ekklesiologischen Erzählung

Im Rahmen (154) Ihrer wohlwollenden Lektüre meines Evangeliums gehen Sie auch auf „gewisse Muster und Spannungen in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Personen der historischen Erzählung“ ein, die „auf aktuelle Probleme in der Gemeinde“ hinweisen, an die meine Schrift zuerst gerichtet ist.

6.3.1 Die Autorität der Frauen in der johanneischen Gemeinde

Spannend und in höchstem Maße mir gegenüber wohlwollend finde ich Ihre Auseinandersetzung mit der Art, wie ich Frauen in meinem Evangelium beschreibe. In der Tat (155) kommt ihnen, „indem sie andere zum Glauben oder zu größerem Verständnis von Jesus und seiner erlösenden Bedeutung führen, auch eine besondere Rolle zu“ – wengleich ich vom *Vertrauen* auf Jesus und seiner *befreienden* Bedeutung reden würde.

Zur zentralen Bedeutung der Mutter Jesu gehört es (2,5), die Diensthabenden bei der messianischen Hochzeit anzuweisen, „Jesus zu gehorchen“. Insofern repräsentiert sie dasjenige Israel, das bereit ist, auf Jesus als den Messias zu hören. Indem Jesus mich bittet, seine Mutter *eis ta idia*, „in das mir Eigene“, zu nehmen, bestätigt er, was er bereits in 2,19.21 und 14,2-3.23 angedeutet hatte, dass der Tempel seines Leibes, unsere messianische Gemeinde, die *monē* als „Ort von Dauer“ sein sollte, an dem er ganz Israel neu um sich versammeln will, wie Ton Veerkamp¹¹⁷ erläutert:

117 [Zweite Szene: Mutter und Sohn, 19,25-27](#), Abs. 8 (Veerkamp 2021, 395; 2007, 102-103).

„Ab dieser Stunde nahm der Schüler sie zu eigen, *eis ta idia*.“ Das bedeutet wohl kaum so etwas wie „mit nach Hause“, und es bedeutet erst recht nicht die leibliche Versorgung der alten und schutzlosen Mutter. Das wäre frommer Kitsch. Der Verfasser des Prologs sagt: „In das ihm Eigene (*ta idia*) kommt es [das Wort], aber die Eigenen (*hai idioi*) nehmen es nicht an.“ *Die Eigenen* sind die Kinder Israels, die Judäer, aber sie haben das Wort nicht angenommen, 1,11. Diese Menschen sind das, was das eigentliche Milieu des Wortes ausmacht, eben *das Eigene*. Dieses *Eigene* ist ab jetzt der Ort, wo sich Israel um den Messias sammeln wird, die messianische Gemeinde. Sie, das neue messianische Israel: *Mutter des Messias!*

Interessant finde ich, dass Sie in Ihrer Betrachtung der Maria Magdalena jetzt doch darauf aufmerksam machen (155), dass ich sie als „wahre Jüngerin“ darstelle, „die den auferstandenen Jesus als Lehrer wiedererkennt“¹¹⁸, während Sie sie oben als Geliebte Jesu beschrieben haben.

Mit Ihrer Skepsis (156), was „Leitungsfunktion der Frauen im Vierten Evangelium“ betrifft, haben Sie vollkommen Recht. Zwar sehe ich Frauen als Jüngerinnen „im weitesten Sinne“ derjenigen, die zu Jesus gehören und „an ihn als Christus und Sohn Gottes glauben“¹¹⁹, aber (157) zu der kleinen „Gruppe seiner engsten Gefährten“, die Jesus „auf seinen Reisen begleiteten und seine treuesten Hörer waren“, die in 1,35-51 berufen werden und „Jesu letztes Mahl, seine Abschiedsreden und seine Passion“ (Letzteres bis zu seiner Gefangennahme) miterleben, gehören sie nicht.

Im Grunde gehe ich so weit, dass alle fünf Frauen, die in meinem Evangelium tragende Rollen ausüben, die Mutter Jesu, die Samaritanerin, Maria, Martha und Maria Magdalena als Schülerinnen des Messias in unterschiedlicher Weise sogar mehr vom Messias Jesus begreifen als seine männlichen Schüler, geschweige denn seine Brüder. Aber es wäre anachronistisch, die Realität in der Gemeinde, zu der ich gehöre, im Sinne des Feminismus Ihrer Zeit zu interpretieren. Ton Veerkamp schreibt zu Recht:¹²⁰

118 (155, Anm. 51) ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh ²1993 [Orig.: In Memory of Her. A Feminist-Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1984].

119 Mit dem Begriff (157) „*adelphoi* (wörtlich: Brüder; 20,17)“ akzentuiere ich allerdings in besonderer Weise eine bestimmte Gruppe unter den Schülern Jesu, die einer zelosig-militanten Vorgehensweise im Kampf mit der römischen Weltordnung zuneigen. Daher ist zwar in den Briefen des Paulus eine inklusive Bedeutung dieses Wortes festzustellen, aber für mein Evangelium ist Sandra Schneiders [161] nicht zuzustimmen, wenn sie (157, Anm. 53) „*adelphoi* in 20,17 mit ‚Brüder und Schwestern‘“ übersetzt. „Sie untersucht die maskuline Form in 20,17, die den androzentrischen Charakter der griechischen Sprache und der damaligen Kultur widerspiegelt, ist dann aber der Meinung, dass ‚wir beim Lesen und Übersetzen deren offensichtlich inklusive Bedeutung berücksichtigen sollten‘ [ebd., 166].“

120 [Das Grab, 20,1-10](#), Abs. 5 (Veerkamp 2021, 411; 2007, 115).

Über die Position der Frauen in den messianischen Gemeinden muss man keine Illusionen haben. Die patriarchalische Durchformung aller gesellschaftlichen Verhältnisse in der Antike wird vor den messianischen Gemeinden kaum haltgemacht haben.

Im Klartext: Leitungsfunktionen werden auch in unserer Gemeinde nur von Männern ausgeübt. Darauf weist (158), wie Sie feststellen, die Bemerkung in 21,14 hin, dass „in Galiläa die dritte Begegnung des auferstandenen Jesus mit seinen Jüngern“ stattfindet, mithin Maria nicht zu diesem Kreis gehört. Und (159) ich sehe tatsächlich „eine beachtliche Spannung zwischen ihr und dieser Gruppe“. Dass in 20,2 „Maria zu Simon Petrus und dem Geliebten Jünger“ rennt, um ihnen Bericht zu erstatten, zeigt, „dass sie deren Autorität anerkannte und sich ihr unterstellte.“

Allerdings betrachte ich die Autorität der Jünger, die ich nur an zwei Stellen (6,70-71 und 20,24) ausdrücklich „die Zwölf“ nenne, eher als faktisch gegebene führende Stellung innerhalb der messianischen Bewegung; besondere Führungsqualitäten haben sie jedenfalls nicht von vornherein. Während ich Frauen im Gespräch mit dem Messias eine ausgesprochene Fähigkeit bescheinige, aufmerksam zuzuhören und Zusammenhänge zu erkennen, sind männliche Jünger immer wieder begriffsstutzig oder brauchen mehrere Anläufe des Messias, um sich endlich zu einer Erkenntnis oder einem Handeln durchzuringen.

Dass in allen Evangelien die Auferstehungsbotschaft zunächst von Zeuginnen überbracht wird und nicht von männlichen Zeugen wie bei Paulus, begründet Ton Veerkamp¹²¹ folgendermaßen:

Die „männliche“ Überlieferungstradition der Auferstehung stammt aus der Zeit vor dem jüdischen Krieg, die „weibliche“ Tradition aus der Zeit danach. ... Diejenigen, die in den messianischen Gemeinden weniger als die männlichen Apostel galten, werden hier die Evangelistinnen der eigentlichen Botschaft. Die Führung der messianischen Gemeinden hatte vor und in dem großen Krieg versagt, und sie hatte keine Antwort auf die Katastrophe des Jahres 70. Jetzt werden andere die Trägerinnen der entscheidenden Botschaft. Sie sahen als erste „die Ehre des Messias“, wie es Jesus Martha am Grabe des Lazarus, Israels, ankündigte, 11,40. ...

In der Erzählung über Jesus spielen auf einmal die eine Schlüsselrolle, die sonst nur für die Nebenrollen vorgesehen waren. Jetzt aber gibt es eine radikal neue Situation, die durch die oben erläuterte Zeitangabe wiedergegeben wird. Jetzt spielen nicht die in 1 Korinther 15 erwähnten Kephas, die Zwölf, die fünfhundert Brüder, Jakobus, der Bruder des Messias, alle Apostel und zuletzt die „Missgeburt unter den Aposteln“ (1 Korinther 15,8), Paulus, die Rolle der

121 [Das Grab, 20,1-10](#), Abs. 4.6-7 (Veerkamp 2021, 410-411; 2007, 114-115).

Protagonisten der Auferstehungserzählung, sondern die in allen messianischen Gemeinden bekannten Frauen.

Die messianische Bewegung wurde geführt von den in 1 Korinther 15 Genannten. Der jüdische Krieg bedeutete zugleich eine Existenzkrise der Gemeinden im Aramäisch sprechenden Raum, Syrien-Palästina. So, wie es bis dahin war, konnte es nicht weitergehen, und deswegen muss die Auferstehung völlig neu und völlig anders erzählt werden.

In einem Punkt fühle ich mich von Ihnen besser verstanden als von Ton Veerkamp, indem Sie nämlich (159) entdecken, dass „Marias Worte“ gegenüber den Jüngern „die Worte Hagens in Gen 16,13 anklingen“ lassen und auf diese Weise ihre „Autorität als Botin“ ausweisen. Ähnlich, wie Hagar sagt: „hier habe ich dem nachgeschaut, der mich erschaut“, verkündet Maria den Jüngern: „Ich habe den HERRN gesehen!“ (159-60)

Diese Parallele ist besonders interessant, da sie Teil eines ähnlichen Verlaufs bzw. einer ähnlichen Verschmelzung von Wahrnehmungen ist. Es wird nicht gesagt, dass Hagar einen Engel sah. Der Text erwähnt nur das Hören seiner Worte. Sie aber schliesst daraus, dass sie Gott gesehen hat und benennt eine Quelle nach ihm. Dies deutet darauf hin, dass sie die Audition als Vision interpretiert. In ähnlicher Weise erkennt Maria Jesus erst, nachdem sie hört, wie er ihren Namen ruft. Doch sie beschreibt den Jüngern dieses Ereignis als Vision. Es geht in beiden Fällen nicht darum zu zeigen, dass diese Frauen ungenau berichten und nicht zwischen Hören und Sehen unterscheiden können, sondern vielmehr darum, dass ‚Sehen‘ im weiteren Sinne von ‚Erleben‘ oder ‚Wahrnehmen‘ verstanden werden kann.

Ich gebe Ihnen auch voll und ganz Recht, wenn Sie schreiben (160):

Wie wunderbar wäre es gewesen, wenn Jesus den Heiligen Geist und dessen Autorität über die Sünde auf Maria übertragen hätte als diejenige, die am Grab geblieben war, ihn suchte und glaubte.

Stattdessen sind Sie enttäuscht über mein „Schweigen darüber, wie die Jünger Marias Verkündigung aufnehmen“, ein Schweigen, das in Ihren Augen „Marias in 20,17f. so sorgfältig aufgebaute Autorität“ niederreißt.

Was kann ich dazu sagen? Wer weiß, vielleicht wäre eine messianische Gemeinde, die auch Frauen in leitender Funktion zugelassen hätte, auf Dauer solidarischer auch mit Andersdenkenden und -glaubenden umgegangen und weniger judenfeindlich geworden.

Aber die Verhältnisse, die sind nicht so. Wenn (162) sogar noch in Ihrer Zeit im „traditionellen Judentum ... Leitungspositionen im öffentlichen Bereich, das heißt in der Synagoge“ für nicht „geeignet angesehen werden“, was sogar von „den meisten orthodoxen Frauen“ akzeptiert wird, ist es nicht verwunderlich, dass (161) erst recht

zu meiner Zeit „die Gemeinde ... zurückhaltend [war], Frauen offizielle Leitungsfunktionen zu übertragen.“

Ich mag Ihnen sogar darin zustimmen, (160) dass in gewisser Weise „Marias Verkündigung als Mitteilung an die Jünger überflüssig und erfolglos“ war, haben doch tatsächlich

Maria Magdalenas Worte in der Erzählung keine erkennbare Wirkung auf ihr Publikum. Die Jünger freuten sich erst über Jesu Rückkehr, nachdem er ihnen seine Hände und seine Seite gezeigt hatte (20,20). Ihre Rolle verändert sich erst, als er den Heiligen Geist auf sie haucht (20,22f.).

Dabei finden Sie es bemerkenswert (Anm. 58), „dass Jesus den Inhalt der Botschaft, mit deren Überbringung er Maria Magdalena beauftragt hat, nicht wiederholt.“

Was Ihnen dabei nicht auffällt, ist meine durchgängig kritische Betrachtung der männlichen Jünger¹²². Diese lassen nicht nur jede Reaktion auf die Botschaft der Maria vermissen, sie reagieren auch so gut wie gar nicht auf sämtliche Anstrengungen Jesu, Ihren Rückzug hinter verschlossenen Türen „aus Furcht vor den Juden“ aufzugeben und, doppelt begabt mit seinem „Frieden“, aus lähmender Erstarrung von seinem Hauch erweckt, seine „Inspiration der Heiligung“ anzunehmen und sich mit einer Praxis der Vergebung und Solidarität unter die Menschen senden zu lassen. Als einzige Reaktion wird in 20,20 „Freude“ vermerkt und in 20,25, dass sie Thomas weitersagen: „Wir haben den HERRN gesehen“, aber dabei erwähnen sie ihre Freude nicht einmal. Statt als Apostel Jesu hinauszuziehen, verharren sie 20,26 zufolge nach wie vor im Lockdown hinter verschlossenen Türen, und in 21,3 heißt es sogar, dass sie wieder ihrem früheren Beruf als Fischer nachgehen. Erst als Jesus sich (21,14) zum dritten Mal öffentlich von den Schülern sehen lässt, kommt es (21,15-17) zur Konstitution einer von Petrus geleiteten messianischen Gemeinde, wobei die Formulierung, dass Petrus von seinem HERRN zum solidarischen Dienst umgürtet und dorthin gebracht wird, „wohin du nicht willst“, noch einmal betont, wie schwer sich die Gemeinde in meinen Augen mit dem Ausgesandtsein durch den Messias tut.

Aus meiner Sicht kann ich daher Ihr abschließendes Fazit zu diesem Abschnitt voll unterstreichen (164-65):

Die Situation von Frauen in der jüdischen Gemeinde und in anderen religiösen Systemen stellt nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer eine dringliche Frage dar, nicht nur für die Menschen, sondern auch für Gott. Wir können weder wissen, welches die Rolle der Frauen in der johanneischen Gemeinde war, noch können wir die Geschichte neu schreiben, um diese Rolle so zu formen, wie wir sie gerne sähen. Doch sowohl im Judentum als auch im Christentum gibt es die Macht und meiner Meinung nach die Verantwortung, die Quellen,

122 Vgl. dazu die Betrachtung von Helmut Schütz: [Ostern im Lockdown](#).

die gebraucht wurden, um Frauen eine zweitrangige Rolle zuzuweisen und sie auf diese festzulegen, kritisch zu überdenken.

6.3.2 Der Wettlauf zwischen Petrus und dem geliebten Jünger

Trotz Ihres Eindrucks (165) – der auf das wiederholt geäußerte neue Gebot der *agapē* zurückgeht, worunter ich eher das verstehe, was Sie in Ihrer Zeit mit dem Wort „Solidarität“ bezeichnen –, dass „die johanneische Gemeinde eine demokratische Gruppe war“, nehmen Sie zu Recht an, dass die im Evangelium deutlich erkennbare Rivalität zwischen Petrus und mir auf „Probleme bezüglich der Leitungskompetenz“ in unserer Gemeinde hindeutet.

Sie meinen allerdings (166), dass diese Beziehung der Rivalität „letztlich ungeklärt“ bleiben muss, da Sie nicht verstehen, warum ausgerechnet „Petrus, obwohl ihm Fehler nachgewiesen werden, mit der Sorge für Jesu Schafe betraut“ wird, während „der Geliebte Jünger nichts Falsches“ tut: „er macht keine falschen Bewegungen, bietet keine Gelegenheit für Tadel und wird in eine innige Beziehung zu Jesus gesetzt.“

Zur von Raymond Brown¹²³ vorgeschlagenen Lösung, es habe innerhalb unserer Gemeinde eine „Kontroverse über die Christologie“ zwischen den von Petrus und von mir angeführten JüngerInnen gegeben, lassen Sie dahingestellt sein, ob „sich dieser Standpunkt erhärten lässt“. Ich sage Ihnen: Er lässt sich nicht erhärten, es geht nirgends in meinem Evangelium darum, dass ich insofern „ein vollständigeres Wissen über Jesu Rolle“ beanspruchen würde, als ich mir „seiner Präexistenz und seiner Herkunft von oben bewusst“ gewesen wäre.

Nein, der Konflikt dreht sich um etwas anderes. Unsere Gruppierung ist eine Seitenströmung innerhalb der größeren jüdisch-messianischen Bewegung, die von Petrus geleitet wird¹²⁴. Am Verhalten des Petrus und der anderen Führer der Jerusalemer Gemeinde haben wir eine Menge zu kritisieren, vor allem ihre Neigung zum militanten Zelotismus, aber auch ihre Flucht aus Jerusalem im Jahr 70, womit sie ihnen anvertraute Schafe verlassen haben. Ich zähle jetzt nicht alle Stellen in meinem Evangelium auf, die auf solche Kritik an Petrus und den Brüdern Jesu hindeuten.¹²⁵

123 (166, Anm. 65) RAYMOND E. BROWN: *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, 84f.

124 Die vielen anderen messianischen Strömungen, darunter die seit langem wachsenden Gemeinden aus der Schule des Paulus, die sich aus Juden und Heiden zusammensetzen, lasse ich hier außer Betracht; vgl. [Scholion 9: Der Friede unter den messianischen Gemeinden](#) (Veerkamp 2021, 395-397; 2007, 103-105).

125 Zur Auslegung von 10,12 vgl. [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 18 (Veerkamp 2021, 242; 2006, 158):

Es geht also um die politische Führung Judäas in den Jahren vor dem Jüdischen Krieg und während des Krieges. Wer hat die Schafe im Stich gelassen? Manche denken an Jochanan ben Sakkai, der nach der Gründungslegende des rabbinischen Judentums die

Wie groß unser eigenes Selbstbewusstsein zeitweise gewesen ist, zeigt (19,25-27) die letztwillige Verfügung Jesu am Kreuz, in der er im Beisein zweier Zeuginnen seine Mutter und mich einander anvertraut¹²⁶; dazu bemerkt Ton Veerkamp kritisch¹²⁷:

Wir wissen von Johannes selber, dass er von den Brüdern Jesu nichts hielt, 7,1ff. Diese Aversion ist eindeutig eine Ablehnung der messianischen Gemeinde in Jerusalem, auf alle Fälle ihres Führungsanspruches, den Jakob, „der Bruder des Herrn“, erhob, vgl. Apostelgeschichte 15,13; Galater 2,12ff. Die Gemeinde des Johannes, in der die Mutter Jesu eine wichtige Rolle gespielt haben muss, muss daher den Vorrang vor der Gemeinde in Jerusalem gehabt haben, denn die Mutter Jesu war auch die Mutter Jakobs, des „Bruders des Herrn“.

Das Ganze deutet auf so etwas wie eine *Ranking-competition* zwischen den verschiedenen Gemeinden hin. Die synoptischen Evangelien lehnen dieses *Rankinggehabe* vehement ab: „Unter euch sei das nicht so“, mahnen sie ihre Gemeinden (Lukas 22,24ff., Markus 10,42ff., Matthäus 20,25ff.).

Aber wie bereits beim Thema der Leitungsfunktion von Frauen müssen wir realistisch sehen: Wir sind eine marginale Splittergruppe, unsere sektierische Sprache führt sogar dazu, dass wir uns am Ende (20,19.26) „aus Furcht vor den Juden“ hinter verschlossenen Türen verkriechen. Auf die Dauer, wenn auch erst sehr spät, kommen wir zu der Einsicht, dass uns eine öffentliche Wirksamkeit nur dann möglich ist, wenn wir uns der größeren messianischen Gruppe um Petrus anschließen. Ich könnte es nicht besser ausdrücken, als Ton Veerkamp¹²⁸ es in folgenden Sätzen zum Kapitel 21 formuliert hat:

Das ganze Kapitel hat nur ein Thema: „Simon Petrus“. Diese Gestalt steht für einen bestimmten Typus von Messianismus, der von den drei synoptischen Evangelien vertreten wird, von jedem in seiner eigenen Weise, und sich vom Paulus-Typ unterscheidet. Lukas hat diesen Unterschied dokumentiert und

belagerte Stadt verließ und sich in die Obhut der Römer begab. Wenn wir schon die Flucht Sakkais in Erwägung ziehen, dann sollten wir auch an die Flucht der messianischen Gemeinde Jerusalems, geführt von den „Brüdern des Herrn“, denken. Auch sie ließen die Kinder Israels im Stich. Wir wissen aus 7,2ff., dass Johannes von den Brüdern Jesu – und das heißt von der Gemeinde in Jerusalem – nichts gehalten hat. Schließlich wird noch von den Schülern selbst gesagt: „Ihr werdet mich (Jesus) allein lassen“, 16,32 (hier wie dort *aphiesthai*). Hier klärt Johannes seine messianische Gemeinde auf über das totale Versagen der damaligen priesterlichen Führung des Volkes und der Führung der messianischen Gemeinden.

126 [Zweite Szene: Mutter und Sohn, 19,25-27](#), Abs. 1.6-8 (Veerkamp 2021, 393-395; 2015, 141 und 2007, 102-103).

127 [Scholion 9: Der Friede unter den messianischen Gemeinden](#), Abs. 3-4 (Veerkamp 2007, 103).

128 [Anm. 567 zur Übersetzung von Johannes 21,1](#) (Veerkamp 2021, 427; 2015, 150).

eine Vermittlung zwischen beiden Typen versucht. Nach dem Tod des Simon Petrus hat die ursprünglich völlig isolierte Johannesgruppe (6,67-71; 13-17; 20,19-29) den Anschluss an diesen Messianismus gesucht und gefunden. Die „Söhne Zebedäi“ tauchen im Johannesevangelium nur hier auf. Sie spielen in den synoptischen Evangelien eine wichtige Rolle. Dass sie ausgerechnet hier auftauchen, zeigt, wie die Gruppe den Anschluss an den synoptischen Messianismus gefunden hat. Das Dokument dieses Anschlusses ist dieses Kapitel; es ist gleichzeitig das Dokument des Ausbruchs aus der sektenhaften Isolierung. Für Datierungszwecke ist es ungeeignet; erstens wissen wir nicht, wann Simon Petrus getötet wurde; zweitens wissen wir nicht, wann Kap. 21 dem Evangelium hinzugefügt wurde. Jedenfalls dokumentiert dieses Kapitel den Vorgang, wie die Gruppe von einer Sekte zum Teil einer umfassenden Bewegung wurde, ihr Text aber vom Sektenpapier zum Grunddokument einer Bewegung und alsdann zum „kirchlichen“ Dokument. Dass es in der Gruppe um Johannes heftige Diskussionen um die Zukunft der Gruppe gegeben haben muss, dokumentieren die Johannesbriefe. Johannes 21 wurde daher zum integralen Bestandteil dieses Evangeliums, weil dieses Kapitel das Johannesevangelium aus einem Text einer isolierten Sekte zum Grunddokument einer messianischen Bewegung machte.

Damit ist erklärt, warum Petrus im Anhang meines Evangeliums von Jesus die Leitung der Gemeinde übertragen bekommt, obwohl mein Evangelium von Anfang bis Ende mein eigenes Zeugnis vom Messias Jesus in den Vordergrund stellt. Dabei würde ich übrigens nicht, wie Sie es tun, behaupten, dass ich in keiner Hinsicht zu tadeln wäre; immerhin hat die sektierische Schärfe der Äußerungen, die ich Jesus hier und da in den Mund lege, zu der Isolation beigetragen, die wir am Ende durch den Anschluss an Petrus zu überwinden suchen.

Bereits vor dieser Zusammenführung der Gemeinden spiegle ich mein Verhältnis zu Petrus (20,3-4) in der Erzählung vom Wettlauf zum Grab Jesu wider, auf den ich mich selbst als „der andere Jünger“ mit ihm einlasse. Ich bin zuerst beim Grab, lasse Petrus aber den Vortritt, obwohl ich schneller bin als er. Der Anblick des leeren Grabes (20,8-9) bringt mich zum Vertrauen, allerdings gebe ich zu, dass ich noch Zeit brauche, um von den Schriften her (etwa Jesaja 53,9ff) zu begreifen, was die Auferstehung des Messias für uns bedeutet. Maria hat in dieser Beziehung von Anfang an mehr begriffen als wir Männer.

Ton Veerkamp¹²⁹ hat übrigens herausgefunden, dass auch unser Wettlauf nicht einfach eine „nette und lebhaft Schilderung der Ereignisse“ darstellt. Er stellt zu Recht fest, dass man bei mir „nicht vorschnell auf nebensächliche Details zwecks gefälliger literarischer Ausschmückung schließen“ sollte:

129 [Das Grab, 20,1-10](#), Abs. 20-21 (Veerkamp 2021, 413-414; 2007, 117).

Es gibt im zweiten Buch Samuel eine merkwürdige Erzählung. Der Aufstand gegen David war niedergeschlagen worden, Absalom, Urheber des Aufstandes, war dabei umgekommen. Achimaaz, der Sohn des Priesters Zadok, wurde beim Heerführer Joab vorstellig; er möchte gern David das „Evangelium“ des Sieges bringen (*ʿavaβera, euangeliō*, „ich will verkünden“, 2 Samuel 18,19). Joab riet ihm dringend ab. Statt dessen schickte Joab den äthiopischen Söldner, er solle David die Botschaft bringen. Der Äthiopier lief, aber Achimaaz lief hinterher und schneller als er. Das „Evangelium“ des Sieges über Absalom war zwar wirklich „gute Nachricht“, aber nicht nur. Für David, dessen Königtum gerettet wurde, hat der Sieg einen fast unerträglichen Preis, den Tod des geliebten Sohnes: „Mein Sohn Absalom, mein Sohn Absalom. Was hätte ich gegeben, wenn ich an deiner Statt gestorben wäre, Absalom, mein Sohn, mein Sohn“, 2 Samuel 19,1. Das „Evangelium“ (*beβora*) war nicht nur „frohe Botschaft“; auch die *beβora* des leeren Grabes ist nicht nur eine „frohe Botschaft“.

Froh ist die Botschaft, weil durch das Aufsteigen des Messias zum VATER ein für alle Mal klargestellt ist, dass der Tod nicht das letzte Wort hat. Allerdings nicht in der simplen Weise, dass Jesus jetzt im Himmel ein friedliches Leben führt, an dem alle, die an ihn glauben, nach ihrem Tode ebenfalls teilhaben können. Nein, es geht tatsächlich um die Überwindung der mit der herrschenden Weltordnung auf dieser Erde verbundenen Todesmächte. Das ist Grund zu einer Freude, die sich im Mut zur Praxis der *agapē*, Solidarität, ausdrücken kann, zu der Jesus uns aufgerufen hat. Aber diese Freude kann nicht die Trauer um den ermordeten Messias einfach beiseitewischen und überwindet auch nicht sofort die „Furcht vor den Juden“. Leider, so muss ich bekennen, ist aus dieser Furcht schon bald ein unverzeihlicher Hass entstanden, der so gar nicht zum neuen Gebot der von Jesus gebotenen Liebe passt.

Zurück zu Ihrer Diskussion des Themas der Gemeindeführung, innerhalb derer Sie die grundsätzliche Frage stellen (167):

Was passiert in einer Gemeinde, wenn ihr Leiter stirbt? Der Geliebte Jünger behandelt genau genommen zwei verschiedene Fälle, die mit dieser Frage verbunden sind.

Zuerst möchte ich auf den zweiten Fall eingehen, den Sie hier anführen, nämlich den

Tod des Geliebten Jüngers. Was mit Sicherheit eine Krise für die Gemeinde bedeutete, wird lediglich erwähnt und erst am Ende des Evangeliums auf verwirrende und unbefriedigende Weise berichtet (21,21-23)...

Sie haben Recht, diese Verse spiegeln eine Verwirrung wider, die bereits zur Zeit ihrer Abfassung in den Gemeinden um sich gegriffen hat. Ich kann Ihnen versichern: Da ich inzwischen gestorben bin, obwohl Jesus noch nicht auf die Erde zurückgekommen ist, sind die damals entstandenen Gerüchte gegenstandslos.

Dabei sollte der Sinn des Verses 21,21 doch sehr einfach zu erschließen sein – aber Irren ist menschlich! Er behandelt das Problem, was eigentlich, wie Ton Veerkamp¹³⁰ es ausdrückt, „mit der eigenständigen und wohl auch recht eigensinnigen Gruppe um Johannes innerhalb der vereinheitlichten messianischen Bewegung“ geschieht. Wir müssen uns „als Teil einer übergreifenden Bewegung verstehen“, wollen aber zugleich an unserer „eigenen, vom messianischen Mainstream abweichenden Identität festhalten.“ Dazu weiter Veerkamp:

Die Frage Simons an Jesus, was denn mit jenem Schüler sei, betrifft nicht in erster Linie den Tod jenes Schülers, sondern dessen Verhältnis zu ihm. Die Frage bedeutet dann: „Soll er weiter seine eigenen Wege gehen?“ Denn eingeleitet wurde der Passus mit der Bemerkung, dass Petrus den Schüler Jesus folgen sieht. Es geht also um die besondere Art, in der die Gruppe dem Messias folgt. Der Erzähler, Sprecher der Gruppe um Johannes, lässt Jesus barsch antworten: „Wenn ich will, dass er durchhält, bis ich komme, was geht dich das an? Du folge mir!“ Die Einheit soll nicht in dogmatischer Uniformität bestehen, sondern darin, dem Messias zu folgen.

Die Einordnung der johanneischen Gemeinde, das Durchbrechen ihrer Isolierung, ist eine Sache, die Eigenständigkeit der Gruppe innerhalb einer Bewegung eine andere Sache. In der weltweiten messianischen Bewegung soll es die verschiedenen Formen der Nachfolge geben. Die messianische Bewegung ist eine politische Bewegung, aber keine politische Partei, und folglich gibt es in der messianischen Bewegung keine Parteidisziplin. Den Anhang Johannes 21 hat gerade die alte und später die römisch-katholische Kirche mit großer Sorgfalt gelesen, offenbar aber nur bis zu V.19. Hätte sie weiter gelesen, hätte sie das *anathema sit* – „verflucht sei er“ – spärlicher verwendet.

6.3.3 Der Paraklet als „Inspiration der Treue“ des Gottes Israels

Den anderen Fall (167) des Leiters einer Gemeinde, dessen Sterben zum Problem seiner Nachfolge führt, behandle ich unter einer neuen Zwischenüberschrift, da er am Ende auf Probleme hinausläuft, die ich über Ihren Kopf hinweg vor allem an christliche LeserInnen dieser Zeilen richte, die vielleicht aber auch Sie interessieren könnten. Dabei geht es um den

Tod Jesu oder wenigstens seine physische Abwesenheit von der Gemeinde nach dem Osterereignis. Das Evangelium bespricht diese Frage, indem es die Ankunft des Parakleten oder Geistes der Wahrheit verkündet, der „euch alles lehren und euch an alles erinnern [wird], was ich euch gesagt habe“ (14,26).

Dieser Paraklet ist kein Mensch, der die Leitung der Gemeinde übernehmen könnte, vielmehr repräsentiert er die Maßstäbe, an die sich jede Gemeindeleitung zu halten

130 [Folge mir, 21,19b-23](#), Abs. 2.4.5-6 (Veerkamp 2021, 438-439; 2007, 135-136).

hat, die sich auf Jesus beruft. Was ich damit meine, erläutert Ton Veerkamp¹³¹ im Zusammenhang mit 14,16-17, ich zitiere ihn ausführlich:

Was jetzt kommt, hat zu einer Fülle von Spekulationen sowie nutzlosen und daher unwissenschaftlichen Diskussionen Anlass gegeben: wer wohl jene Gestalt sei, die Johannes *paraklētos* nennt, den Paraklet. „Anwalt“ übersetzen wir, nach seiner Funktion im Gericht (16,7ff.). Das Wort kann „Tröster“ bedeuten, weil es von *Abs.kalein* stammt; dieses Verb bedeutet ursprünglich „herbeirufen“ und im abgeleiteten Sinne „trösten, ermutigen“. Es leitet sich von der hebräischen Wurzel *nacham* her. In diesem Sinne wird es oft in den apostolischen und evangelischen Schriften verwendet, ebenso wie das verwandte Wort *Abs.klēsis*, „Trost, Ermutigung“. Die Wortgruppe fehlt bei Johannes, eben bis auf das Wort *Abs.klētos*, das nun wiederum in allen anderen Schriften beider Testamente fehlt. Das Wort findet sich nur bei Johannes und nur dann, wenn von der Weltordnung die Rede ist.

Und Johannes erklärt es: Er ist „die Inspiration der Treue“, die „die Weltordnung nicht (über)nehmen kann“. Das eine, die Inspiration der Treue, schließt das andere, die Weltordnung des Betrugers, aus, weil sie diese Inspiration weder in Betracht zieht (Treue ist kein Element der Politik, bis heute nicht) noch erkennt, und erkennen ist in der Schrift *der Erkenntnis entsprechend handeln*.

Was auch immer oder wer auch immer der „Paraklet“ sein mag, er/sie/es ist auf alle Fälle der absolute Widerspruch zu dem, was in der Weltordnung Roms gang und gäbe ist. Deswegen ist diese Inspiration bleibend bei und mit den Schülern. *Paraklet* ist das, was die Treue zum Zentrum aller politischen Praxis macht. Eine „Gestalt“ muss man sich darunter nicht vorstellen; überhaupt sind Vorstellungen („Bilder“) in dieser Tradition ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn man weiß, dass Treue für Rom geradezu eine unpolitische Kategorie ist (Pilatus: „Was ist schon Treue?“ 18,38) und der *Abs.klētos* oder das *pneuma* gerade Treue (*alētheia*) als Wesenbestimmung hat, dann weiß man genug. Der *Anwalt*, die *Inspiration der Treue*, wird gegeben, wenn das Gebot der Solidarität mit dem Messias und untereinander gewahrt wird. Der Ort der Solidarität, die messianische Gemeinde, wird durch die *Treue inspiriert* und ist so der Gegenentwurf zur herrschenden Weltordnung.

Das heißt, Ton Veerkamp versteht *pneuma tēs alētheias*, was üblicherweise mit „Geist der Wahrheit“ übersetzt wird, als die „Inspiration der Treue“ des Gottes Israels, und er schreibt zur Auslegung von 15,26¹³²:

131 [Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 316-317; 2007, 50).

132 [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 333; 2007, 61).

Der Anwalt (*paraklētos*) wird durch Jesus geschickt „seitens des Vaters“. Er ist die „Inspiration der Treue“; das Festhalten an der Treue Gottes zu Israel und an jener exemplarischen Konzentration Israels, die die Gruppe ist („die Zwölf“, 6,67), inspiriert die Schüler. Die Inspiration geht vom Gott Israels aus, sie bringt keine neue Weltreligion, sondern das, was mit dem Wort VATER = Gott Israels aus- und angesagt ist. Das muss näher erklärt werden, und das tut Johannes in 16,13-15. Jetzt geht es um das Zeugnis: Das, was vom Gott Israels kommt, zeugt von Jesus. Und zu diesem Zeugnis werden die Schüler befähigt, „inspiriert“.

Zur Auslegung von 16,13-15 fügt Veerkamp schließlich eine Erklärung dessen hinzu, was er meine „johanneische Trinität“ nennt¹³³:

Die Inspiration redet nicht von sich selbst aus, sie ersinnt keine neue Geistreligion. Was sie hört, ist das Wort des Messias; „das kündigt sie an“. Das Wort des Messias ist das Wort des VATERS. Was also die Inspiration ankündigt, ist das Wort des VATERS, das auch das Wort des Messias ist. Das eine Wort ist der Gott Israels, der Messias Israels, die Inspiration des Messias Israels. Das ist die johanneische Trinität.

... Wenn wir das zentrale Lehrstück des Christentums, das Dogma des drei-einigen Gottes, überhaupt noch durchdenken wollen, dann müssen wir bei dieser johanneischen Trinität anfangen.

Dieses Verständnis von Trinität unterscheidet sich sehr stark von den ausgeklügelten Definitionen der Dreifaltigkeit, die auf Grund griechisch-philosophischer Begrifflichkeit später anlässlich der christlichen Konzilien beschlossen wurden.¹³⁴

6.4 Der geliebte Jünger: respektierter und respektvoller Kollege

Die Art, in der Sie mich (170) „als Kollegen, das heißt als eine mir ebenbürtige Person, die mit mir bekannten Problemen ähnlich umgeht“, angesprochen haben, ist mir sehr sympathisch. Auch mir geht es so, dass ich Sie inzwischen in vielem besser verstehe und auch viele der „Unterschiede zwischen uns respektieren“ kann. Die Ausklammerung der Probleme, „die uns trennen“, muss allerdings „eine gewisse Distanz“ schaffen, die der Konfliktvermeidung dient und es möglich macht, „die Beziehung auf unbestimmte Zeit andauern zu lassen, ohne dass die eine Seite gegenüber der anderen nennenswerte Forderungen stellen muss.“ Daher wollen Sie der „wohlwollenden Lektüre“ nun auch noch „die ethische Auseinandersetzung mit dem Geliebten Jünger als Freund“ ergänzen, und zwar als „beteiligte Lektüre“.

133 [Wenn sie kommt, die Inspiration der Treue, 16,13-15](#), Abs. 5 und 8 (Veerkamp 2021, 342 und 343; 2007, 68 und 69).

134 Vgl. dazu [Zur Übersetzung von Johannes 13-17](#), Abs. 7-13 (Veerkamp 2021, 14-16; 2002, 9-10) und Gedanken von Veerkamp 2013, zusammengefasst von Helmut Schütz in [Verwandlung der Großen Erzählung: Nizäa bis Chalcedon](#).

7 Der Geliebte Jünger als der Andere

Ihren (171) „vierten und vorläufig letzten Versuch“, mit mir Freundschaft zu schließen, nennen Sie „eine beteiligte Lektüre“, also, wie Ihre Übersetzerin (Anm. 1) anmerkt, „die aktive und engagierte Auseinandersetzung“ mit meiner Person und der Sache, die ich vertrete. Sie wollen „sich ernsthaft und direkt mit dem fundamentalen Inhalt des Geschenkes“ auseinandersetzen, das ich Ihnen anbiete, und ebenso mit Ihrer „Unfähigkeit“ bzw. Ihrem „Unwillen“, dieses Geschenk anzunehmen.

Das Wörtlein „vorläufig“ am Beginn dieses Absatzes ermutigt mich, einen weiteren Versuch, mit Ihnen Freundschaft zu schließen, von mir aus zu unternehmen, indem ich Ihnen das, was ich hier schreibe, vorlege. Auch das kann ich nur eine „beteiligte“ Lektüre nennen, die allerdings darauf basiert, dass die von Ihnen in meinem Evangelium entdeckte kosmologische Erzählung um ihre politische Dimension ergänzt oder insgesamt durch eine politisch-kosmologische Erzählung ersetzt wird.

7.1 Beteiligte Lektüre der historischen Erzählung

Sie sagen vollkommen richtig (171), dass es mir „beim Erzählen der historischen Erzählung nicht bloß“ darum geht, „die LeserInnen über die Ereignisse des irdischen Lebens Jesu zu informieren.“ Vielmehr geht es mir tatsächlich um die „Identität Jesu, der Selbstoffenbarung Jesu als Christus und Sohn Gottes“. Allerdings verstehe ich dabei die Begriffe „Christus“ und „Sohn Gottes“ von den jüdischen Schriften her und nicht christlich dogmatisch im nach-nizänischen Sinn. Nach meinem Verständnis ist es nicht „Jesu Rolle, ... als das fleischgewordene Wort und Sohn Gottes ... die gesamte Menschheit zu erlösen“, sondern ganz Israel in der Gemeinde des Messias Jesus zusammenzuführen und von der Bedrückung durch die herrschende Weltordnung zu befreien.

Damit will ich nicht sagen, dass Jüdinnen und Juden sich leichter für Jesus als einen Messias im jüdisch-politischen Sinn entscheiden könnten als für einen kosmologischen Welterlöser. Nur für mich kann ich sagen, dass auch ich mit dem letzteren „die größten Schwierigkeiten“ hätte, während die *Ioudaioi* meines Evangeliums die Messianität Jesu überhaupt abstreiten. Was allerdings zu meiner Zeit noch ein innerjüdischer Streit um die Frage ist, ob Jesus der Messias ist und wie sich Juden gegenüber der römischen Weltordnung zu verhalten haben, wird schon wenige Jahrzehnte später zu einer Frontstellung zwischen zwei gegensätzlichen Religionen:¹³⁵

Ab der Mitte des 2. Jahrhunderts beginnen sich mit einem Streit des Christen Justin und des jüdischen Gelehrten Tryphon „über die legitime Schriftlektüre ... zwei grundverschiedene Lektüren der Großen Erzählung“ herauszubilden.

135 Gedanken von Veerkamp 2013, zusammengefasst von Helmut Schütz in: [Von den Pastoralbriefen bis zu Justin und Ignatius](#), Abs. 3.

Mit dem talmudischen Judentum und dem Christentum entwickeln sich zwei unterschiedliche Große Erzählungen. „Das Konstrukt der *Heilsgeschichte* war die Brille, durch die die Christen die Große Erzählung Israels zu lesen begannen.“

7.1.1 Begegnung von Juden und Christen: Dialog oder Mission?

Die (172) dadurch entstandene Kluft ist sicher nicht durch einen Dialog zu überwinden, wie ihn „Justins Zweite Apologie“ überliefert, in dem (173) beide Seiten einander jeweils davon überzeugen wollen, „zum Judentum zu konvertieren“ bzw. „an Jesus als Christus zu glauben“ (174):

Die Art des Diskurses, wie sie in Justins *Dialog mit Tryphon* aufgezeichnet ist, stellt – obschon über Jahrhunderte hinweg gut bezeugt – kein Abs.digma dar, dem ich in meinem Versuch der Auseinandersetzung mit dem Geliebten Jünger folgen möchte. Zum einen bin ich solchen Überzeugungsversuchen gegenüber nicht offen. Zum anderen ist es unmöglich, dass sich der Geliebte Jünger, ein metaphorischer und keinesfalls realer (oder, wie im Falle Justins und Tryphons, ein literarischer) Freund, von mir überzeugen lässt.

Einen Dialog zwischen dem Juden Pinchas Lapide und dem katholischen Christen Karl Rahner aus Ihrer Zeit¹³⁶, „die sich beide dem Dialog verpflichtet fühlen und von sich aus dazu bereit sind, äußerst ernsthaft und aufmerksam auf die Sicht des andern einzugehen“, sehen Sie dagegen „als Beispiel für eine Haltung, die nach meinem Dafürhalten tatsächlich einen Weg für Freundschaft über die große christologische Kluft hinweg offen lässt.“ Wichtig ist dabei, dass der Dialog weitergeführt werden kann, gerade weil man, so Rahner [108], „den Unterschied in den Überzeugungen gegenseitig bekennt“, der sich hauptsächlich auf Jesus bezieht als, so Lapide [107], den „Widerspruch, den wohl keiner von uns lösen kann, ehe der endgültige Erlöser kommt“.

Das (174-75) Dokument „*Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum*“, im Jahr 2005 „vom ‚National Jewish Scholars Projects‘ des ‚Institute for Christian and Jewish Studies‘ herausgegeben und von Dutzenden von jüdischen WissenschaftlerInnen unterschrieben“¹³⁷, sieht diesen Widerspruch als genau so unüberwindlich, steht aber zugleich ein „für die Notwendigkeit gegenseitigen Respekts“ (175):

136 (174, Anm. 7) PINCHAS LAPIDE, KARL RAHNER: Heil von den Juden. Ein Gespräch, Mainz 1983.

137 Unter <https://www.jcrelations.net/de/statements/statement/dabru-emet-redet-wahrheit.html>, 16.04.21, findet sich der Text dieses Dokuments auf Deutsch, unter <https://www.jcrelations.net/statements/statement/dabru-emet-a-jewish-statement-on-christians-and-christianity.html>, 16.04.21, auf Englisch.

So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Jude noch Christ sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.

Im Anschluss an die eben zitierte Aussage aus *Dabru Emet* schreiben Sie:

Die Gründe, weshalb Jüdinnen und Juden nicht glauben, dass Jesus der Messias ist, werden jedoch nirgends ausgeführt.

Nicht alle jüdischen Gruppen weichen dieser Frage aus. Die christliche Behauptung, dass Jesus der Messias sei, wird von einer Gruppe, die sich ‚Jews for Judaism‘ nennt, diskutiert, bzw. besser gesagt vehement zurückgewiesen.

Obwohl das auf den ersten Blick so aussehen könnte, als ob Sie nun doch wieder für gegenseitige Überzeugungsversuche eintreten würden, ist das Gegenteil der Fall; die hier genannte Gruppe¹³⁸ wendet sich vielmehr gerade (176) „gegen die irreführenden christlichen Missionsversuche, die auf Juden gerichtet sind“, etwa von „Gruppen wie ‚Jews for Jesus‘, die insbesondere unter Studierenden an Colleges intensiv missionieren.“ Von den Versuchen der „Jews for Judaism“, mit Hilfe von „Texten aus der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament“ zu beweisen, „warum Jesus keinesfalls der Messias sein kann“, halten Sie jedoch nicht viel (179):

Obwohl Schriftbeweise im Kontext eines aktiven Widerstandes gegen missionarische Tätigkeiten notwendig sein können, verfehlen sie den Kern der Frage.

7.1.2 Ist Jesus „mehr als ein Mensch“ oder ist er der Messias in jüdischem Sinn?

Als „Vorbild beim Nachdenken über Jesus“ wählen Sie stattdessen Samuel Sandmels Buch *We Jews and Jesus*.¹³⁹ Ihm zufolge haben „zwei Punkte ... für die meisten Jüdinnen und Juden axiomatischen Charakter“ (176-77):

Der eine ist, dass christliche Ansichten, die Jesus für mehr als einen Menschen halten, als „unvereinbar mit dem Judentum und für Jüdinnen und Juden unpassend“ zurückgewiesen werden sollten. Der zweite ist, dass die Tugenden, die dem Menschen Jesus zugeschrieben werden, als charakteristisch jüdische Tugenden angesehen werden“. Dieser jüdische Jesus „mag ein guter und bedeutender Mann gewesen sein – ein Prophet, ein Rabbiner oder ein patriotischer Führer – aber er war nicht besser oder bedeutender [...] als andere Juden“ [vii].

Gemessen an diesen beiden Axiomen würde ich selbst mich als Juden betrachten, ist doch Jesus auch für mich nicht mehr als ein Mensch und auch von seinen Tugenden

138 Die dazu in Ihrem Buch angegebenen Links funktionieren heute (16.04.2021) nicht mehr. Die Homepage der Gruppe <https://jewsforjudaism.org/> ist allerdings nach wie vor online.

139 (176, Anm. 13) SAMUEL SANDMEL: *We Jews and Jesus*, New York ²1973.

her nicht besser als andere Juden. Wohl aber bekenne ich ihn als den Messias Israels, der in seinem „Fleisch“, also als dieser konkrete jüdische Mensch, vom Gott Israels dazu beauftragt ist, seinen befreienden NAMEN zu verkörpern und durch die Übergabe der „Inspiration der Treue“ an diejenigen, die auf ihn vertrauen, die *harmartia*, die nicht eingengt moralisch zu verstehende, sondern politische „Abirrigung“ der Weltordnung von den toragemäßen Wegen der Freiheit, des Rechts und des Friedens zu überwinden.

Auch in einem weiteren Punkt stimme ich eher mit Sandmel als mit dem späteren Christentum überein, nämlich der Bedeutung der Kreuzigung Jesu. Auch ich verstehe „Jesu Kreuzigung ... nicht als Sühnetod“, sondern als den Zeitpunkt der Überwindung der römischen Weltordnung. Man muss sehr genau hinschauen, wie ich von Jesu Tod rede, auf welche Schriftstellen ich dabei zurückgreife, in welchen Zusammenhang diese stehen. Ton Veerkamp¹⁴⁰ hat das so beschrieben:

Die Stunde, in der der Messias dorthin geht, woher er gekommen war, zu seinem Gott, der der Gott Israels ist, ist die Stunde der Einheit mit Gott, nicht die Stunde der Gottverlassenheit.

Die Synoptiker deuten den Tod des Messias als das Zeichen der Gottverlassenheit des Volkes Gottes: Sein Heiligtum zerstört, seine Stadt vernichtet, sein Land von fremden Mächten in Besitz genommen. Johannes weist diese depressive Darstellung des Markus zurück. Er kennt den Psalm 22 und deutete ihn, als die Soldaten die Kleider Jesu unter sich verteilen: der Messias ist von seinem Volk verlassen. Aber er ist nicht von Gott verlassen.

Johannes lässt den Messias nicht die erste Zeile des Psalms 22 beten: „Mein Gott, mein Gott, warum verlässt du mich?“ Er sagt vielmehr: „Ich habe Durst.“ Jesus betet einen anderen Psalm. Die Kommentare verweisen alle auf Psalm 69. In V.22 hören wir: „Sie geben Gift in meine Nahrung, meinen Durst löschen sie mit Essig.“

Die Umstehenden hören das Wort „Durst“ und erfüllen die Schrift, indem sie einen Schwamm mit saurem Wein tränken und ihn Jesus reichen, Barrett¹⁴¹ bemerkt zu Recht, dass der Ysopbüschel für die Darreichung des Schwammes nicht geeignet ist. Der Ysop diene dazu, das Blut des Pessachlammes an die Tür zu schmieren, damit der Todesengel an den Häusern der Israeliten vorbeigeht, Exodus 12,21ff. Markus hat diesen Zusammenhang nicht, denn er lässt den Schwamm an einen Rohrstock befestigen (15,36). Johannes habe, so Barrett, die Darstellung des Markus geändert, um Jesus als das wahre Pessachlamm darzustellen. Aber diese Deutung ist schwierig, denn von Blut ist an die-

140 [Dritte Szene: Das Ziel ist erreicht, 19,28-30](#), Abs. 3-10.13-14 (Veerkamp 2021, 399-400; 2007, 105-107).

141 Charles K. Barrett (Das Evangelium nach Johannes [KEK], Göttingen 1990, 531.

ser Stelle nicht die Rede. Ansonsten ist Ysop ein Element im Reinigungsritual (Leviticus 14, Numeri 19, Psalm 51,9). Eine wirklich einleuchtende Erklärung für den Gebrauch des Ysops finden wir nicht. Man muss aber auch an Psalm 42 denken (2-4):

Wie der Hirsch schmachtet nach dem Wasserlauf,
so schmachtet meine Seele nach Dir, Gott.
Meine Seele dürstet nach Gott, nach der Gottheit des Lebens.
Wann darf ich kommen, darf ich gesehen werden vor dem Antlitz Gottes?
Tränen sind mir zum Brot geworden, Tag und Nacht,
weil sie den ganzen Tag sagen: „Wo ist dein Gott?“

Das Dürsten hat im Johannesevangelium wie auch das Hungern eine spezielle Bedeutung. Wir hörten das Wort im Gespräch mit der samaritanischen Frau, Johannes 4,13ff., in der Rede über das Brot vom Himmel in der Synagoge zu Kapernaum, 6,35 und in der Rede Jesu während des Sukkotfestes, 7,37. Der Durst nach Gott erfüllt Jesus ganz. Sein ganzes Leben war nie etwas anderes als Durst nach seinem Gott, dem Gott Israels. Johannes ruft uns beide Psalmen in Erinnerung. Psalm 69 endet so:

Denn Gott wird Zion befreien, Er wird die Städte Judas aufbauen;
Sie werden dort wiederkehren, sie werden sie ererben.
Der Samen Seiner Knechte wird sie als Eigentum haben,
die Seinen Namen lieben, werden dort wohnen.

Der Tod des Messias wird die Befreiung Zions und der Wiederaufbau Judas sein. Deswegen sagt Jesus, „nachdem er den sauren Wein genommen hatte: *tetelestai*, das Ziel ist erreicht“

Um diesen Augenblick ging es. Der Messias erreicht das Ziel, das der Psalm 69 angibt: die Befreiung Zions. Der Tod ist nicht das Ende oder die Vollendung Jesu, dieser Tod ist das Ende Roms. Durch Jesu Tod wird „der Führer dieser Weltordnung hinausgeworfen“, 12,31. Jesus hat in und durch diesen Tod hindurch Zukunft, denn sein Tod heißt, dass er seine Inspiration über- und weitergibt. Diese Inspiration wird dafür Sorge tragen, dass von Jesus als Messias (Christus) durch die Jahrtausende hindurch die Rede sein wird und die Menschen in seinem Namen und durch diese Inspiration „Werke tun“, die „größer“ als Jesu Werke sein werden, 14,12. Rom hat aber keine Zukunft mehr.

Das sagt und hofft Johannes.

Ton Veerkamp hat meine Botschaft vom Messias Jesus von den jüdischen Schriften her zu rekonstruieren versucht; ob ihm das gelungen ist bzw. ob dies wirklich meinem Denken entspricht, werden Sie vermutlich anzweifeln. Und selbst wenn Sie diese Deutung in Erwägung ziehen, können Sie sie für eine völlig abwegige Vorstellung halten. Damit wären Sie in guter Gesellschaft, nämlich derer, die uns damals als bloße Spinner und Unruhestifter einschätzen.

Sandmel könnte sicher auch der Vorstellung vom „rettenden Tod Jesu“ in dem von Veerkamp rekonstruierten politischen Sinn nichts abgewinnen, da er schreibt (178):

Für uns ist Jesus niemals mehr als ein Mensch. Sosehr einige von uns Juden mit der Tragödie seines Lebens und seines Todes mitfühlen, sehen wir darin kein spezielles Wirken Gottes [48].

Wie gesagt: Auch für mich ist er nicht „mehr als ein Mensch“. Allerdings ist er für mich der von Gott gesandte Messias, und daher wirkt Gott tatsächlich in ihm, auch wenn ich das vollkommen anders sehe als die späteren Christen.

Keinesfalls sind für mich DIE Juden als „Christus-Mörder“ oder gar „Gottesmörder“ [45-46] zu betrachten. Die Römer haben Jesus getötet, allerdings gab es in meinen Augen ganz bestimmte Juden in der Führung Judäas, die aus politischem Kalkül an seinem Tod interessiert waren und ihn betrieben haben. Diese führenden Kreise kritisiere ich in ähnlicher Schärfe, wie die Propheten Israels und Judas zu ihrer Zeit ihre Könige verurteilt haben.

Sehr richtig ist Sandmels Einschätzung, dass „die frühchristlichen Ansichten über Jesus im Kontext des Messianismus der Zeit des Zweiten Tempels zu verorten“ sind:

Er erklärt, dass beispielsweise die Behauptung, Jesus sei der ‚Menschensohn‘ gewesen, gänzlich innerhalb des Systems eines Teils des Judentums verstanden werden muss:

Als die AnhängerInnen Jesu davon überzeugt waren, dass er auferweckt worden war, war es mit ihrem Judentum überhaupt nicht unvereinbar, ihn als den himmlischen Menschensohn zu begreifen. Andererseits verneinten diejenigen, die nicht an seine Auferweckung glaubten, dass er der Menschensohn sei, nicht so sehr weil sie nicht an die Vorstellung als solche glaubten, sondern weil sie nicht an diese bestimmte Identifizierung glaubten [35].

Damit trifft Sandmel genau die Überzeugung, die ich von Jesus als dem Menschensohn vertrete. Und er beschreibt zugleich exakt die Art und Weise, wie wir in unserer Gruppe uns als Juden begreifen, die von den jüdischen Schriften her Jesus als den Messias und Menschensohn begreifen, zugleich als *einen wie Gott*, einen Gottessohn im jüdischen Sinne.

Zur Einsicht (178-79) Sandmels, „dass Glaubensfragen nicht mittels Schriftbeweisen oder anderer Arten von rationalem Diskurs entschieden werden können“, denke ich: Einem nicht auf Gott oder den Messias Vertrauenden kann ich nicht beweisen, dass es Gott gibt oder Jesus der Messias ist. Auch ich denke nicht (179),

dass man beweisen oder widerlegen kann, dass Jesus der Sohn Gottes ist, der von den Toten auferstand, oder dass der Glaube an ihn eine Voraussetzung für die Erlösung ist, ebenso wenig wie man die Existenz oder Nichtexistenz

Gottes beweisen kann oder die Aussage, Mose habe am Berg Sinai die Zehn Gebote, die gesamte Tora und/oder das Mündliche Gesetz empfangen. Dies sind Glaubensfragen, die jenseits rationalen Begreifens und logischen Beweissens liegen. Wenn der Geliebte Jünger und ich uns in dieser Frage begegnen, ziehe ich es vor, dass wir unsere unterschiedlichen Glaubensweise akzeptieren, ohne zu versuchen, uns gegenseitig zu überzeugen.

Aber was von dem, was Sie hier aufgezählt haben, glaube ich wirklich in der Weise, wie Sie es verstehen? Die Art, wie ich die Schriften erforsche und die Wahrheit dessen, was ich verkünde, von Ihnen her begründe, geht vom Vertrauen auf den Gott Israels aus, das dieser Gott selbst durch seine Inspiration der Treue in mir wachruft. Und meine Überzeugung, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist, erschließt sich mir durch die Übereinstimmung seines gesamten Reden und Handelns, seiner Worttaten und Tatworte, *devarim*, seiner Zeichen, *sēmeia*, mit dem Willen Gottes, wie er in den Schriften Israels niedergelegt ist. Das heißt, ich streite nicht über religiöse Wege zur Erlösung der Seele oder über die Wahrheit biblischer Fakten, sondern, ähnlich wie es Mose und die biblischen Propheten taten, über den angemessenen Weg, um Israel aus sozialer und politischer Knechtung herauszuführen, wobei unser Sklavenhaus nicht mehr Ägypten, Assyrien oder Babylon heißt, sondern sich großspurig *Pax Romana* nennt: Weltordnung, *kosmos*, des Friedens, in Wirklichkeit weltweites Sklavenhaus.

Vollkommen Recht gebe ich Ihnen darin,

dass Jesus eine menschliche, historische Figur war, hinsichtlich derer seine AnhängerInnen verschiedene Behauptungen aufstellten, die auf dem Hintergrund des Messianismus des 1. Jahrhunderts verständlich sind, die aber letztlich von der Mehrheit der Jüdinnen und Juden nicht übernommen wurden.

In folgenden Sätzen fühle ich mich dagegen gründlich missverstanden:

Doch dieser Zugang hilft im Umgang mit Jesus, wie ihn der Geliebte Jünger darstellt, wenig weiter. Selbst bei einer kursorischen Lektüre seines Evangeliums wird deutlich, dass die menschliche Seite Jesu, wenn sie auch anerkannt wird, kein zentrales Thema des impliziten Autors darstellt. Die bloße Erwähnung seines Weinens an Lazarus' Grab, der einzige emotionale Akt, der Jesus im Evangelium zugeschrieben wird, reicht nicht aus, seine menschliche Identität und menschlichen Charakteristika nachzuweisen. Seine menschliche Seite verschwindet hinter den christologischen Titeln Gottes- bzw. Menschensohn nahezu vollständig.

Es ist richtig, dass in meinen Augen Jesus sein ganzes Leben und Sterben dem Willen Gottes unterordnete. Dass er das tun konnte, darin sehe ich das Wunder seiner Sendung durch den Gott Israels, und dieses Wunder kann ich nur dadurch ausdrücken, dass ich ihn von den Schriften her als den Menschensohn, als *einen wie Gott*, als den Propheten, der kommen soll, als das Wort, das Leben, das Licht, das Brot, den Hir-

ten, ja, als den, der das *egō eimi*, das befreiende Wirken Gottes, „Ich-werde-dasein“, verkörpert und die Werke und Zeichen, *erga kai sēmeia*, dieses Gottes vollbringt. All das ist Jesus aber eben nicht als ein Halbgott oder Gottmensch im Sinne der griechisch-römischen Mythologie, sondern indem er ganz und gar Mensch ist, *sarx egeneto*, wie es in 1,14 heißt, jüdisches Fleisch, verwurzelt im Volk Israel. Indem ich ihn *monogenēs* nenne, „Einziggeborener“, verstehe ich ihn als zweiten Isaak, als den geliebten Sohn, den Abraham als seinen eigenen Sohn opfern musste und als den erstgeborenen Sohn Gottes zurückgeschenkt bekam. Zu dem Ausdruck, den ich in 1,18 verwende, *monogenēs theos*, schreibt Ton Veerkamp:¹⁴²

Das Subjekt des zweiten Teiles des Satzes wird *monogenēs theos*, einziggezeugter Göttlicher, Gottgemäßer, genannt. Dass wir damit Probleme haben, sollte uns nicht wundern. Diejenigen, die unseren Text in den ersten Jahrhunderten überliefert haben, hatten damit auch Probleme. Einige setzen den bestimmten Artikel ein, also: der einziggezeugte Gott. Andere ersetzen die Vokabel Gott durch die Vokabel Sohn. Letzteres passt sehr gut zur Orthodoxie des 4. und 5. Jh. Der Gedanke lautet dann: „Niemand hat je Gott gesehen, der einziggezeugte Sohn, der am Busen des VATERS (orthodox: der mit Gott wesensgleiche, *homoousios*, Sohn) hat ...“ Man benutzte eine Orthodoxie, die zwei bis drei Jahrhunderte nach der Abfassung unseres Textes versucht, das Problem, das der Text uns aufgibt, zu lösen. Das ist kein wissenschaftlich zu verantwortendes Verfahren.

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 ...?“

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

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

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.

So gesehen stimmen in gewisser Weise Ihre folgenden Sätze wieder (179-80):

Ich kann also tun, was ich will, dem historischen Jesus werde ich in der historischen Erzählung – im Übrigen auch in den anderen Erzählungen des Geliebten Jüngers – nicht begegnen. Vielmehr scheint mir der johanneische Jesus das Sprachrohr des impliziten Autors zu sein, so dass die Worte und Einstellungen, die ihm im Text zugeschrieben werden, keine Einschätzung – nicht einmal eine gläubige und äußerst gewissenhafte Einschätzung – Jesu, sondern viel eher die Ansicht des Geliebten Jüngers darstellen. Dieser Eindruck rührt von der Tatsache her, dass der johanneische Jesus die gleiche Sprache spricht wie der implizite Autor. Tatsächlich gibt es im Evangelium Abschnitte, in denen es schwierig ist, diese beiden voneinander zu unterscheiden. Dies ist beispielsweise in Kapitel 3 der Fall, wenn die Rede Jesu unmerklich in diejenige des Erzählers übergeht... Diese Beobachtungen entbinden einen nicht gänzlich von der Notwendigkeit, Jesus zu betrachten, denn er wird uns als eigenständige Person neben dem Geliebten Jünger vorgestellt, wenn er ihm und seinen Wahrheitsansprüchen auch verblüffend gleicht. Dennoch ist der johanneische Jesus eine Person, die ausnehmend schwer zu fassen ist.

Das trifft insofern zu, als es mir wirklich nicht darum geht, ein historisch stimmiges Bild der Person Jesus von Nazareth zu entwerfen. Ich bin kein Historiker wie Josephus. Man mag mir tatsächlich vorwerfen, Jesus nach meinen Überzeugungen darzustellen, ihm meine Worte in den Mund zu legen. Das tue ich jedoch nach bestem Wissen und Gewissen, wie ich es eben dargelegt habe, weil ich mich eben wirklich von den Schriften Israels davon habe überzeugen lassen, dass Jesus der Messias Israels ist.

7.1.3 Jesus in jüdischen Romanen: Gefühlvoller Mensch oder Gott, der alles kann?

Spannend finde ich die Art (180), wie Norman Mailer¹⁴³ in seinem Roman „Das Jesus-Evangelium“ auf die Person Jesu und auf mein Evangelium eingeht. Recht hat er damit, dass ich aus Gründen, die ich eben erläutert habe, Jesus „Worte in den Mund“

143 (180, Anm. 23) NORMAN MAILER: Das Jesus-Evangelium, München 1998 [Orig.: The Gospel According to the Son, New York 1997].

gelegt habe, aber „als sanftmütig“ schildere zumindest ich ihn nicht. Bei der Reinigung des Tempels, der zum heidnischen Kaufhaus geworden ist, stürzt Jesus Tische um (2,15), frisst ihn der Eifer um das Haus Gottes (2,17), oder am Grab seines Freundes Lazarus, der das unter der Weltordnung Roms zu Tode geknechtete Volk Israel symbolisiert, beschreibe ich ihn durchaus „rot vor Zorn“, *embrimōnenos*, vor Wut schnaubend (11,38).

Dass (181) Mailer sich „auf Jesu menschliche Seite konzentriert“ und damit „implizit jegliche Behauptungen hinsichtlich des vollkommenen Wissens Jesu und seiner eigenen Einschätzung über sich selbst oder der Einschätzung anderer“ bestreitet, finde ich sehr sympathisch, denn, wie eben bereits ausführlich dargelegt, ist er in meinen Augen eben kein griechisch-römisch zu verstehender Halbgott oder übermenschlicher Wundermann, sondern ganz und gar *sarx*, Fleisch, jüdischer Mensch mit einer bestimmten Sendung im Israel des 1. Jahrhunderts, der Messias Israels.

Sehr nahe kommt Mailer meinem Verständnis vom Aufsteigen des Messias zum VATER, indem er (182) „die Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit“ erwägt,

dass sein Vater den Satan nicht besiegt hat, sondern dass Jesus in der Hoffnung und Liebe weiterlebt, die das Leben der Menschen aufhellt. Der Abschluss klingt wie eine Interpretation der Auferstehung, die ein Gefühl von geistiger Kontinuität über die physische Tatsache der Auferstehung hinaus betont...

In zwei Hinsichten würde ich das allerdings anders akzentuieren: Erstens hoffe ich, dass die Inspiration der Treue, die Jesus denen, die auf ihn vertrauen, in seinem Tode weitergibt, und ihre Praxis der *agapē*, Solidarität, nicht nur das Leben der Menschen ein wenig „aufhellt“, sondern ihr Leben auf Dauer tatsächlich von der herrschenden Weltordnung befreit, die auf ihnen lastet. Und zweitens sehe ich genau darin den Sieg des VATERS, also des Gottes Israels, über den *satan*, also den Kaiser der Weltordnung, dass diese sich selbst durch die Kreuzigung des von Gott gesandten Messias ihre Maske einer angeblichen Friedensordnung vom Gesicht reißt und ihre Treulosigkeit und Mordlust offenbart.

Der Kurzroman von Philip Roth, *Die Bekehrung der Juden*¹⁴⁴, in dem ein kleiner Junge namens Ozzie Freedman (183) die Mitglieder einer Synagogengemeinde durch Erpressung dazu zwingt, „auf die Knie zu gehen und zu sagen, dass sie an Jesus glauben“, (184) öffnet Ihnen zufolge mit „Ozzies Frage nach der Macht Gottes“, wenn auch „vielleicht stark vereinfachend gestellt“,

144 (182, anm. 31) PHILIP ROTH: *Die Bekehrung der Juden*; in: DERS.: *Portnoys Beschwerden, Goodbye, Columbus! Ein Kurzroman und fünf Stories*, Reinbek 1993, 147-167 [Orig.: *The Conversion of the Jews*, in: DERS.: *Goodbye, Columbus and Five Short Stories*, London 1959, 99-114].

eine Tür, wenn nicht zum Glauben, dann wenigstens zu einer Weise, in der dem Geliebten Jünger Raum für ein umfassendes Bild von Gott und seiner Schöpfungsmacht geschaffen werden kann. Der Geliebte Jünger bietet uns wenig von einem menschlichen Jesus und auch nicht einen Jesus mit Selbstzweifeln und Unsicherheit, sondern er zeigt uns einen Gott, der alles kann: Licht schaffen, sein Wort zu Fleisch werden lassen, es in die Welt zu senden, die Kreuzigung des Fleisches zulassen und es wieder aufnehmen, damit es in seinem Schoße ruhe (1,18).

Aber genau in diesem Sinne verstehe ich die Schöpfermacht Gottes und seines Messias gerade nicht! All das, was Sie hier aufzählen, entspricht dem späteren christlich-triumphalen Missverständnis meiner Darstellung des Messias.

Wo Gott Licht schafft, da vertreibt er die Finsternis der Mächenschaften menschlichen Betrugs und einer weltweiter Unterdrückungsmaschinerie. Aber wie tut er das? Nicht mit den gewaltsamen Mitteln, die die Weltordnung viel geschickter anzuwenden weiß und mit denen sie die kläglichen Aufstandsversuche zelotischer Messianisten blutig niederschlägt. Er tut es, genau indem das befreiende Wort Gottes Fleisch in Jesus annimmt und scheinbar scheitert. Nicht ein mit Waffengewalt siegreicher Messias überwindet die Weltordnung, sondern der entwürdigte, ausgepeitschte, am Schandkreuz der Römer hingerichtete Menschensohn, der auf diese Weise zu seiner Ehre gelangt, zum VATER aufsteigt, und im Zuge dieses Aufsteigens, das bis in Ihre Tage hinein nicht beendet ist, denen, die auf ihn Vertrauen, das Gebot der Solidarität hinterlässt. Durch diesen Abschied, nicht durch einen triumphalen Sieg, wie ihn sich Ozzie Freedman vorstellen mag, besiegt der Messias eine Weltordnung, die nur in den Kategorien von Hass und Gewalt, Lüge und Betrug, Druck und Erpressung denken kann.

Ihre Formulierung, dass Gott „alles kann“, indem er die „Kreuzigung des Fleisches“ zulässt und es wieder aufnimmt, „damit es in seinem Schoße ruhe (1,18)“ stellt alles, was ich in meinem Evangelium über das Fleisch des Messias sage, geradezu auf den Kopf. Nein, Jesus ist nicht einfach ein göttlicher Taschenspieler, der sich quasi durch das menschliche Leben hindurchtrickst, nur scheinbar ein Mensch, in Wirklichkeit ein Gott, dem das Leid, der Hass und die Gewalt auf dieser Erde nichts anhaben können, weil er ja nach der Kreuzigung wieder in den Schoß des Vaters zurückkehrt. Nein, Jesus ist wahrhaft Mensch, und er verkörpert das geschlagene und verzweifelte Volk der Juden, dessen sich Gott erbarmt, indem er es an seinen Busen hebt.

Kennt Jesus, wie ich ihn darstelle, keinerlei Selbstzweifel und Unsicherheit? Nach 12,27 ist seine Seele erschüttert, fragt er sich, ob er den VATER bitten soll, ihn aus der Stunde seines Abschieds, seines Gangs zum VATER auf dem Weg der Kreuzigung zu befreien. Und bevor diese Stunde gekommen ist, verbirgt sich Jesus vor denen, die ihn verfolgen, 12,36. Jedenfalls ist Jesus nicht als Mensch aus sich heraus stark und sicher, sondern er redet nur, was und wie ihm es der VATER gesagt hat (12,50).

7.2 Beteiligte Lektüre der kosmologischen Erzählung

Indem Sie mein Evangelium (184) im Sinne der von Ihnen konstruierten „kosmologischen Erzählung“ lesen, sollen „die historische Erzählung und ihr Hauptdarsteller nur auf Grund ihrer Rolle in der ewigen und universalen Beziehung zwischen Gott und der Menschheit von Bedeutung“ sein. An dieser meiner Erzählung wollen Sie im Anschluss an Wayne Booth¹⁴⁵ „eine ethische Kritik ... der Makrometaphern“ vollziehen, also „die Qualität des Geliebten Jüngers als Autor von Metaphern berücksichtigen.“ Sie fragen sich, „zu welcher Art von Person“ Sie werden, wenn Sie meine „metaphorische Welt“ als Ihre eigene annehmen. Dabei wollen Sie sich (185) „weniger auf den Inhalt der kosmologischen Erzählung als auf ihre rhetorische Struktur“ konzentrieren, „das heißt darauf, wie in ihr menschliche Wirklichkeiten konstruiert und dargestellt werden.“ Dazu stellen Sie fest:

Die zustimmende, die widerständige und die wohlwollende Lektüre haben die grundsätzlich polare Auffassung der kosmologischen Erzählung von Wahrheit und der menschlichen Verfasstheit hervorgehoben. Die Menschen wählen zwischen Licht und Dunkelheit, gut und böse, Glauben und Unglauben und sind auf Grund dieser Entscheidungen für ewiges Leben oder ewige Verdammung bestimmt. Der Geliebte Jünger bedient sich in der kosmologischen Erzählung einer Rhetorik binärer Opposition. Er schreibt die Menschheit und die menschlichen Wirklichkeiten einer der beiden sich gegenseitig ausschließenden Gruppen zu und lässt keinen Raum für Vermittlung. Die dichotome Struktur der kosmologischen Erzählung verbannt letzten Endes die Anderen – diejenigen, die nicht die vom Geliebten Jünger als positiv gewertete Seite wählen – auf den negativen Pol menschlicher Existenz.

Wieder muss ich hier wiederholen, dass die „dichotome Struktur“ meines Evangeliums nicht mit einer jenseitsorientierten Bestimmung „für ewiges Leben oder ewige Verdammung“ einhergeht. Eine solche „Heilsgeschichte“, die für alle, die nicht an Jesus Christus glauben, zur einer Geschichte des Unheils wird, hat erst die heidenchristliche Kirche aus meinem Evangelium herausgelesen.

Mir selbst geht es, wie schon oft betont, um politisch-soziale Gegensätze, ein Karl Marx aus euren Tagen würde von Klassenkämpfen sprechen, die Propheten Israels sprachen vom Kampf des befreienden NAMENS des Gottes Israels gegen falsche Götter und Göttinnen wie Ba'al und Aschera, unter denen Israel versklavt wurde oder Teile des eigenen Volkes in Armut und Elend geraten ließ.

Ich mag insofern auch nur bedingt als der „religiöse Autor“ bezeichnet werden, wie Sie es tun, „der mit exklusiven Wahrheitsansprüchen auftritt“. Schon die Wahrheitsansprüche „in vielen Texten ... der Hebräischen Bibel“ sind nicht ausschließlich auf

145 (184, Anm. 36) WAYNE BOOTH: *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, Berkeley 1988, 370.

eine religiöse Ebene der Spiritualität zu beziehen, sondern sie handeln von dem befreienden und Recht schaffenden Gott Israels, der jeder Art unterdrückender Herrschaft, sei es von Menschen oder auch von fremden, falschen Göttern, entschieden entgegentritt.

Immerhin bezeichnen Sie es als „wirklichkeitsfremd“, von mir „zu erwarten, ein postmodernes Ethos, das Verschiedenheit und Vielfalt schätzt, zu antizipieren und zu vertreten.“ Es entspricht aber auch nicht meiner Realität und meinem Selbstverständnis als jüdischem Messianisten, mein Evangelium durch die Brille der späteren christlich-heilsgeschichtlichen Dogmatik zu lesen.

7.2.1 Jesus als einziger Sohn Gottes oder als Verkörperung Isaaks, des *monogenēs*?

Betrachten wir den „Konfliktpunkt“, den Sie als „größten Stolperstein für eine Freundschaft“ mit mir ansehen, nämlich die „Spannung“ zwischen meinem „Exklusivismus“ und Ihrem „eigenen Wertsystem, das nach dem Holocaust und in Nordamerika geformt wurde“, noch einmal genauer.

Richtig ist, dass ich Jesus als einzigartig betrachte. Einzigartig ist Jesus als der Messias Israels. In ihm verkörpert sich das Wort des Gottes Israels, sein befreiender NAME, um ganz Israel zu sammeln und vom Joch der Weltordnung zu befreien.

Sie betrachten (186) die Einzigartigkeit Jesu zunächst vom Begriff *monogenēs* her, den ich in 1,14.18 und 3,16.18 verwende, und beziehen ihn darauf, wie es die christliche Kirche später tut, dass Jesus der einzige Sohn Gottes sei. Aber sein Status als Gottes Sohn ist gerade nicht einzigartig; diesen teilt er mit den im Auftrag Gottes gesalbten Königen (Psalm 2,7) und vor allem mit dem Volk Israel selbst als erstgeborenem Sohn Gottes (Exodus 4,22)!

Was *monogenēs* in meinem Evangelium bedeutet, wurde oben bereits im Zusammenhang mit 1,18 erläutert. In 3,16 biete ich dazu, wie Ton Veerkamp¹⁴⁶ es ausdrückt, „einen Midrasch ... über die ‚Bindung Isaaks, des Einzigens‘, Genesis 22“. Was bedeutet es, dass Gott den „Einzigens“, also Jesus als die Verkörperung Isaaks, hingibt?

Dort wird von Abraham gefordert, seinen Sohn, „seinen Einzigens“, als Opfer zu erheben. Dann sagte der Bote des NAMENS zu Abraham, Genesis 22,11ff.:

Der Bote des NAMENS rief ihm vom Himmel her zu.

Abraham sagte: „Hier, ich!“

Er sagte:

„Schicke deine Hand nicht aus gegen den Knaben,

tue ihm gar nichts;

jetzt erkenne ich:

du hast Ehrfurcht vor Gott,

146 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 38-45 (Veerkamp 2021, 95-97; 2006, 60-62).

denn du hast mir deinen Sohn, deinen Einzigen, nicht vorenthalten.“
 Abraham hob seine Augen,
 er sah, wie ein Widder sich mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangen
 hat.
 Abraham ging, nahm den Widder,
 erhob ihn als Hebeopfer statt seines Sohnes.

Mit dem Wort *monogenēs, jachid*, ruft Johannes diese Schriftstelle auf. Christen denken dabei immer an das Trinitätsdogma, Jesus als der ewige Sohn des VATERS, *genitum non factum*, „gezeugt, nicht gemacht“. Nein; hier ist der SOHN nicht die Gestalt von Daniel 7, sondern die Repräsentation Isaaks. Auf diesen Sohn hatte Abraham ein Leben lang gewartet; er ist seine Zukunft. Der Gott Abrahams muss Abraham in einer boshaft-drastischen Weise klar machen, dass dieser Isaak nicht der Sohn Abrahams, sondern der Sohn seines Gottes ist, des VATERS von Israel, dem Volk, das dazu bestimmt ist, Erstgeborenes unter den Völkern zu sein. Bleibt Isaak nicht am Leben, hat Abraham keine Zukunft. Er muss am Leben bleiben, aber nur als Gottes Sohn.

Johannes stellt hier Jesus vor als die Repräsentation Isaaks. Wie damals Isaak ist jetzt Jesus die Zukunft. Im hebräischen Text steht, dass Abraham seinen Sohn „erheben“ muss als Hebeopfer (*ha'ala le-ʿola*). So weit kam es nicht; die Bindung Isaaks wird gelöst, die Schlachtung Isaaks unterbunden, weil Abraham nachweislich seinen Sohn nicht mehr als seine eigene, Abs.ikulare Zukunft sieht, sondern als die Zukunft „Gottes“ anerkennt. Die Solidarität Gottes mit Abraham zeigte sich damals in der Verhinderung der Opferung Isaaks. Bei Johannes muss der Gott Israels etwas tun, was von Abraham nie verlangt wurde. Hier wird Jesus/Isaak erhöht, blutig. Hier geht der Gott Israels den ganzen blutigen Weg mit der Welt der Menschen, weil es keinen anderen Weg gibt, um mit ihnen solidarisch zu sein.

Johannes verfremdet die Erzählung von der Bindung Isaaks. Führt die Zukunft Abrahams über die Lösung der Bindung Isaaks, so führt hier die Zukunft über die Schlachtung des Messias, so brutal muss man das Wort *edōken*, „hingegen“, deuten. „Gott“ geht den ganzen blutigen Weg nach unten, weil die Weltordnung den Gott sozusagen zwingt, seinen Einzigen töten zu lassen.

Ich muss Veerkamp noch weiter zitieren, um deutlich zu machen, was ich in diesem Zusammenhang mit dem Vertrauen auf den Sohn, *pas ho pisteuōn eis auton*, und mit der *zōē aiōnoios*, dem Leben der kommenden Weltzeit, meine:

Der Sinn ist, dass jeder, der vertraut, das Leben der kommenden Weltzeit erhält. Isaak, also Israel, hat Zukunft. Der kleine Vers Johannes 3,16 ist nichts anderes als der Versuch, mit der Niederlage Jesu im Jahr 30 und der Katastrophe für das ganze Volk im Jahr 70 fertig zu werden. Er will daran festhalten, dass die Ordnung der *Welt* keine Ordnung des *Todes*, sondern eine Ordnung des

Lebens sein soll, sein kann, sein wird, sein muss. Mit der Schlachtung des Messias enden alle Hoffnungen, innerhalb der geltenden Ordnung einen Ort und somit eine Zukunft für Israel zu finden. Leben ist nur in der kommenden Weltzeit möglich. Vertrauen haben (*pisteuein*) trotz und wegen (!) der Schlachtung des Messias ist die Bedingung.

War schon Genesis 22 eine Zumutung für alle Hörerinnen und Hörer des Wortes, so ist Johannes 3,16 erst recht unerträglich. Die zentrale politische These des Johannesevangeliums ist: nur durch die Niederlage dieses Einzigen ist Befreiung der *Welt* von der *Ordnung*, die auf ihr lastet, möglich. Diese These steht senkrecht auf allem, was als politische Strategie denkbar war – und ist. Die Strategie des Johannes ist Weltrevolution, auch wenn sie nicht auf der Tagesordnung steht. Genau das ist das Unpolitische an ihm, und genau das verleitet die Generationen nach ihm zur Verinnerlichung, zur Spiritualisierung, zur Entpolitisierung seines Messianismus.

Weltrevolution ist freilich nicht Weltverdammung. Johannes ist Kind seiner Zeit; er kennt die Weltverdammung der Gnosis. Weltverdammung wird hier zurückgewiesen. Wir haben es hier mit einem anti-gnostischen Text zu tun. Die *Welt* sei nicht zu richten, sondern zu befreien von der *Weltordnung*.

7.2.2 Innerjüdischer Streit um den Messias oder christlich-jüdischer Antagonismus?

In ähnlicher Ausführlichkeit könnte ich Veerkamp auch zur von Ihnen erwähnten (186) einzigartigen Identifikation Jesu mit dem „Sohn des Menschen“ (3,13)¹⁴⁷ und mit dem „Brot aus dem Himmel“ (6,32)¹⁴⁸ zitieren – oder zu dem Satz Jesu (14,6), dass niemand zum VATER komme außer durch Jesus. Ich beschränke mich auf zwei Absätze zur letztgenannten Stelle¹⁴⁹:

Der Gott Israels ist „Weg, Treue und Leben“ für Israel. Jesus ist für Israel der Weg Gottes, er verkörpert die Treue Gottes und ist somit das Leben für Israel. Wie der NAME geschah, indem er Mose schickte – und Mose ist die Tora –, so geschieht der NAME heute durch den Messias Jesus, 1,17. Mose verkündete den Weg, die Treue und das Leben, das Gott für Israel ist. Jesus ist jetzt die einzige Gestalt des Weges Gottes, der Treue Gottes und des Lebens, das Gott verheißt.

147 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 20-30 (Veerkamp 2021, 92-94; 2006, 57-59), vgl. daraus nur den Satz, Abs. 30 (Veerkamp 2021, 94; 2006, 59): Johannes verfremdet den *bar enosch* [Menschensohn] Daniels in ein zu Tode gefoltertes, elend zu Grund gehendes Menschenkind.

148 [Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40](#), Abs. 5-14 (Veerkamp 2021, 172-174; 2006, 116-118).

149 [Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7](#), Abs. 10-18 (Veerkamp 2021, 312-313; 2007, 48-49), hier zitiert Abs. 16-17.

Hier ist ein Gegensatz, aber das Christentum hat daraus einen antagonistischen Widerspruch gemacht: Mose *oder* Jesus. Der Widerspruch ist kein absoluter, sondern ein bedingter. Es sind die neuen Verhältnisse, die die alten Verhältnisse außer Kraft setzen und neue Fragen stellen. Sie verlangen eine neue Antwort: das ist die Grundauffassung aller messianischen Gruppen aller Richtungen. Ohne diese neue Antwort komme niemand zum VATER.

Was folgt daraus für die Auseinandersetzung mit Ihnen? Ich möchte Ihnen verdeutlichen, dass mein Evangelium tatsächlich in einer innerjüdischen Auseinandersetzung über die Geltung der Tora unter den Bedingungen der römischen Weltordnung seinen Platz hat. Ich stehe nicht gegen Mose und die Tora, ich bin aber überzeugt davon, dass Gott seinen Messias Jesus gesandt hat, damit die Treue des VATERS zu Israel unter den neuen Bedingungen zu ihrem Ziel kommen kann.

Den antagonistischen Widerspruch zwischen dem Glauben an Jesus und dem Judentum, den das Christentum aus meinem Evangelium herausgelesen hat, lehne ich genauso entschieden ab, wie Sie das tun! Als Beleg (186) für eine solche „Makrometapher“ verstanden, sind alle eben zitierten Verse aus meinem Evangelium „nicht nur unerfreulich, sondern auch verhängnisvoll und sogar gefährlich“.

In Anbetracht gewisser historischer und politischer Umstände kann der Ausschluss einer oder aller Gruppen aus einer Makrometapher als Auftrag verstanden werden, diese Gruppe(n) aus ihrer Mitte zu vertreiben oder sie überhaupt zunichte zu machen. Der Geliebte Jünger soll hier nicht für die Kreuzzüge, die spanische Inquisition und den Holocaust verantwortlich gemacht werden.

Ich muss aber sagen: Wenn ich gewusst hätte, wozu man mein Evangelium benutzt, hätte ich es lieber überhaupt nicht geschrieben!

Es geht mir vielmehr darum, Vergleiche zwischen seiner Weltsicht und anderen totalitären Sichtweisen, deren Folgen unmittelbar gemessen werden können, anzustellen. Ich stehe mit einer solchen Beurteilung nicht allein; die exklusiven Wahrheitsansprüche des Geliebten Jüngers sind nicht nur für jüdische LeserInnen, sondern auch für christliche InterpretInnen des Evangeliums problematisch.

Und nochmals beteuere ich: Diese totalitäre Bedeutung im Sinne einer Verdammung des Judentums und aller Jüdinnen und Juden habe ich in meinen Sätzen über die Einzigartigkeit des Messias Jesus niemals beabsichtigt.

7.2.3 Unterläuft *agapē*, Liebe, Solidarität, einen totalitären Absolutheitsanspruch?

Wie gehen Sie nun mit diesem von Ihnen konstatierten totalitären Absolutheitsanspruch in meinem Evangelium um? Sie können sich

drei Möglichkeiten vorstellen, wie ich mich mit dem Geliebten Jünger über diese Frage auseinandersetzen kann. Zum einen könnte ich im Evangelium nach Stellen suchen, die den expliziten Inhalt der kosmologischen Erzählung untergraben oder die zumindest als intertextueller Ausgangspunkt für eine Kritik am theologischen Exklusivismus dienen können.

Das Liebesgebot in 15,12 sehen Sie (187) eher nicht als „Herausforderung für Exklusivismus oder als dessen Korrektiv“, da der „Gesichtskreis des Liebesgebotes ... auf die johanneische Gemeinde beschränkt“ ist. In dieser Hinsicht muss ich mir tatsächlich – auch von Ton Veerkamp und Helmut Schütz – einen Widerspruch in meiner Verkündigung vorwerfen lassen. Denn an sich müsste das Gebot der *agapē*, wie es mein Evangelisten-Kollege Matthäus (5,44) ausgelegt hat, sich auch auf die Feinde beziehen. Dazu schreibt Veerkamp¹⁵⁰:

„Dies ist mein Gebot: dass ihr miteinander solidarisch seid.“ Für die Gruppe um Johannes, die eine sehr schwierige Phase durchmacht – die Leute laufen ihr ja davon, 6,60ff., sie streiten und verketzern sich untereinander, 1 Johannes 2,18; 2 Johannes 10; 3 Johannes 9 –, ist der Zusammenhalt der Gruppe lebensnotwendig. Die Solidarität konzentriert sich ganz auf die Gruppe selber. Wie gesagt, von universeller Menschenliebe bzw. Philanthropie keine Spur.

Der Zug ins Sektiererische färbt hier auf Jesus selber ab: niemand habe größere Solidarität, als wenn er seine Seele für seine Freunde einsetzt, sagt er und nennt die Schüler „Freunde“, nicht länger Sklaven. Das sollte man mit Römer 5,7ff. vergleichen, wo dieser Einsatz in seiner extremsten Form – die Hingabe des eigenen Lebens – nicht der Freunde, sondern der Verirrten wegen geschieht! Die Freundschaft dieses winzigen Kreises mit dem Messias ist darin begründet, dass Jesus sie mit dem „bekanntgemacht hat, was er von seinem VATER gehört hat“. Sie sind der bevorzugte und zunächst einzige Adressatenkreis dieser Bekanntmachung. ...

Wir machen noch einmal auf den sehr eng definierten Bereich aufmerksam, in dem die Solidarität wirksam wird. Wir können uns das kaum vorstellen. Für uns sind die Schüler schlicht die Platzhalter für *alle Christen*. Da die Christenheit zeitweise als deckungsgleich mit der ganzen Menschheit vorgestellt wurde, wird aus der Solidarität unter den wenigen Freunden eine Generaltugend. Das macht aber ein korrektes Verständnis unseres Textes unmöglich. Wir haben die Solidarität einen Kampfbegriff genannt und sie analog der Solidarität in der Arbeiterbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts gedeutet.¹⁵¹ Im sektie-

150 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 20-23 (Veerkamp 2021, 327;-328 2007, 56-57).

151 In der Auslegung des ersten Johannesbriefs, Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte

rerischen Milieu des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe war die *agapē* in erster Linie eine *Ingroup-Tugend*. Erst als die Sekte ihre Isolation durchbrach und Johannes zu einem kirchlichen Text wurde, konnte die johanneische Solidarität politisch fruchtbar werden. Freilich wurde im kirchlichen Gebrauch die Solidarität als messianische Tugend *Abs.excellence* zur allgemeinen Menschenliebe und verlor so ihre politische Kraft. Sie war einmal Zusammenhalt im Kampf gegen die Weltordnung des Todes. Sie wurde zur allgemeinen Philanthropiesauce, die über die Weltordnung des Todes ausgegossen wurde. Solche Moralisierung ist Johannes fremd.

Ton Veerkamp¹⁵² hält mir außerdem vor, dass ich mit der Konzentration der *agapē* auf die Solidarität der Menschen untereinander das zentrale Gebot der Liebe zu Gott außer Kraft setze:

So vordringlich schien diese innere Solidarität einer politischen Untergrundgruppe dem Johannes, dass er, der *Judäer*, Deuteronomium 6,5 aufhebt: „Du sollst *lieben* den NAMEN, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Leidenschaft.“ Es heißt, für die rabbinischen Judäer wie für die Messianisten: „Wo ich hingehe, könnt ihr nicht kommen“. Gott – zu ihm geht der Messias – ist den Menschen *unzugänglich*. Das ist eine Grundeinsicht der Schrift: „Nicht sieht MICH der Mensch und lebt“, Exodus 33,20. Aber die „Liebe“ zu Gott ist nach der Ansicht des rabbinischen Judentums nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unbedingte Verpflichtung Israels. Bei Johannes gibt es die Solidarität („Liebe“) Gottes und des Messias zu den Menschen, aber nicht umgekehrt. Für die Menschen ist nur die Solidarität untereinander möglich – aber dann ist sie ebenfalls eine unbedingte Pflicht. Solidarität mit („Liebe“ zu) dem Messias ist das Befolgen seines Gebotes, wir werden das eindringlich hören, 15,1ff. So und nur so wird Gott *gehört*. Kein Doppelgebot bei Johannes.

An dieser Stelle können Sie mit mir so, wie ich mich in meinem Evangelium ausdrücke, sicher nicht übereinstimmen. Wenn ich mich in die Perspektive Ihres 21. Jahrhunderts hineinversetze, dann bitte ich im Rückblick auf den Holocaust und alle bösen Folgen der totalitaristischen Auslegung meines Evangeliums um Vergebung dafür, Jesus Forderung der *agapē* auf die eigene im Untergrund agierende Gemeinschaft beschränkt zu haben. Bei allem Zorn auf die Feinde des befreienden Gottes Israels und ihre Kollaborateure würde Jesus mit Sicherheit keinen Hass gegen Jüdinnen und Juden als solche verkünden. Über die Frage, ob *agapē* zumindest *auch* im Sinne der Solidarisierung gegen ungerechte Zustände zu verstehen ist und nicht nur als zwischenmenschliche Nächstenliebe, möchte ich mit Ihnen gerne diskutieren.

71/72 (1996)), 35ff.

152 [Das neue Gebot, 13,30b-38](#), Abs. 10 (Veerkamp 2021, 307-308; 2007, 45).

7.2.4 Die Entgegensetzung von Absolutheitsansprüchen läuft ins Leere

Zweitens (188) könnten Sie versuchen, meiner Exklusivität „eine alternative Makrometapher entgegenzusetzen.“ Aber (188-89) es scheint Ihnen

aus zwei Gründen zwecklos, die ‚Wahrheit‘ des Judentums gegenüber der ‚Wahrheit‘ des Glaubens des Geliebten Jüngers an Jesus als den Messias und Sohn Gottes zu vertreten. Zum einen gründet die Zugehörigkeit zu einer anderen Exklusivität, wie beispielsweise meine Verweigerung des Glaubens an Jesus, nicht in einem rationalen Urteil, sondern im Glauben, in der Tradition und im Gefühl. Daher scheint mir eine logische Argumentationsweise, welche die potentielle Wirksamkeit von Logik und Vernunft voraussetzt, eine unangebrachte Art und Weise der Auseinandersetzung mit dieser Frage zu sein. Zum anderen kehrt, wie meine widerständige Lektüre der kosmologischen Geschichte gezeigt hat, die Übernahme eines gegensätzlichen Exklusivismus schlicht die Bedingungen der kosmologischen Erzählung des Geliebten Jüngers um und reproduziert deren dichotome Struktur. Die beteiligte Lektüre, die ich in diesem Kapitel anstrebe, soll ausdrücklich der Rhetorik binärer Opposition, in der sowohl die zustimmende als auch die widerständige Lektüre gefangen sind, entgegentreten.

Verlockender erscheint Ihnen die Möglichkeit (189), sagen zu können, was Sie wirklich glauben: „dass Pluralität ‚besser‘ ist als Singularität und Verschiedenheit ‚besser‘ als Homogenität.“

Statt eine andere Art von Exklusivität zu vertreten, könnte ich dem Geliebten Jünger natürlich eine andere Weltsicht, Makrometapher oder kosmologische Geschichte präsentieren, in der die Pluralität und die Akzeptanz von Verschiedenheit höher bewertet werden als der Besitz exklusiver Wahrheit. ...

Ich weiss nicht, ob Pluralität und Verschiedenheit zur Erlösung und zu ewigem Leben führen, aber ich glaube, dass sie zumindest in dieser – und vielleicht auch in der nächsten – Welt eine bessere Grundlage für Frieden, Harmonie und gegenseitiges Verständnis sind.

Allerdings sehen Sie Probleme, „um dies mit dem Geliebten Jünger auszudiskutieren“. Sie möchten keine „Entweder-Oder-Diskussion“, kein „verbales Tauziehen, bei dem eine Seite gewinnen und die andere verlieren wird.“

Wenn ich das Hauptproblem der Weltsicht des Geliebten Jüngers darin sehe, dass er die Anderen ausschließt, dann bin ich aufgefordert, mich auf eine Weise mit seiner kosmologischen Erzählung auseinanderzusetzen, die ihn nicht einfach auf die gleiche Weise mit dem Argument verwirft, dass seine Sicht gefährlich, falsch und überholt ist. Das heißt, dass ich einen anderen Zugang finden muss, innerhalb dessen ich meine Kritik an seiner Makrometapher aufrechterhalten und gleichzeitig Raum für meine eigene Makrometapher schaffen kann.

Daher (189-90) wollen Sie sich

nicht auf den Inhalt der kosmologischen Erzählung konzentrieren, sondern auf ihre dichotome Struktur und die Rhetorik binärer Opposition, mit der sie ausgedrückt wird. Das heißt, dass ich nicht versuchen werde zu erklären, weshalb der Geliebte Jünger Unrecht hat, sondern dass ich mir überlege, weshalb er seine Ansichten so radikal und exklusivistisch formulierte.

Als (190) „Arbeitshypothese“ nehmen Sie zunächst an, dass ich meine „kosmologische Erzählung in Abgrenzung zu einer alternativen Erzählung“ formuliere, die ich „mit den Jüdinnen und Juden“ verbinde:

Diese jüdische Erzählung, die versichert, die Jüdinnen und Juden seien Gottes Erwähltes Volk und einzig die Tora sei Gottes Wort, steht der Erzählung des Geliebten Jüngers diametral entgegen.

Dieser Arbeitshypothese widerspreche ich jedoch voll und ganz. Die Tora bleibt für mich Gottes Wort, und genau in ihr finde ich mannigfaltige Belege dafür, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist, um die Befreiung ganz Israels (einschließlich Samarias und der jüdischen Diaspora) vom Joch der Weltordnung in die Wege zu leiten. Erst recht gibt Gott sein erwähltes Volk der Juden keineswegs auf.

Wohl aber klage ich diejenigen Juden, die Jesus als den Messias ablehnen oder ihn sogar, wie die führende Schicht der Priester, im Interesse ihrer Privilegien an die Römer ausliefern, in ähnlich scharfer Weise an, wie zu früheren Zeiten die Propheten ihre Zeitgenossen in Israel und Juda wegen ihrer Abirrung von der Tora angegriffen haben. Hier liegt auch der Grund, nach dem Sie gesucht haben, weshalb ich meine „Ansichten so radikal und exklusivistisch“ formuliere. Ob wir fruchtbar darüber streiten könnten, welcher Weg der beste sein könnte, um die auch in Ihrer Zeit immer noch weltweit verbreitete Ungerechtigkeit und Unfreiheit zu überwinden, und ob dabei auch das Vertrauen auf den Messias Jesus eine Rolle spielen könnte?

Die eben erwogene Arbeitshypothese geben Sie sofort wieder auf, weil auch sie „ein Ausdruck der Rhetorik binärer Opposition des Geliebten Jüngers“ sein könnte. Stattdessen fragen Sie sich, ob mein Exklusivismus

nicht als Antwort auf einen gleichwertigen, aber gegensätzlichen Exklusivismus verstanden, sondern in einer Weltsicht gedeutet [wird], in der eine exklusive theologische Wahrheit keinen zentralen Wert darstellt.

Diese „Hypothese“ wollen sie im Blick auf zwei Beispiele aus Ihrer eigenen Zeit überprüfen.

7.2.5 Christliche Positionen, die den Exklusivismus von innen überwinden wollen

Das eine Beispiel knüpft an die „*Erklärung ‚Dominus Iesus‘ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*“ an, „die am 5. September 2000 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht wurde.“

Nun muss ich zugeben, dass mich in diesem Zusammenhang eine Menge befremdet. Als messianischer Jude des 1. Jahrhunderts, der auf den Messias Jesus vertraut, begreife ich nicht, warum es in Ihrer Zeit Hunderte verschiedener Kirchen gibt, die sich alle auf Jesus berufen und miteinander zerstritten sind, obwohl Jesus doch in meinem Evangelium für die Einigkeit all derer gebetet hat, die auf ihn vertrauen.

Allerdings werden Sie nach allem, was ich bisher gesagt habe, bereits erkannt haben, dass ich dem, was die christlichen Kirchen aus meinem Evangelium gemacht haben, ohnehin äußerst skeptisch gegenüberstehe. Das heißt: Ich kann schlicht und einfach nichts damit anfangen, dass die Kirchen aus meiner messianischen Botschaft zur Überwindung der herrschenden Weltordnung durch die *agapē* Jesu eine Religion gemacht haben, die sich mit anderen Religionen darüber streitet, welche den richtigen Weg zum Heil für die Seele anbietet. Ein bisschen kommt mir das so vor wie der Streit der verschiedenen Mysterienkulte und gnostischen Systeme meiner Zeit. Sollte man nicht Gott überlassen, was nach dem Tod sein wird?

Wie die Pharisäer, die rabbinischen Juden, denke ich, dass Gott die Toten auferwecken wird. Aber diese Frage des Seelenheils, wenn man sie so nennen will, hängt nicht vom Vertrauen auf den Messias Jesus ab, sondern ob man überhaupt ein Gottvertrauen hat.

Schon gar nicht entspricht es meiner Vorstellung, dass die Seelen der Menschen in den Himmel kommen. Der Himmel steht für Gottes Unverfügbarkeit. Auch das Aufsteigen des Messias zum VATER meine ich nicht so, dass Jesus im Himmel als seinem ewigem Aufenthaltsort ankommt; es ist eine Metapher für die Vollendung der Werke des Gottes Israels, der Überwindung der herrschenden Weltordnung, des Anbruchs der Weltzeit, die kommen soll. Der Tod des Messias am Kreuz ist ein Fanal der Aburteilung jeder ungerechten Weltordnung und zugleich eine Absage an jeden Messias, der eine ungerechte Weltordnung mit denselben Mitteln der Gewalt und des Unrechts zu bekämpfen versucht. Die Auferweckung des Messias, sein Aufsteigen zum VATER, zeigt einen anderen Weg, nämlich dass die Inspiration der Treue des Gottes Israels in Form der *agapē* all denen übergeben wird, die im Vertrauen auf den Messias an der Überwindung der Weltordnung des Hasses arbeiten.

Indem ich das so formuliere, würde ich damit bei vielen Kirchenmitgliedern und ihrer Führung sicher auf ebenso viel Unverständnis und Ablehnung stoßen wie bei Ihnen, wenn auch aus anderen Gründen. Im Blick auf Ihre weiteren Überlegungen mögen Sie sich wundern, dass ich zum religiösen Heil im Jenseits recht entspannt sage: Da ich alles Gott überlasse, was nach dem Tode kommt, messe ich kirchlichen Ansprüchen auf den einzig wahren Weg zu diesem Heil keine Bedeutung zu. Jesus ist kein Seelenretter, sondern der Befreier der Welt von der Weltordnung, die auf ihr lastet. Er lehrt den Weg der Solidarität mit denen, die in der Finsternis der Unterdrückung und des Unrechts leben. Ich gebe allerdings zu, dass ich zu meiner Zeit gar nicht auf die Idee komme, mich großartig damit zu beschäftigen, was zum Beispiel

(188) „andere religiöse Traditionen“ über den „Logos“ sagen; das liegt schlicht außerhalb meines Gesichtskreises, da ich mich als Jude an Juden wende und vehement für die Anerkennung Jesu als des Messias Israels werbe.

Nun also kurz zur Erklärung *Dominus Iesus*. Deren (191) „exklusivistische Makrometapher“ ist zwar von meinem Evangelium beeinflusst, aber, wie eben erläutert, keineswegs „praktisch identisch“ mit dem Vertrauen auf den einzigartigen Messias Jesus, das ich vertrete. Zur Verlautbarung des Vorstehers dieser Kirche – der sich merkwürdigerweise anmaßt, wie der VATER „Papst“ genannt zu werden –, „dass der Himmel für alle offen sei, solange sie nur rechtschaffen seien“, habe ich nur etwas gegen die Metapher des Himmels, wo die Seelen hinkommen, einzuwenden, wie eben erläutert. Aber die Kriterien des Gerichts über Rechtschaffene oder Ungerechte sind auch für mich (5,29) das Tun des Guten (*ta agatha*) oder des Törichten (*ta phaula*), nicht der Glaube an die eine oder andere Religion.

Die Ansicht (192) des christlichen Vertreters „einer inklusiveren Theologie“, Paul Knitter¹⁵³, dass in Ihren Tagen „die Einzigartigkeit Jesu in seinem Beharren darauf, dass die Erlösung oder das Reich Gottes *in dieser Welt* und *durch menschliche Handlungen* von Liebe und Gerechtigkeit realisiert werden muss, gefunden werden“ muss, ist mir insofern sympathisch, als sie Erlösung zumindest auch diesseitig und politisch begreift und nicht rein jenseitig und spirituell. Von den Denkvoraussetzungen im Judentum meiner Zeit her sehe ich diese Einzigkeit begründet in der einzigartigen Sendung des Messias Jesus durch den Gott Israels. Ich muss und darf es diesem Gott überlassen, in welchen Menschen, Bewegungen, Religionen er zu Ihrer Zeit seine Inspiration der Treue wirken lässt.

Interessant finde ich es (193), sich mit Walter Brueggemann¹⁵⁴ auseinanderzusetzen, der davon ausgeht, „dass die Bibel in pluraler Weise von Gott spricht“ und dass diese Tatsache „von Gottes eigenem pluralisierenden Charakter herrühren“ muss:

Wenn die Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen sind, müssen sie auch von Pluralitäten und Vieldeutigkeiten gekennzeichnet sein.

Tatsächlich ist mir bewusst, wie unterschiedlich auch wir Messianisten über Gottes Willen denken, wenn etwa Matthäus den Völkern die gesamte Tora beibringen will, während Paulus und Lukas den Völkern nur das Vertrauen auf den Messias Jesus abverlangen und unsere Gruppe diese generelle Zuwendung zu den Völkern grundsätzlich skeptischer beurteilt. Dass es auch innerhalb unserer Gruppe Diskussionen gibt, merkt man meinem Evangelium deutlich an. Zu dem Zeitpunkt, als wir uns der größte-

153 (192, Anm. 45) PAUL F. KNITTER: Five Theses on the Uniqueness of Jesus; in: LEONARD SWIDLER, PAUL MOJZES (Hgg.): *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul. F. Knitter*, Maryknoll (N.Y.) 1997, 3-16.

154 (193, Anm. 47) WALTER BRUEGGEMANN: *„In the Image of God‘ ... Pluralism*; in: *MoTh* 11 (1995) 455-469.

ren messianischen Bewegung anschließen, die von Petrus geleitet wird, legen wir Wert darauf, unsere eigenständige Identität auch weiterhin zu bewahren (21,21-22).

7.2.6 Innerjüdischer Streit über Pluralismus und Exklusivismus

Im (195) Judentum Ihrer Zeit finden Sie ein „zweites Beispiel für die dynamische Interaktion zwischen exklusiven und pluralistischen Makrometaphern“. Während 1997 „die ultraorthodoxe ‚Union of Orthodox Rabbis of the United States and Canada‘, auch unter dem hebräischen Namen *Agudath HaRabonim* bekannt“¹⁵⁵, die jüdische „Reformbewegung und die Konservative Bewegung“ als „nicht rechtmäßige Zweige oder Denominationen des Judentums“ verurteilt, begründet die „Union of American Hebrew Congregations“, der Synagogenzweig der Reformbewegung“¹⁵⁶ die „Rechtmäßigkeit“ des Reformjudentums mit „dem Reichtum unserer jüdischen Leben, der Kraft unserer Gemeinden und Synagogen und aus unserer tiefen Verbundenheit mit Gott, der Tora und Israel.“ Zu diesem Streit stellen Sie fest:

Auch hier ist die Sprache polemisch. Wie im Vierten Evangelium ist es die Methode dieses Textes, das Andere zu verunglimpfen und die anderen Gruppen aus dem Gesichtskreis des ‚wahren‘ Judentums auszuschliessen.

Ohne darauf eingehen zu wollen, ob dieser Streit inhaltlich mit unserem Streit zwischen jüdisch-messianistischen Jesus-Anhängern und rabbinischen Juden vergleichbar ist, zeigt dieses Beispiel sehr deutlich, dass es sogar in Ihrer Zeit in schärfster Form ausgetragene innerjüdische Streitigkeiten gibt. Warum können oder wollen Sie sich nicht vorstellen, dass auch unsere messianische Gruppe sich als jüdisch versteht und das rabbinische Judentum zwar scharf angreift, aber nicht zu dem Zweck, alle Jüdinnen und Juden in die Hölle zu verdammen?

Tatsächlich (196) ist schon zu unserer Zeit das Judentum „eine Religion, die verschiedene, manchmal sogar gegensätzliche Theologien umfassen“ kann, und schon Josephus¹⁵⁷ informiert seine LeserInnen über verschiedene Parteien unter den Juden, wie den Pharisäern, Sadduzäern, Essenern und Zeloten.

Zum erwähnten innerjüdischen Streit verweisen Sie weiter auf Irving Greenberg¹⁵⁸, der Bedenken gegen Pluralismus darauf zurückführt, dass man ihn (197) „mit einem

155 Der Link zum Text dieser Verfügung ist heute (16.04.2021) nicht mehr verfügbar. Zur betreffenden Organisation selbst kann man sich hier informieren:
https://en.wikipedia.org/wiki/Union_of_Orthodox_Rabbis.

156 Informationen zu dieser Organisation unter
https://en.wikipedia.org/wiki/Union_for_Reform_Judaism.

157 Josephus, *Antiquitates* 18.1.2 bis 18.1.6, wobei er die Aktivitäten der Partei der Zeloten beschreibt, aber nicht bei diesem Namen nennt.

158 (197, Anm. 56) IRVING GREENBERG: Seeking the Religious Roots of Pluralism. In the Image of God and Covenant; in: JES 34 (1997) 385-394, 386.

Verlust an Intensität religiösen Geistes“ verbindet. Er selber „betont, dass Pluralismus in den Tiefenstrukturen des Judentums und des religiösen Lebens gründet“, wobei er sich wie der Christ Brueggemann „auf die grundlegende Idee“ beruft, „dass die Menschheit nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde.“ Für Greenberg ist aber „Pluralismus ... nicht gleichbedeutend mit Relativismus“; auch der

Pluralismus trägt die Möglichkeit in sich, gewisse Wertesysteme und gewisse religiöse Systeme als tatsächlich illegitim ansehen zu können, weswegen sie ihm Rahmen des Pluralismus nicht für rechtmäßig erklärt werden können. [...] Wenn beispielsweise menschliches Leben heilig ist, dann ist der Nazismus als Glaube nicht legitim [389].

Andere Juden orthodoxer Prägung wie Menachem Kellner¹⁵⁹ (198) machen sich zwar „dafür stark ..., nicht-orthodoxe Juden gleichwohl als Juden zu betrachten“, lehnen aber „sowohl Pluralismus als auch Toleranz ab.“

7.2.7 Antwortet der johanneische Exklusivismus auf ein toleranteres Judentum?

Jetzt erst wird mir klar, dass die in den letzten beiden Abschnitten angeführten Beispiele zur Beantwortung der Frage beitragen sollen, ob ich mit dem Exklusivismus meines Evangeliums vielleicht auf eine von mir angenommene zu große Toleranz innerhalb des Judentums meiner Zeit antworte. Denn Sie schreiben (198-99):

Diese Beispiele zeigen, dass eine exklusivistische Rhetorik nicht nur oder nicht zwingend angesichts einer anderen und doch ähnlich exklusivistischen Welt-sicht entstehen kann, sondern auch als Antwort auf eine Makrometapher, die ein nicht exklusivistisches Modell der Welt bietet. In den Beispielen, die wir betrachtet haben, kann diese Dynamik nicht nur als eine Auseinandersetzung mit dem Anderen, sondern auch als eine Konfrontation zwischen rivalisierenden Arten der gleichen Makrometapher beschrieben werden. Sowohl die Erklärung des Vatikans als auch die verschiedenen christlichen Sichtweisen, denen sie sich widersetzt, akzeptieren die gleichen grundlegenden Glaubenssätze und Schriften und sind der Ansicht, nach der gleichen Makrometapher zu leben. Die orthodox jüdischen TheologInnen und die TheologInnen nicht-orthodoxer jüdischer Bewegungen beziehen sich alle auf ähnliche Texte, Symbole, Lebenszyklen und Elemente der jüdischen Makrometapher.

Ähnlich ist es in meinem Evangelium:

Während der Geliebte Jünger Jesus als den Mittler der göttlichen Offenbarung und Erlösung sieht, lehnen die Jüdinnen und Juden diese Sichtweise ab. Doch die Metapher des Geliebten Jüngers hat, indem sie einen einzigen Schöpfer-

159 (198, Anm. 61 und 62) MENACHEM KELLNER: *Must a Jew Believe Anything?*, London 1999, 110.

gott postuliert, der sich um die Menschheit kümmert, in die menschliche Geschichte eingegangen ist, die Tora geschaffen hat und die Zeit der endgültigen Erlösung vorwegnimmt, viele Gemeinsamkeiten mit derjenigen ihrer Gegner.

Völlig zu Recht merken Sie dazu an (Anm.63; warum eigentlich verstecken Sie diesen für mich sehr wichtigen Satz in einer Fußnote?):

Viele WissenschaftlerInnen sehen in der Tatsache, dass das johanneische ‚Christentum‘ viele Symbole und grundlegende Glaubenssätze mit dem Judentum teilt, einen Beweis dafür, dass der Konflikt zwischen beiden Gruppierungen eine innerjüdische Auseinandersetzung war.

Damit sind Sie auf der Spur dessen, was hinter meinem Evangelium steht. Es reagiert „nicht auf eine diametral entgegengesetzte Makrometapher..., sondern vielmehr auf eine andere Version der eigenen.“ Aber was für eine Version könnte das Ihrer Ansicht nach sein?

Es wäre anachronistisch, diese Version als ‚liberaler‘ zu bezeichnen. ... (200)
Im Gegensatz zur Variante des Geliebten Jüngers betonte sie weniger ein System von Glaubenssätzen, das über die grundlegende Zugehörigkeit zum Monotheismus und der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel hinausging, als vielmehr ein System von Verhaltensweisen. Dies bedeutete, dass der Messianismus und die Soteriologie, das heisst die Lehre von der Erlösung, nicht im Zentrum der jüdischen Makrometapher standen, wie dies beim Geliebten Jünger der Fall war. Um es noch etwas provokativer auszudrücken, können wir die Möglichkeit erwägen, dass der polarisierte Konflikt zwischen Jesus und den Jüdinnen und Juden in diesem Evangelium sich tatsächlich um die Rolle des Messianismus im Gesamtverständnis der Bundesbeziehung zwischen Gott und der Menschheit dreht.

So nahe waren Sie noch nie am Kern dessen, um was es mir in meinem Evangelium geht. Nur missverstehen Sie immer noch die Soteriologie meines Evangeliums als Seltenrettung in einen jenseitigen Himmel, während es mir um die Befreiung Israels von der Knechtung unter der römischen Weltordnung geht. Und im Streit mit verschiedenen jüdischen Gruppierungen, vor allem dem rabbinischen Judentum, aber auch den zu meiner Zeit längst entmachteten Priestern und den noch einige Jahrzehnte aktiven Zeloten, geht es tatsächlich um das richtige Verständnis des Messianismus und natürlich um die Frage, ob Jesus der von Gott gesandte Messias ist.

7.3 Beteiligte Lektüre der ekklesiologischen Erzählung

Durch eine erneute Betrachtung der ekklesiologischen Erzählung wollen Sie die eben aufgeworfenen Fragen beantworten. Ich bin gespannt, ob das gelingt und uns beide einander näher bringen kann.

7.3.1 Innerjüdischer Streit im Johannesevangelium um die zentrale Bedeutung der Messianität Jesu

Von der (200) „unterdessen bekannten Version der ekklesiologischen Erzählung“ schreiben Sie nochmals, dass in dieser „der Konflikt zwischen der johanneischen und der jüdischen Gemeinde mehr als innerjüdische Kontroverse denn als Kontroverse zwischen dem ‚Johanneischen Christentum‘ und dem ‚Judentum‘ als zwei getrennten Religionen gesehen“ wird¹⁶⁰.

Nach allgemeinem Konsens konzentriert sich der Konflikt zwischen diesen beiden verwandten Gruppen auf die Christologie als solche, das heißt auf die spezifische Art von Behauptungen, die der Geliebte Jünger über Jesus macht. Meiner Hypothese zufolge drehen sich die Unterschiede zwischen beiden Gruppen hingegen um die Frage, welche Rolle dem Messianismus als solchem in der Selbstdefinition innerhalb der Bundesbeziehung zukommt. Dieser Darstellung folgend warf der Geliebte Jünger den nichtchristusgläubigen Jüdinnen und Juden vor, Messianismus zwar als Teil ihres Glaubenssystems anzuerkennen, ihn jedoch nicht zum Dreh- und Angelpunkt des Systems zu machen.

Richtig (201) ist an Ihrer Einschätzung, dass der Hauptkonflikt in meinem Evangelium sich nicht allein um die Frage dreht, ob und inwiefern Jesus der Messias ist. Es geht auch um die Bedeutung des Messianismus als solchem. Diese Bedeutung wird allerdings auch in den verschiedenen Gruppierungen, mit denen sich Jesus in meinem Evangelium auseinandersetzt, nicht einheitlich gesehen. Die meisten pharisäischen bzw. rabbinischen Juden pochen auf ihre Abrahamskindschaft, auf den Einen Gott als ihren Vater, auf die Geltung der Tora des Mose, insbesondere der „Einhaltung des Sabbats“ und sind jedem Messianismus gegenüber skeptisch eingestellt, sehen jedenfalls keine Schriftbelege für Jesu Messianität. Ein Pharisäer wie Nikodemus ist zwar messianischen Ideen gegenüber aufgeschlossen, wagt aber nicht, sich offen zu Jesus zu bekennen und begreift ihn auch nicht vollkommen. Zelotische Kreise wiederum wollen Jesus entführen, um ihn zum König zu machen; Jesu ebenfalls dem Zelotimus zuneigende Brüder versuchen ihn zu öffentlichen Aktionen gegen die römische Weltordnung anlässlich des Laubhüttenfestes zu nötigen. Daher bestreite ich, dass Ihre folgende Schlussfolgerung für alle Menschen aus dem jüdischen Volk in meinem Evangelium zutrifft:

Gewiss hatten die Jüdinnen und Juden verschiedene Vorstellungen vom Messias: als König (6,15), als Prophet (1,21), als Nachkomme Davids (7,42) und als einem, der Zeichen wirkt (10,41). Doch nichts deutet darauf hin, dass diese messianischen Ansichten für ihr Selbstverständnis als Jüdinnen und Juden zentral waren.

160 (200, Anm. 64) Vgl. beispielsweise JAMES D. G. DUNN: Let John be John. A Gospel for Its Time; in: PETER STUHLMACHER (Hg.): Das Evangelium und die Evangelien, WUNT 28, Tübingen 1983, 309-339.

Der bereits erwähnte Dialog Justins mit dem Juden Tryphon belegt in Ihren Augen, dass die jüdischen „Einwände gegenüber dem Christentum in erster Linie vom fehlenden Einhalten des göttlichen Gesetzes durch die Christen herrühren“. Aber diese Schrift hat insofern keine Beweiskraft gegenüber meinem Evangelium, als sich innerhalb dieser wenigen Jahrzehnte bereits das Christentum als eigene Religion vom Judentum abzusetzen beginnt, indem *Christianismos* als alternative christliche Lebensführung der jüdischen *Halakha* als abzulehnendem *Ioudaimos* entgegengesetzt wird.

Anders als für Justin in seinem Dialog mit Tryphon ist in meinem Evangelium gerade die Feier der jüdischen Feste für Jesus zentral; dass er sie in messianischer Weise neu deutet, bedeutet keine Abwertung oder gar ihre Abschaffung. Auch der Sabbat wird nicht abgeschafft, wohl aber darf bzw. muss der Messias am Sabbat Werke tun, um die Feier des endgültigen Sabbat der Vollendung der Schöpfung möglich zu machen. Das Thema der Beschneidung wird in meinem Evangelium überhaupt nicht problematisiert. Auch gibt es keinen Gegensatz zwischen einem jüdischem Gehorsam gegenüber Gott durch das „Einhalten der Gebote“, auf Grund dessen allein man „Gutes von Gott“ erwarten darf, und (202) der christlichen „Erlösung“, die man „einzig auf der Grundlage des Glaubens“ erhält (vgl. 5,29).

Ein von Ihnen angeführtes Beispiel „aus der Mischna, der ersten Kodifizierung des jüdischen Gesetzes, die ins frühe 3. Jahrhundert datiert wird“ (Mischna Sanhedrin 10,1), hebt hervor: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt“, erkennt also Ihnen zufolge „zunächst einmal ganz Israel die Erlösung zu und würde sogar die meisten ChristInnen nicht ausschließen.“ Damit wollen Sie offenbar belegen, dass der Ausschluss von Christen oder Messianisten in der Prägung meines Evangeliums nicht von jüdischer Seite ausgegangen ist.

Nochmals weisen Sie auf den Ihnen wichtigen Unterschied hin, dass der zentrale Konflikt in meinem Evangelium

nicht von Glauben oder fehlendem Glauben an Jesus handelte, sondern von der Zentralität des Glaubens an einen Messias im Verhältnis zu ihren jeweiligen Weltanschauungen, Erlösungsschemata und Arten von Selbstdefinition.

Im letzteren Fall muss nicht von vornherein „jede Seite sich als von der anderen getrennt wahrnehmen“, vielmehr (203)

hätte die jüdische Gemeinde die johanneischen Gläubigen (jüdischen Ursprungs) weiterhin als volle Mitglieder ihrer Gemeinde angesehen, solange diese weiterhin das Gesetz einhielten und so am vorherrschenden Ethos der Gemeinde teilhatten. Der bloße Glaube an Jesus als den Messias hätte nicht zum Ausschluss geführt. Erst die Bemühungen, die Jüdinnen und Juden davon zu überzeugen, ihre eigene Makrometapher umzudeuten, um den Messianismus und den Glauben an Jesus ins Zentrum zu rücken, hätte dies bewirkt.

Dem stimme ich insofern zu, als der gekreuzigte Messias Jesus tatsächlich in den Mittelpunkt unseres ganzen Lebens, Glaubens und öffentlichen Einsatzes gerückt ist und wir auch mit vehementem Eifer dafür geworben haben, dass allein das Vertrauen auf ihn die Überwindung der römischen Weltordnung bewirken kann. Hätten wir den Glauben an Jesus einfach als unsere persönliche Angelegenheit behandelt, die niemanden sonst angeht, wären wir sicher nicht als Unruhestifter aufgefallen, und man hätte keinen Anlass gesehen, dass durch uns der Status der Gemeinde als erlaubter Religion in Gefahr geraten könnte.

Sie interpretieren allerdings meinen Messianismus nicht in dieser Weise als Aufruf zum Vertrauen auf einen Messias, den man als politisch gefährlichen Unruhestifter einstufen konnte, sondern als missionarische Aufforderung, wenn nicht Nötigung, zum religiösen Glauben an einen Messias, der das ewige Heil der Seele im Himmel garantiert. Diese Sicht wollen Sie durch einen Blick auf „die Rolle der Frauen in der Gemeinde“ des Johannes belegen.

Zur Geschichte um Lazarus, Maria und Martha in Bethanien fragen Sie sich, ob meine „unbeirrbar Konzentration ... auf die Christologie und auf die Person und Identität Jesu“ mich dazu geführt haben könnte, bestimmte Implikationen meiner eigenen Geschichte zu übersehen, nämlich,

dass die binäre Opposition, die der Geliebte Jünger als fundamental betrachtet, in der Realität im (hypothetischen) Erleben und in der (hypothetischen) Weltsicht der Gemeinde nicht weitergeführt wurde oder präsent war. Das heißt, es ist möglich, dass die Jesusgläubigen ihr Leben mit der vollen sozialen Unterstützung innerhalb der jüdischen Gemeinde leben konnten. Dies würde einerseits besagen, dass die jüdische Gemeinde akzeptierte, dass die Geschwister von Bethanien zu ihrer eigenen Gemeinde gehörten und dass sie ebenso ihren Glauben an Jesus akzeptierten, ohne sie aus der Gemeinde auszuschließen, selbst wenn die Jüdinnen und Juden diesen Glauben nicht annahmen. Umgekehrt mag die Geschichte andeuten, dass es für die Geschwister von Bethanien kein Problem darstellte, unter den Jüdinnen und Juden, die den Glauben an Jesus nicht annahmen, zu leben.

Wie gesagt, ein solches Szenario wäre denkbar, wenn mein Messianismus wirklich, wie Sie annehmen, die Privatsache einer Reihe religiöser Sektierer wäre, die für die Synagogengemeinschaft und das Gemeinwesen, in dem diese Juden leben, keinerlei Auswirkungen hätte. Aber es geht mir eben nicht um eine religiös definierte binäre Opposition von Erlösung und Verdammnis im Falle des Glaubens oder Nichtglaubens an Jesus, sondern um das Wachhalten messianisch-politischer Hoffnungen auf die Überwindung der römischen Weltordnung. Zwar haben wir der zelotischen Gewalt radikal abgeschworen, aber auch ein Messianismus der *agapē*, der sich auf einen Jesus richtete, der von den Römern hingerichtet worden war, konnte als politisch gefährliche Provokation empfunden werden.

Das von Ihnen entworfene Szenario (204) erlaubt es Ihnen, darüber zu spekulieren, ob christusgläubige Frauen wie Maria und Martha möglicherweise „eine missionarische Funktion“ wahrnahmen, „die sie als in ihren Gemeinden Gebliebene erfüllen konnten“ und die auch „mit der Geschichte der Samaritanerin angedeutet“ wird, „die nach ihrer Begegnung mit Jesus zu ihrer Gemeinde zurückkehrte und sie aufforderte, Jesus selbst zu begegnen.“ Ähnlich interpretieren Sie in diesem Zusammenhang sogar das „Verhalten von Jesu Mutter bei der Hochzeit zu Kana“, die es fertig brachte, für die geladenen Gäste „eine Situation zu schaffen, in der sie Jesu Kraft in ihrer Mitte erleben konnten.“

Alternativ kommt für Sie aber auch „die Möglichkeit“ in Betracht, „dass diese Frauen, die in ihren Gemeinden blieben“, weiterhin „trotz ihres Glaubens an Jesus als Christus und Sohn Gottes wesentlich zu ihren Gemeinden“ gehörten, vielleicht weil einfach „ihr Glaube nicht als derart wichtig angesehen“ wurde.

7.3.2 Identifikation mit dem Geliebten Jünger als dem Anderen, Ausgeschlossenen

Diese Überlegungen führen Sie nun zu einer mich überraschenden Schlussfolgerung:

Die beteiligte Lektüre, mit der ich hier experimentiert habe, hilft mir, die Art der Polemik des Geliebten Jüngers besser zu verstehen. Indem er den Messianismus und die Christologie ins Zentrum seiner Makrometapher rückte, war der Geliebte Jünger auf Kollisionskurs mit dem Judentum. Dies führte unausweichlich dazu, dass er sich von den vielen Jüdinnen und Juden, die ihre Bundesidentität nicht anders deuten wollten, ausgeschlossen und zurückgewiesen fühlte.

Sie interpretieren also mein angebliches Beharren auf einer bestimmten „Auswahl an Glaubenssätzen“ als „einzigen Weg... um die Bundesbeziehung mit Gott aufrechtzuerhalten“, als eine „Andersartigkeit“, die Ihnen hilft, „die Grundlage“ Ihrer „eigenen jüdischen Identität zu klären“, ohne „die ‚Jesusfrage‘ direkt anzugehen.“ Diese „Andersartigkeit“ (205) erfahren Sie auch als eine Erlaubnis, sich mit mir

als Anderem und als Ausgeschlossenem zu identifizieren. Selbst wenn ich geneigt bin zu glauben, dass er sich selbst ausgeschlossen hat, muss ich dennoch anerkennen, dass seine Gefühle von Andersartigkeit in seiner sozialen Situation ebenso schmerzhaft sein könnten wie die Gefühle der Andersartigkeit, die das Evangelium in mir hervorruft.

So freundlich Ihr Angebot ist, sich mit mir auf diese Art und Weise zu identifizieren, muss ich es doch dankend ablehnen. Denn ich definiere weder Sie als Andere in dem Sinne, wie Sie sich von mir definiert fühlen, noch weiß ich mich selber zu Recht in der Weise als Anderer definiert, wie Sie mich definieren. Sie sind zwar eine Jüdin, die nicht auf Jesus als den Messias Israels vertraut, und wir geraten sicher politisch aneinander, wenn wir in meiner Zeit darüber streiten, auf welche Weise die römische Weltordnung zu überwinden ist oder ob man versuchen kann, in einer Nische

der römischen Gesellschaft zu überleben. Aber ich halte nicht Sie persönlich für verdammenswert und erst recht nicht das Judentum, das Volk Israel, als solches. Und mich selbst sehe ich nicht als armes Opfer jüdischer Gegner, die meine missionarischen Bemühungen nicht zu würdigen wissen, sondern als Teil einer solidarischen Gemeinschaft von Untergrundkämpfern, die im Vertrauen auf Jesus dem römischen System von Unterdrückung und Gewalt, Betrug und Hass entgegenzuwirken suchen und dabei leider nicht auf die Unterstützung der rabbinisch orientierten Juden zählen dürfen.

Wayne Meeks'¹⁶¹ Aufsatz *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, in dem Sie eine „kraftvolle und ... überzeugende Formulierung der Andersartigkeit des Geliebten Jüngers“ erkennen, beschreibt meine Haltung alles andere als korrekt. Denn das Motiv „von Ab- und Aufstieg“ des Messias hat in meinem Evangelium keine mythische Funktion, sondern es bezieht sich auf eine Vielzahl von Elementen der biblischen Tradition, von Jakobs Himmelsleiter über die erhöhte Schlange in der Wüste bis hin zu Daniels Menschensohn. Recht hat Meeks darin, dass mein Evangelium „nicht das Werk eines einzigen Genius“ ist, „sondern dasjenige einer Gemeinde oder Gruppe von Gemeinden, die über einen beachtlichen Zeitraum hinweg an einer beständigen Identität arbeitete.“ Zu Unrecht behauptet er jedoch, wie Sie formulieren:

Das Evangelium und auch die Johannesbriefe stellten eine Gruppe von Gläubigen dar, die isoliert von ‚der Welt‘ sind, die prinzipiell zu ‚den Dingen von unten‘ gehört, das heisst zur Dunkelheit und zum Teufel [68]. Die Geschichte beschreibe eine fortschreitende Entfremdung Jesu von den Jüdinnen und Juden. Gleichzeitig würden diejenigen, die auf Jesu Zeichen und Worte antworten, in eine intensive Intimität mit ihm hineingenommen und in ähnlicher Weise von der Welt losgelöst.

Diese Interpretation beruht auf dem Missverständnis, unsere Gemeinschaft würde eine Feindschaft gegenüber der materiellen Welt als solcher vertreten, wie es die Gnosis tut. Nein, unser Kampf gilt der römischen *Weltordnung* und ihrem Führer, den ich *diabolos*, Widersacher, im Sinne der jüdischen Schriften nenne, und diese Weltordnung ist insofern „von unten“, als sie den Gegensatz zur befreienden und gerechten Ordnung der Tora des Gottes Israels darstellt.

Eine Entfremdung vom rabbinischen Judentum findet tatsächlich statt, aber aus politischen Gründen, da es unseren Messianismus als gefährliche Unruhestiftung einschätzt, die den Status des Judentums als erlaubter Religion gefährden könnte. Zur Isolation trägt auch unser provozierendes, sektiererisches Vokabular bei; Erfahrungen des Ausschlusses aus der Synagoge beschleunigen die „Loslösung vom Judentum“ und können zu einem subversiven Leben im Untergrund führen.

161 (205, Anm. 66) WAYNE MEEKS: *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*; in: JBL 91 (1972) 44-72.

Meeks hat also teilweise Recht, wenn er mich „für den Repräsentanten einer Gemeinde“ hält, „die sich allmählich isolierte.“ Allerdings schätzt er den Hintergrund dieser Isolation für die Zeit ihrer Entstehung falsch ein. Erst wenige Jahrzehnte später, als mein Evangelium von der inzwischen entstandenen neuen Religion des (heidenchristlich dominierten) Christentums nicht mehr jüdisch-politisch, sondern griechisch-heilsgeschichtlich gelesen wird, werden die von mir benutzten Metaphern in verheerender Weise im Sinne einer grundsätzlichen Judenfeindschaft umgedeutet.

7.4 Der geliebte Jünger: ein Freund über die Grenzen eines Monomythos hinweg?

Konnte die in diesem Kapitel vorgelegte „beteiligte Lektüre des Vierten Evangeliums“ dazu beitragen, dass wir einander als Freunde verstehen? In meinen Augen haben Sie meine „tiefsten Überzeugungen“ bisher nicht verstanden, so dass ich auch nicht genau weiß, welches Ausmaß „unsere größten Unterschiede“ annehmen.

Die (207) „zwei Hauptprobleme“, die zwischen uns stehen, lassen sich durch die Stichworte „Christologie“ und „Exklusivität“ umreißen. Sie können nicht annehmen, dass Jesus der Messias ist, und fühlen sich deswegen durch mich auf die Rolle der „Anderen“ festgelegt, die in meiner Erzählung keinen Platz hat.

Die Herausforderung, die einer Freundschaft mit dem Geliebten Jünger innewohnt, besteht darin, einen Weg um diese Widersprüche herum zu finden. Dieser Weg bewegt sich zwischen einem direkten Angehen dieser schwierigen Fragen durch Konfrontation und dem Schaffen von Raum für den Geliebten Jünger als jemanden, für den ich die Andere bin und der gleichzeitig für mich der Andere ist. Das Paradox liegt in der Tatsache, dass jeder Akt der Konfrontation, das heißt der Gegenüberstellung meiner Ansichten mit jenen des Geliebten Jüngers, von mir verlangt, den Geliebten Jünger umso mehr auf seine Rolle des Anderen festzuschreiben.

Wie können Sie, so fragen Sie sich, mir also „Raum ... schaffen“, auf einem „weniger direkten, weniger konfrontativen Weg“? Wir sind ja „nicht einer Meinung“ über die Wahrheit und den Wert meines Evangeliums, und Sie bleiben besorgt über die „Gefahren ...“, die der polarisierten Art, in der das Geschenk angeboten wird, innewohnen.“ In Ihrer „wohlwollenden Lektüre“ versuchen Sie, „die schwierigen Fragen“ auszublenden, in Ihrer „beteiligten Lektüre“ wollen Sie „durch, hinter oder in das Hindernis“ hineingehen. Aber auch dieser Weg muss „an der Frage der Christologie“ letztlich scheitern, da sie eine „Frage von Glauben oder fehlendem Glauben“ ist

und daher nicht Gegenstand logischer Überzeugung. Gefragt ist hier vielmehr Respekt vor dem Glauben der bzw. des Anderen und das Bewusstsein, dass der jeweilige Glaube für die oder den Anderen einen Wert hat.

Am Ende gelangen Sie zu der Einsicht, dass meine „exklusivistische Weltsicht“ dazu führt, dass auch ich selbst mich „grundlegend als Anderer“ fühlen muss, und zwar sowohl Ihnen als auch meiner eigenen „gesamten Umwelt“ gegenüber.

Damit versuchen Sie umzugehen (208), indem Sie nochmals auf Gedanken aus dem bereits zitierten Buch von Booth, *The Company We Keep*, eingehen. Er meint einerseits, dass „alle Aussagen über Wahrheit einseitig sind“ [344] und dass sogar „blind übernommene und neu erfundene Monomythen in bestimmten Momenten der menschlichen Geschichte dem Leben besser dienen mögen als kritisch bewertete Mythen“, geht aber andererseits davon aus, dass „die meisten von uns in unserer Zeit so stark in rivalisierende Mythen verwoben sind, dass uns nur eine rigoros pluralistische ethische Kritik dienen kann. [350]“ Daraus ziehen Sie mittlerweile den Schluss (208-09),

dass eine radikale Pluralität, wie sie BOOTH ausdrückt, anerkennt, dass es Monomythen gibt, und dass einige tatsächlich auch einen Wert haben. Die Tatsache, dass ein Monomythos für jene stark und von Wert sein kann, die ihn formulieren und ihm angehören, schwächt allerdings die Gefahr nicht ab, die besteht, wenn sie von der konzeptuellen, kosmologischen Ebene auf die wirkliche Welt übertragen und als Grundlage für Interaktionen mit anderen verwendet werden.

Dazu mag ich zwei Fragen stellen:

1. Wenn ich ursprünglich gar keinen kosmologisch-antijüdischen Monomythos vertrete, sondern einen innerjüdischen, politisch radikalen Messianismus, können wir uns dann besser verständigen, wenn auch nicht unbedingt politisch einig sein?
2. Wenn die Haltung, die ich vertrete, innerhalb weniger Jahrzehnte in einen antijüdischen Monomythos verwandelt wurde, den wir beide als verabscheuungswürdig ablehnen, sollten wir dann nicht nach zwei Jahrtausenden den Versuch wagen, diese veränderte Lektüre als falsch zu entlarven?

8 Schlussfolgerung: Freundschaft mit dem Geliebten Jünger

Eigentlich (211) haben Sie mich nach Ihrer Begegnung mit mir verabschiedet und wollen auf dem Heimweg noch einmal in Ruhe „über die ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen Worte“ nachdenken. Ich erlaube mir, Sie auch auf diesem Weg zu begleiten. Sie fragen:

Inwieweit haben wir uns verändert – oder haben wir uns nicht verändert?
Habe ich es wirklich geschafft, mit dem Geliebten Jünger Freundschaft zu schließen?

„Als zustimmende Leserin“ sind Sie mir „wie ein Schatten gefolgt.“ Dabei wurde die „Anziehungskraft, die vom Versprechen des ewigen Lebens durch den Glauben an Jesus als Christus und Sohn Gottes ausging“, von Ihrem „Unbehagen gegenüber den antijüdischen Haltungen überschattet, den eine zustimmende Lektüre zu erfordern scheint.“

„Als widerständige Leserin“ haben Sie (212) „den johanneischen Jüdinnen und Juden eine Stimme gegeben und ihren Gründen für die Ablehnung des Geschenkes Jesu Glauben geschenkt.“ Dabei saßen Sie „Rücken an Rücken“ mit mir, indem Sie mich „sorgfältig im Spiegel“ beobachteten und meine „Bewegungen spiegelbildlich verdreht“ wiederholten.

In den beiden anderen Lektüren sind Sie mir „als Adele Reinhartz und nicht vermittelt durch eine oder mehrere Figuren des Evangeliums“ begegnet.

„Als wohlwollende Leserin“ haben Sie (213) „nach Berührungspunkten gesucht“ und mich

als eine Art Kollegen betrachtet, ... der sich in wichtigen Dingen von mir unterscheidet, der aber in Probleme verwickelt ist, die ich aus meinem eigenen Kontext kenne. ... Wir haben nebeneinander gesessen, in die gleiche Richtung geschaut und geredet, aber wir haben uns nicht in die Augen gesehen.

„Als beteiligte Leserin“ schließlich haben Sie mir

endlich gegenüber gesessen. Ich habe ihm ins Gesicht gestarrt und mir erlaubt, mein eigenes Spiegelbild in seinen Augen zu sehen. Dieses Starren war beunruhigend, weil es mich dazu zwang, letztlich anzuerkennen, dass einige der Differenzen zwischen uns nicht überwunden werden können. Ich werde sein Geschenk niemals annehmen und er wird meine Ablehnung niemals akzeptieren, verzeihen oder gar verstehen. Doch die Bemühung war nicht umsonst, denn ich habe angefangen, ein anderes Verständnis für seine Perspektive zu entwickeln, auch für jene Elemente, die ich für verurteilenswert halte. Und ich habe die Herausforderung angenommen, mein eigenes Weltverständnis zu öffnen, um jemanden wie ihn darin aufzunehmen, ohne zugleich auf mein Recht zu verzichten, über das Ethos und die ethischen Kriterien, die er und sein Evangelium vertreten, zu urteilen.

Falls Sie das, was ich geschrieben habe, bis hierher gelesen haben, wissen Sie inzwischen, was ich darauf antworten muss. Es mag sein, dass Sie Ihr Spiegelbild in meinen Augen gesehen haben, aber mich selbst haben Sie nicht gesehen. Was Sie gesehen haben, ist das Bild, das sich Christen seit dem 2. Jahrhundert von mir und meinem Evangelium gemacht haben, abgelöst vom Reichtum der jüdischen Schriften, herausgelöst aus den politisch-sozialen Konflikten des 1. Jahrhunderts in Judäa, Galiläa und Samaria.

Ob eine Freundschaft zwischen uns entstehen könnte, wenn Sie mich als den wahrnehmen, der ich bin, ein sektiererischer Jude, der im Vertrauen auf den Messias Jesus für die Überwindung der römischen Weltordnung kämpft? Ich weiß es nicht.

Auch weiß ich nicht, wie Sie damit umgehen, dass ich durch die Vermittlung Ihres Zeitgenossen Helmut Schütz unter Berufung auf die Auslegung meines Evangeliums von Ton Veerkamp nun doch nicht „im Text fixiert“ bleibe und „mit anderen Worten“ auf Sie reagiere „als mit denjenigen, die den unveränderten Inhalt des Vierten

Evangeliums repräsentieren.“ Sie mögen diese Auslegung für unangemessen und eine Beschäftigung damit für Zeitverschwendung halten.

Nachvollziehen kann ich (214), dass Sie „alles in allem ... keinen Grund dafür“ finden, mir „eine offenere, tolerantere, verständnisvollere Weltsicht zuzuschreiben als diejenige“, die in meinem Evangelium nun einmal zu finden ist. Werben möchte ich trotzdem dafür, dass Sie meine Intoleranz anders einordnen – nicht in ein verdammenswertes kosmologisch-antijüdisches Setting, sondern in die scharfe innerjüdische Auseinandersetzung um die angemessene politische Haltung gegenüber dem Römischen Imperium.

Ihr Versuch, „hinter oder über die Rhetorik binärer Opposition hinaus zu gelangen und eine ‚Hintergrundgeschichte‘, das heisst eine gewisse Rechtfertigung des Lebens, Erlebens oder der Haltung des Geliebten Jüngers zu konstruieren, innerhalb derer seine Ansichten einschliesslich seiner antijüdischen Haltung ihren Sinn haben“, musste deswegen scheitern, weil Sie sich (jedenfalls bisher) kein anderes Setting vorstellen können, innerhalb dessen etwa die Bezeichnung des Vaters bestimmter Juden als *diabolos* einen anderen Sinn machen könnte als eine verabscheuungswürdige Verteufelung.

Dass in Ihren Augen „unsere Beziehung dennoch tiefer geworden“ ist und Sie „so viel Spaß“ an „unserem Meinungs austausch“ gehabt haben, dass Sie „unsere Beziehung fortführen“ möchten, lässt mich hoffen, dass Sie nicht nur mein Evangelium im Sinne Ihrer vier verschiedenen Lektüren noch gründlicher zu erforschen suchen, sondern sich auch mit der jüdisch-messianisch-politischen Lektüre des Evangeliums, die ich Ihnen ans Herz lege, beschäftigen. Eine solche Beschäftigung berührt sicher auch (216) die „Frage nach dem Platz“, den eine johanneische Gemeinde „im Kontext des Diasporajudentums des späten 1. Jahrhunderts“ eingenommen haben könnte, und

die weiter greifenden Fragen, die in der Erforschung des frühen Judentums und des frühen Christentums und ganz grundsätzlich für den jüdisch-christlichen Dialog von Belang sind. Sie betreffen ganz unmittelbar unser Verständnis der ‚Weggabelung‘, des Prozesses, durch den das Judentum und das Christentum zu zwei getrennten Religionen wurden und sie betreffen auch die Frage, wie die WissenschaftlerInnen derzeit die historische Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum erneut überdenken¹⁶².

Entscheidend für das Verständnis meines Evangeliums ist sicherlich, ob man seine Entstehung bereits jenseits der Weggabelung dieser Trennung verortet, wie Sie es offenbar tun, oder ob es als innerjüdisch-messianistische Schrift verfasst wurde und nach der Abzweigung des Christentums vom jüdischen Weg einen völlig anderen Sinn erhielt.

162 (216, Anm. 1) DANIEL BOYARIN: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford (Cal.) 1999.

Definitiv haben Sie Recht, wenn Sie meine „hypothetische johanneische Gemeinde“ noch nicht als eine christliche Kirchengemeinde rekonstruieren wollen. Sie hat nicht „feste Mauern, hölzerne Kirchenbänke, bunte Glasfenster und einen Glockenturm“, sondern ist eher als Gruppe messianischer Aktivisten zu begreifen, die sich am liebsten in einer Synagoge versammeln, oder, wenn das unmöglich ist, im Untergrund hinter verschlossenen Türen (20,19.26).

Indem Sie (218) als Jüdin an mein Evangelium herangehen, sehen Sie sich

grundsätzlich als Außenseiterin..., für die der Text weder heilig ist noch Autorität besitzt. Ich kann tun und lassen, was ich will; mein Leben gründet weder darauf, noch gehöre ich einer religiösen Gemeinschaft an, für die der Text Autorität hat.

Schwerer würde es Ihnen fallen, etwa „die biblischen ‚Texte des Schreckens‘¹⁶³, in denen Frauen zum Schweigen gebracht, belästigt, vergewaltigt und geopfert werden, als zustimmende, widerständige, wohlwollende oder beteiligte Leserin“ zu lesen, da diese zu ihrer eigenen jüdischen Tradition gehören und „jegliches negative Urteil über bestimmte Geschichten oder Passagen“ Sie dazu bringen könnte, „deren autoritativen Charakter“ anzuzweifeln.

Ich bin aber davon überzeugt, dass auch ChristInnen Ihrer Zeit davon profitieren, sich mit Ihrer Kritik an meinem Evangelium auseinanderzusetzen, eben weil dessen seit dem 2. Jahrhundert herrschende antijüdische Lektüre so gar nicht der von Jesus verkündeten *agapē* entspricht. Ob es diesen christlichen LeserInnen leichter fällt, von einer solchen Lektüre Abschied zu nehmen, indem sie sich auf die von mir ursprünglich beabsichtigte jüdisch-messianische Lektüre einlassen, muss ich jeder und jedem von ihnen selbst überlassen. Es ist mein Wunsch, dass Jesus endlich von den jüdischen Schriften her begriffen wird, statt dass man ein so genanntes Altes Testament von Jesus her als überholt ansieht und das Judentum als Volk Gottes enterbt.

Sie geben auf der letzten Seite Ihres Buch zu (219), es noch nicht ganz geschafft zu haben, mit mir Freundschaft zu schließen, beenden Ihren Text aber mit dem Satz:

Trotz der Kluft zwischen unseren Weltbildern und ethischen Empfindsamkeiten freue ich mich auf künftige Begegnungen mit dem Geliebten Jünger und auf weiterführende Gespräche.

Gespannt bin ich darauf, ob Sie bereit sind, meinen Text zu lesen und sich auf das Gespräch mit mir einzulassen.

In respektvoller Hochachtung

Der Jünger, mit dem Jesus befreundet war

163 (218, Anm. 2) PHYLLIS TRIBLE verwendet diesen Begriff (Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh ²1990 [Orig.: Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984, 13).