

# Befreiung für ganz Israel durch den Messias Jesus

Besprechung des Buches „Cast out of the Covenant“ von Adele Reinhartz

Helmut Schütz, Gießen

15. September 2021

Online-Version: <https://bibelwelt.de/befreiung-israel/> und PDF-Version: <https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2021/09/Befreiung-Israel.pdf>

---

In ihrem Buch „Cast out of the Covenant“ („Ausgestoßen aus dem Bund“) begreift Adele Reinhartz das Johannesevangelium als eine Missionsschrift für Heiden, die Jesus als Kinder Gottes in den Bund mit Gott einlädt, aus dem sich die Juden selbst ausschließen. Nach Ton Veerkamp dagegen kämpft Jesus mit der Waffe der *agapē*, Solidarität, für Israels Befreiung von der versklavenden Römischen Weltordnung.

---

## Inhaltsverzeichnis

<b>0 Einführung</b>	<b>10</b>
0.1 Bemerkungen zur Terminologie	12
0.1.1 „Christen“ und „Christentum“	13
0.1.2 „Juden“, „Judentum“ und <i>Ioudaioi</i>	14
0.1.3 „Heiden“	15
0.2 Das Johannesevangelium als tödliches Spinnennetz?	15
0.2.1 Jüdisch und antijüdisch zugleich?	17
0.2.2 Adele Reinhartz' drei rhetorische Ziele im Blick auf das Johannes-evangelium	20
0.3 Rhetorische Analyse: Das vierte Evangelium wurde weniger gelesen als gehört	21
0.3.1 Der implizierte Autor und sein erhofftes Publikum	22
0.3.2 Typen aristotelischer Rhetorik: beratend, richterlich, feierlich	22
0.3.3 Elemente der Rhetorik: Überzeugungsmittel, Gliederung, Stil	23
0.4 Zur Methode der vorliegenden rhetorischen Analyse des Johannesevangeliums	25
0.4.1 Wie kann die rhetorische Situation historisch rekonstruiert werden?	25
0.4.2 Offene Worte über leitende Prinzipien	25
0.4.2.1 Situationsgebundenheit	26
0.4.2.2 Demut	26
0.4.2.3 Vorstellungskraft	27

0.4.3 Konkreter Einsatz der Vorstellungskraft im Blick auf das Johannes- evangelium	27
0.4.3.1 Ein Mann namens Johannes als impliziter Autor des Johannes- evangeliums	27
0.4.3.2 Eine Frau namens Alexandra als zustimmende Hörerin des Johannes	31
0.4.3.3 Eine Frau namens Mirjam als Hörerin des jüdischen Messianisten Johannes	32
0.4.4 Zur Gliederung des Buches	33
0.4.4.1 Teil I: Die Rhetorik der Zugehörigkeit	34
0.4.4.2 Teil II: Die Rhetorik der Entfremdung	34
0.4.4.3 Teil III: Vorstellungen zur rhetorischen Situation	35
<b>1 Die Rhetorik von Sehnsucht und Erfüllung</b>	<b>36</b>
1.1 Worauf richtet sich die Rhetorik der Sehnsucht im Johannesevangelium?	37
1.1.1 Mirjams Hoffnung auf das Leben der Weltzeit, die kommen soll	38
1.1.2 Wie lässt der Menschensohn die kommende Weltzeit anbrechen?	39
1.1.3 Jesus ist der zweite Isaak, der sich aus Solidarität mit Israel kreuzigen lässt	42
1.2 Die Rhetorik der Erfüllung: Welche Beweise führt Johannes an?	43
1.2.1 Äußere Beweise: Wunder, Schriften, Zeugen	44
1.2.2 Innerer Beweis des Ethos: Wie sind Jesu messianische Titel zu interpretieren?	46
1.2.3 Innerer Beweis des Pathos: Wie setzt Johannes emotionale Sprache ein?	47
1.2.3.1 Entnimmt Johannes seine Metaphern der alltäglichen Sprache?	47
1.2.3.2 Was soll die provokative Aufforderung, das Fleisch des Messias zu kauen?	48
1.2.3.3 Um welche Freiheit geht es Jesus und was bedeutet <i>hamartia</i> , Sünde?	51
1.2.4 Innerer Beweis des Logos: Dreht sich Johannes argumentativ nur im Kreise?	52
1.2.4.1 „Der, den Gott gesandt hat, redet Gottes Worte; denn [ <i>gar</i> ] Gott gibt den Geist ohne Maß“ (3,34)	53
1.2.4.2 „Ihr wisst nicht, was ihr anbetet; wir aber wissen, was wir anbeten; denn [ <i>hoti</i> ] das Heil kommt von den Juden“ (4,22)	54
1.2.4.3 „Denn [ <i>gar</i> ] wie der Vater das Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in sich selber“ (5,26)	55

1.2.4.4 „Wenn ich aber richte, so ist mein Richten wahr, denn [ <i>hoti</i> ] ich bin's nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat“ (8,16)	57
1.2.5 Stil: Das Muster des Suchens und Findens im Johannesevangelium	58
1.2.5.1 Die Umkehr Gottes zu den Menschen und erfolgreiches Finden	58
1.2.5.2 Die Unzugänglichkeit des Himmels und Gottes Kommen auf die Erde	60
1.2.5.3 In seiner Sünde zu sterben hat mit der Verirrung dieser Weltordnung zu tun	60
1.2.5.4 Was bedeutet es, Jesus aus den falschen Gründen zu suchen?	61
1.2.5.5 Erotische Subtexte des Suchens und Findens im Johannes-evangelium?	63
1.3 Der Inhalt des Glaubens: Jesus, Gott und der Kosmos	65
1.3.1 Ist die Rolle der Mutter des Messias im Johannesevangelium wirklich klein?	66
1.3.2 Ist Jesus der durch aristotelische Epigenese gezeugte einzige Sohn Gottes?	67
1.3.3 Verkörpert sich der Gott Israels im Fleisch des Messias, des zweiten Isaak?	69
1.4 Was ist die Bedeutung von „Leben“?	71
1.4.1. Es gibt nur einen Weg zum ewigen Leben – worin besteht er?	72
1.4.2 Ewiges Leben und das Wissen von Gott – aber von welchem Gott?	72
1.4.3 Was heißt es, die eigene Seele unter der Weltordnung zu hassen?	73
1.4.4 Ewiges Leben als Freiheit von allen Todesmächten	73
<b>2 Die Rhetorik der Verwandlung</b>	<b>74</b>
2.1 Die Notwendigkeit der Vermittlung	74
2.1.1 Maria Magdalenas entscheidende Botschaft des „noch nicht“	74
2.1.2 Jesu Wertschätzung des Thomas in seinem berechtigten Zweifel	76
2.2 Die Erzählung als Rhetorik: Identifizierung der Charaktere	78
2.2.1 Die Schüler als Identifikationsmodelle und Missionare Jesu	79
2.2.1.1 Die Schüler als Erntehelfer und Jesus in der Reihe der Propheten Israels	79
2.2.1.2 Von der Sendung der Schüler in die Weltordnung und deren Überwindung	82
2.2.2 Zwei Dialogpartner des Messias Jesus	85

2.2.2.1 Nikodemus als dialogbereiter Vertreter des Rabbinischen Judentums	86
2.2.2.2 Die Samaritanerin als Repräsentantin der zehn verlorenen Stämme Israels	90
2.2.3 Drei Geheilte und ein Auferwecker – welche Rolle spielen sie?	93
2.2.3.1 Der Sohn des königlichen Beamten – das andere Zeichen zu Kana	93
2.2.3.2 Nach 38 Jahren der Lähmung – die Heilung des handlungsunfähigen Israel	94
2.2.3.3 Die Heilung des Blindgeborenen am Sabbat und der Zaun um die Tora	97
2.2.3.4 Die Auferweckung des Lazarus als Repräsentant Israels im tödlichen Zustand	102
2.2.4 Vom Erzählfluss und der Gliederung des Johannesevangeliums	107
2.3 Die Gemeinde der Glaubenden	109
2.3.1 Die erste Person Plural als das „Wir“ der messianischen Gruppe um Jesus	110
2.3.2 Die zweite Person Plural zur Adressierung derer, die das Evangelium hören	110
2.3.3 Das neue Gebot der <i>agapē</i> , Solidarität, als sektiererische In-Group-Tugend	111
2.3.4 Eine neue Identität der Glaubenden als Kinder Gottes	113
2.3.4.1 Gotteskindschaft im Sinne von Aristoteles oder gemäß Abraham und Sara?	113
2.3.4.2 Von Jesu Gottessohnschaft zur Gotteskindschaft seiner Nachfolger	115
2.3.4.3 Die Geburt durch Wasser und Geist nach Aristoteles oder gemäß der Bibel?	116
2.3.4.4 Garantie des ewigen Lebens im Himmel oder Hoffnung auf das Leben der kommenden Weltzeit?	120
2.3.4.5 Die neue Familie Gottes im Johannesevangelium und ihre dunkle Kehrseite	121
<b>3 Die Rhetorik der Enteignung</b>	<b>122</b>
3.1 Wird der Bund Gottes mit Israel im Johannesevangelium aufgehoben?	123
3.1.1 Johannes als messianischer Kritiker der Weltordnung in prophetischer Härte	123
3.1.2 Jesu Bestreitung rechtmäßiger jüdischer Ansprüche auf den Bund mit Gott	124
3.1.2.1 Wären die <i>Ioudaioi</i> Abrahamskinder, würden sie Gottes Sohn nicht töten	125

3.1.2.2 Unter die <i>hamartia</i> versklavt zu sein, bedeutet Sklave Roms zu sein	128
3.1.2.3 Wer sich Rom unterwirft, hat den <i>diabolos</i> zum Vater	129
3.2 Die Bedeutung der Tora bzw. des TeNaK für das Johannesevangelium	131
3.2.1 Der Begriff des <i>logos</i> im Johannesevangelium und sein Verhältnis zur <i>sophia</i>	131
3.2.2 Erfüllt Jesus die Tora oder schubst er sie als Gottes entscheidende Offenbarung beiseite?	133
3.3 Der Tempel als Ort, wo Gott seinen NAMEN wohnen lässt	135
3.3.1 Orte der Anbetung nach der Zerstörung von Heiligtümern	136
3.3.2 „Sich dem VATER inspiriert und der Treue entsprechend verneigen“	137
3.4 Der verdorrte Weinstock: Innerjüdische Kritik oder enteignete Metapher?	139
3.5 Die jüdischen Züge des Johannesevangeliums als Teil seines Antijudaismus?	143
<b>4 Rhetorik der Verunglimpfung</b>	<b>144</b>
4.1. Neutrale Verwendung des Ausdrucks <i>loudaioi</i>	146
4.1.1 Müssen jüdische Feste und Gebräuche einem nichtjüdischen Publikum erklärt werden?	147
4.1.2 Unterscheidung der <i>loudaioi</i> von Bewohnern Galiäas oder Samarias	147
4.1.3 Unterstreicht die Betonung, wie jüdisch Jesus war, seine Enteignung des Judentums?	147
4.2 Das Heil kommt von den Juden	148
4.2.1 Befreiung kommt von den Juden, indem sie der jüdische Messias bewirkt	148
4.2.2 Versuche, mit 4,22 klarzukommen, zwischen Judenfeindschaft und Wohlwollen gegenüber dem Judentum	149
4.3 Unentschlossene Juden	153
4.3.1 <i>loudaioi</i> mit der Wahlmöglichkeit, sich für oder gegen Jesus zu entscheiden	153
4.3.2 Tritt Jesus den <i>loudaioi</i> von vornherein mit Vorurteilen entgegen?	154
4.3.3 Die Darstellung der <i>loudaioi</i> in ihrer extremen Verschiedenheit	158
4.3.4 Die schärfste Kritik an <i>loudaioi</i> gilt abtrünnigen Mitgliedern der sektierischen Gruppe um Johannes	159

4.4 Feindselige <i>loudaioi</i> : Die Rhetorik der Verunglimpfung	160
4.4.1 Betreibt Johannes erzählerische Verunglimpfung oder sind seine Anklagen nachvollziehbar?	161
4.4.2 Rhetorik der binären Opposition	162
4.4.2.1 Jesu politische Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum	163
4.4.2.2 Die Juden als biologische Kinder des Teufels?	166
4.4.2.3 Väter und Söhne in patriarchalisch strukturierten Gesellschaften	168
4.4.2.4 Nuance, Ironie und Paradox als Stilmittel neben der Rhetorik der binären Opposition	169
4.4.3 Rhetorik der Furcht	170
4.4.4 Rhetorik der Wiederholung	171
4.4.5 Mirjam erklärt, warum Johannes so feindselig von den <i>loudaioi</i> redet	172
4.5 Überschneidungen des Begriffs <i>loudaioi</i> mit anderen Bevölkerungsgruppen	174
4.5.1 Gibt es Untergruppen der <i>loudaioi</i> ?	174
4.5.1.1 Bezieht sich alles, was von den Pharisäern gesagt wird, grundsätzlich auf alle <i>loudaioi</i> ?	174
4.5.1.2 Fordern alle Juden die Kreuzigung Jesu oder nur die führenden Priester?	175
4.5.2 Die <i>loudaioi</i> , die Leute und die Welt	176
4.5.2.1 Der <i>ochlos</i> im Johannesevangelium als eine jüdische Volksmenge	177
4.5.2.2 Bezieht sich <i>kosmos</i> im negativen Sinn auf die Juden oder auf die römische Weltordnung?	180
4.6 Ist Jesus selbst ein <i>loudaios</i> ?	183
4.7 Welche Bedeutung ist der negativen Rhetorik gegenüber den <i>loudaioi</i> im Johannesevangelium zuzumessen?	185
4.7.1 Verunglimpfung als konventionelles Mittel ohne emotionale Wirkung?	186
4.7.2 Führt schon die johanneische Rhetorik zur „Trennung der Wege“ zwischen Judentum und Christentum?	187
4.7.3 Bezieht sich die negative Rhetorik des Johannes auf konkrete Gruppen von Menschen in der Umgebung der Adressaten?	188
<b>5 Rhetorische <i>loudaioi</i> und echte Juden</b>	<b>189</b>

5.1 Mögliche historische Entsprechungen für die johanneischen <i>Ioudaioi</i>	190
5.2 Wie ist das Wort <i>Ioudaioi</i> angemessen zu übersetzen?	193
5.2.1 Die <i>Ioudaioi</i> als „Judäer“, unter anderem aus ethischen Gründen	194
5.2.2 Die Übersetzung von <i>Ioudaioi</i> mit „Judäer“ oder „Jehudim“ als Verfremdung	195
5.2.3 Vermeidung des Wortes „Juden“, um ein „judenreines“ Evangelium zu erzeugen?	197
5.2.4 Die <i>Ioudaioi</i> als Führungsschicht der Jerusalemer „Judäer“ im Unterschied zu eher rebellischen <i>Galilaeoi</i> , „Galiläern“	199
5.2.5 Die <i>Ioudaioi</i> als „Juden“ nicht in rein religiöser Bedeutung – und was dennoch dagegen spricht	200
5.3 Die <i>Ioudaioi</i> als bloße rhetorische Kategorie oder als historische Bezugsgruppe	202
<b>6 Die rhetorische Situation nach der Vertreibungstheorie</b>	<b>204</b>
6.1 Martyns Theorie im Überblick	205
6.1.1 Innerer Beweis: die <i>apodynamōgos</i> -Stellen im Johannesevangelium	206
6.1.2 Äußerer Beweis: der Beschluss der <i>birkat ha-minim</i> im Jahr 85 n. Chr.	207
6.2 Das Johannesevangelium als ein Drama auf zwei Ebenen	207
6.2.1 Wer waren die Adressaten und was war das Ziel des Johannes-evangeliums?	208
6.2.2 Wer ist mit „dem Feind“ im Johannesevangelium zu identifizieren?	208
6.2.3 Das Evangelium als Fenster zur Vergangenheit – der johanneischen Gemeinde?	209
6.2.4 Zur Anziehungskraft der Vertreibungstheorie	210
6.3 Kritik an der Vertreibungstheorie	210
6.3.1 Könnte ein Ausschluss aus der Synagoge johanneischen Antijudaismus rechtfertigen?	211
6.3.2 Sind die Belege für einen Synagogenausschluss überhaupt stichhaltig?	212
6.3.3 Kann das ganze Johannesevangelium auf zwei Ebenen gelesen werden?	214
6.3.4 Gab es überhaupt eine johanneische Gemeinde?	215
6.4 Die andauernde Anziehungskraft der Vertreibungstheorie	216

6.4.1 Der frische Wind eines lebendigen Stils in der Johannesauslegung	216
6.4.2 Geschichtsschreibung setzt dramatische Vorstellungskraft voraus	217
6.4.3 Die Sehnsucht, am konkreten Leben in der Vergangenheit teilzuhaben	217
6.5 Was alles gegen Martyns Vertreibungstheorie spricht	218
<b>7 Johannes, Alexandra und die Hineinführungstheorie</b>	<b>220</b>
7.1 Johannes als erfolgreicher Redner auf einem kleinasiatischen Marktplatz	220
7.2 Zur ethnischen Identität des implizierten Publikums	224
7.2.1 Impliziertes „judenchristliches“ Publikum	224
7.2.2 Impliziertes samaritanisches Publikum	225
7.2.3 Heidnische Mitglieder der „johanneischen Gemeinde“	226
7.3 Belege für heidnische Außenseiter als das Publikum des Johannes- evangeliums	227
7.3.1 Zielt Johannes 20,31 auf Glaubensbewahrung oder Weckung des Glaubens?	227
7.3.2 Will Jesus gemäß Johannes 7,32-35 zu den Griechen gehen und sie belehren?	227
7.3.3 Die anderen Schafe in 10:16 – Judenchristen, Samaritaner oder Heiden?	228
7.3.4 Die Prophetie des Hohepriesters Kaiphas in 11,49-52	231
7.3.4.1 Die Argumentation des Kaiphas zwischen Interessenpolitik und Propaganda	231
7.3.4.2 Sind die „zerstreuten Kinder Gottes“ Juden der Diaspora oder Heiden?	232
7.3.5 Die Griechen, die Jesus in 12,20-24 sehen wollen	235
7.3.5.1 Von der Zurückhaltung des Johannes gegenüber der Heidenmission	236
7.3.5.2 Die Griechen in 12,20 als Heiden, die sich vor Israels Gott verneigen wollen	237
7.3.5.3 Von den Erfordernissen wahrer Jüngerschaft im Johannes- evangelium	237
7.3.5.4 Ist durch die Ankunft der Griechen bei Jesus seine Stunde gekommen?	238
7.3.5.5 Wollen nur die Griechen „Jesus sehen“ – im Gegensatz zu allen Juden?	240

7.3.5.6 Ist für Johannes „Israels Verlust“ tatsächlich ein „Gewinn der Heiden“?	242
7.4 War die Heidenmission ein ursprüngliches Ziel des Johannes?	244
7.4.1 Die Juden als Adressaten eines missionarischen Johannesevangeliums	245
7.4.2 Was spricht für die Heidenmission als Ziel des Johannesevangeliums?	246
7.4.3 Welche Art von Heiden würde sich vom Evangelium angezogen fühlen?	249
7.4.4 Zweifel an der heidenmissionarischen Ausrichtung des Johannesevangeliums	250
7.5 Die „Trennung der Wege“	251
7.5.1 Wann trennten sich die Wege?	252
7.5.2 Betrieb Johannes durch seine „rhetorische Trennung“ die Enterbung der Juden?	253
7.6 Die Heidin Alexandra in Ephesus als christliches Gotteskind	255
<b>8 Mirjams Antwort auf Adele Reinhartz' Fazit ihres Buches</b>	<b>256</b>
8.1 Gab es keine johanneische Gruppe, in der sein Evangelium entstand?	256
8.2 Enteignet Johannes die Juden ihres Bundes oder äußert er prophetische Kritik an der jüdischen Führung?	257
8.3 Annahmen zum historischen Hintergrund des Johannesevangeliums	261
8.3.1 Heiden als hauptsächliche Zielgruppe des Johannesevangeliums?	261
8.3.2 Die Judenfeindlichkeit des Johannesevangeliums als ein rhetorisches Mittel?	262
8.3.3 Zukunftsorientierte Rhetorik mit klarer Abgrenzung der Gläubigen von Juden?	263
8.3.4 Der Missbrauch des Johannesevangeliums für heidenchristliche Kosmologie	263
8.3.5 War Johannes völlig desinteressiert an konkreten Juden?	264
8.4 Ist Johannes ethisch verwerflicher Antijudaismus vorzuwerfen oder wurde sein Evangelium für antijudaistische Zwecke missbraucht?	265
8.5 Darf ich auf eine weitere Beschäftigung mit Johannes hoffen?	268

## 0 Einführung

Liebe Frau Reinhartz, nachdem ich Ihr Buch über „Juden und Antijudaismus im Johannesevangelium“ mit dem schockierenden Titel „Ausgeschlossen aus dem Bund“<sup>1</sup> gelesen habe, bin ich dankbar für die Einsichten, die Sie mir für die Auslegung des Johannesevangeliums vermittelt haben.

Ich bin mir bewusst, dass das Johannesevangelium seit dem 2. Jahrhundert genau so gelesen worden ist, wie Sie es charakterisieren: als eine antijüdische Schrift, die das Judentum als vom Christentum enterbt betrachtet. Und ich selbst kann mich als jugendlichen Leser des Evangeliums vor fünfzig Jahren durchaus mit der Heidenchristin Alexandra<sup>2</sup> vergleichen, indem ich begeistert war von einem Jesus, der mir in seiner Liebe nicht nur meine Sünden, sondern auch meine Angst wegnimmt (16,33!) und der meine Seele von der ewigen Verdammnis errettet.

Mit den antijüdischen Passagen des Evangeliums tat ich mich jedoch schwer, denn bereits damals war mir bewusst, welche Schuld die christliche Kirche im Lauf ihrer Geschichte gegenüber den Juden auf sich geladen hatte. Überhaupt fand ich es in meinem Dienst als Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau immer am schwersten, über Texte aus dem vierten Evangelium zu predigen. Erst als ich in der Mitte des ersten Jahrzehnts im neuen Jahrtausend in Kontakt mit der [Amsterdamer Schule](#) kam, die die Schriften des Neuen Testaments als grundlegend jüdisch geprägt betrachtet – im doppelten Kontext der gesamten Heiligen Schrift und der gesellschaftspolitischen Umwelt – und Ton Veerkamps politische Auslegung des Johannesevangeliums las,<sup>3</sup> machte ich ähnliche Erfahrungen wie Sie mit Ihrem akademischen

- 
- 1 So die deutsche Übersetzung des Titels von **Adele Reinhartz, Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John (Lanham: Lexington Books-Fortress Academic, 2018)**. Alle im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen ohne weiteren Hinweis beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch, die ich selbst aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt habe. Bei Verweisen auf Seitenzahlen von zitierten Werken anderer Autoren setze ich diese in eckige Klammern [...]. Altgriechische und hebräische Buchstaben gebe ich in einer einfachen deutschen Umschrift wieder (ähnlich wie in einem anderen Buch, siehe [Umschrift von griechischen und hebräischen Begriffen](#)).
  - 2 Siehe [0.4.3.2 Eine Frau namens Alexandra als zustimmende Hörerin des Johannes](#).
  - 3 **Ton Veerkamp, Solidarität gegen die Weltordnung. Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021**. Zitate aus diesem Werk werden durch einen Link zum jeweiligen Abschnitt der [Online-Version](#) belegt (mit der Angabe des jeweiligen Absatzes, wobei der gesamte dem Abschnitt vorangestellte Bibeltext als 1. Absatz gezählt wird). In Klammern wird nach der Abkürzung **Veerkamp 2021** nicht nur die Seitenzahl der [PDF-Version](#) (URN: <urn:nbn:de:101:1-2509010930492.695924995852>) 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 & Kontexte 95-

Lehrer Louis Martyn:<sup>4</sup> Ich konnte mich einfühlen in Juden oder mit jüdischem Gedankengut sympathisierende Gottesfürchtige, die nach dem Judäischen Krieg gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. in einem gemeinsamen Lehrhaus mit Johannes saßen und mit anderen Juden über die Frage stritten, ob Jesus der Messias ist, der Israel von der Versklavung unter die Römische Weltordnung befreien und so den Bund Israels mit Gott zur endgültigen Erfüllung bringen kann.

Da ich nicht einmal einen Bruchteil der (ix) „Sekundärliteratur über das Johannesevangelium“ gelesen habe, die Sie selbst überblicken, kann ich natürlich nicht beanspruchen, auf alle Ihre Argumente umgreifend fachkompetent eingehen zu können. Allerdings liegt mir daran, Ton Veerkamps Ansatz ins Gespräch zu bringen, den die akademisch mit dem Johannesevangelium befasste Welt bisher nicht einmal einer Erwägung oder Widerlegung würdigt.<sup>5</sup> Liegt das an seinem Status als Studentenpfarrer im Ruhestand mit links-gerichteten politischen Auffassungen und ohne akademischen Grad?

Ihre Idee, sich eine Leserin des Johannesevangeliums, wie Johannes sie sich gewünscht haben mag, konkret vorzustellen, greife ich gerne auf. Wie gesagt, wäre Alexandras Art, das Evangelium zu lesen, meiner eigenen in meiner Jugend ziemlich ähnlich gewesen, und ich denke, ihre Lektüre passt zu einer griechischen Interpretation des Johannesevangeliums, an der schon bald in einer heidenchristlich dominierten Kirche, die den jüdischen Wurzeln des Johannes keine Beachtung mehr schenkte, kein Weg mehr vorbei führte.

Aber der durch und durch jüdische Charakter des Evangeliums legt nahe, dass die ersten Leser des Johannes – wie auch D. A. Carson<sup>6</sup> annimmt – überwiegend Juden

---

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 zitiere ich mit dem Kürzel **Veerkamp 2013** aus dem Beitrag [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#), in dem ich ein weiteres Buch dieses Autors zusammenfasse: 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.

4 Siehe Kapitel 6 „Die rhetorische Situation nach der Vertreibungstheorie“, insbesondere 6.4.1 Der frische Wind eines lebendigen Stils in der Johannesauslegung.

5 Die einzigen Autoren, die ähnliches Gedankengut vertreten wie Ton Veerkamp, sind Simonis und Donaldson. In Ihrem Buch *Caiaphas the High Priest* erwähnen Sie weitere Autoren, die eine Lektüre des Johannesevangeliums vor dem politischen Hintergrund des römischen Kolonialismus vertreten.

6 Siehe 7.4.1 Die Juden als Adressaten eines missionarischen Johannesevangeliums.

waren. Daher stelle ich mir eine jüdische Frau namens **Mirjam**<sup>7</sup> vor, die das Johannesevangelium nicht als kosmologisch-spirituelle Erzählung von der Rettung vor dem ewigen Tod hört, sondern als Erzählung von der Befreiung aus der weltweiten Unterdrückung, die sich damals *Pax Romana* oder „wohlgeordnete Welt“, *kosmos*, „Weltordnung“, nennt und die in Wirklichkeit eine große Weltunordnung ist.

## 0.1 Bemerkungen zur Terminologie

Hoherfreut bin ich darüber (xiii), dass Sie Ihrem Buch eine Besprechung verschiedener Begriffe voranstellen, deren Verwendung in Ihren bisherigen Büchern ich kritisch betrachtet hatte,<sup>8</sup> da, wie gesagt, das Johannesevangelium in meinen Augen noch nicht die Entstehung des Christentums als vom Judentum getrennter Religion voraussetzt. Somit begrüße ich sehr, dass die Gelehrten, die auf der Suche nach „neuen Perspektiven über die Gruppen und Ereignisse sind, die die frühen Jahrhunderte unserer Zeitrechnung prägten“, auch „die Einschränkungen und Annahmen hinter vertrauten Begrifflichkeiten“ untersuchen und sich um ein „neues Vokabular“ bemühen, über das allerdings noch keine Einigkeit erzielt werden konnte.

Interessant finde ich, dass Sie (xvi, Anm. 1) in Ihrem Buch ganz auf den Begriff „Religion“ verzichten wollen:

In diesem Buch und in meiner Arbeit über das frühe Judentum und das Neue Testament verwende ich den Begriff jedoch nicht, da ich ihn nicht für eine hilfreiche Kategorie halte, um sich mit antiken Texten, Glaubensvorstellungen, Praktiken und Gesellschaften auseinanderzusetzen.

Dieser Verzicht trifft sich mit der Einsicht Ton Veerkamps, dass es im Johannesevangelium wie bereits in der Großen Erzählung Israels<sup>9</sup> weniger um Religion als um Politik geht, da der Gott Israels einen NAMEN<sup>10</sup> trägt, der ein Programm der Befreiung des Volkes aus jeder Versklavung oder Ausbeutung unter fremde Mächte oder eigene Eliten darstellt. Und der Messias Jesus verkörpert nach Johannes genau diesen befreienden NAMEN des Gottes Israels, den er den VATER nennt.

7 Siehe 0.4.3.3 Eine Frau namens Mirjam als Hörerin des jüdischen Messianisten Johannes. Wo ich ihr das Wort überlasse, markiere ich die Schrift **in grüner Farbe**.

8 Vgl. Helmut Schütz, [Jesu Busenfreund: Freundschaft mit Adele Reinhartz](#), Gießen 2021, und ders., [Jenseitskosmologie oder Überwindung der Weltordnung?](#), Gießen 2021 (auf weitere Zitate aus diesen Veröffentlichungen verweise ich mit **Schütz, Jesu Busenfreund**, bzw. **Schütz, Jenseitskosmologie**).

9 Vgl. [Veerkamp 2013, Einleitung](#).

10 Ich verwende das in Großbuchstaben geschriebene Wort „NAME“ (entsprechend der hebräischen Bezeichnung *HaSchem* = „der Name“), um das Tetragramm JHWH zu umschreiben, das wegen der Unverfügbarkeit Gottes nicht ausgesprochen wurde. In gleichem Sinn schreibe ich auch das Wort „VATER“ in Großbuchstaben, wo Johannes in seinem Evangelium das griechische Wort *patēr* für den Gott Israels als den Vater des Messias Jesus verwendet.

### 0.1.1 „Christen“ und „Christentum“

Da inzwischen (xiii) in der neutestamentlichen Wissenschaft anerkannt ist, „dass Jesus und die von seinen Nachfolgern begründete Bewegung jüdisch waren“, ist es verwunderlich, dass gerade „in johanneischen Studien ... der Begriff ‚johanneisches Christentum‘“ nach wie vor gebraucht wird, „um sich auf das zu beziehen, was wir an der Darstellung Jesu als Christus und Sohn Gottes im vierten Evangelium im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Dokumenten für charakteristisch halten“. Mit Recht halten Sie es für „problematisch, ... die modernen Unterscheidungen zwischen Judentum und Christentum (Synagogen und Kirchen) in das erste Jahrhundert zurück zu projizieren“. Hinzu kommt (xiv), dass die Bezeichnung „Christen“ auch noch „ein Ausmaß an Einheit und Institutionalisierung unter ‚Christen‘ impliziert, das es allem Anschein nach weder im ersten Jahrhundert noch für einige Zeit danach gab (wenn es überhaupt jemals existierte)“.

Aber wie sollte man diejenigen korrekt benennen, die zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums auf Jesus vertrauten? Sie erwägen unter Bezug auf Mikael Tellbe<sup>11</sup> und Paula Fredriksen<sup>12</sup> Alternativen wie „Christusbekenner“, „Christusgläubige“ oder „Christusnachfolger“, wobei ich die Verwendung des Wortes „Christus“ schon als missverständlich empfinde, da es in modernen Menschen unvermeidlich Assoziationen einer von den späteren Konzilien geprägten dogmatischen Christologie und Trinitätslehre wachruft. Obwohl „die Umständlichkeit“ von Formulierungen wie „Nachfolger des Messias Jesus“ oder „Menschen, die auf Jesus Messias vertrauen“, noch größer ist, sind sie in meinen Augen angemessener.

Noch schwieriger ist es, eine Alternative für die Bezeichnung „Christentum“ zu finden:

Und wenn es das Christentum noch nicht gab, wie können wir dann über das nebulöse, aber dennoch spürbare Gefühl der Verbundenheit sprechen, das die Christusgläubigen nicht nur mit den anderen Gläubigen in ihrer Umgebung hatten, sondern auch mit der breiteren Gemeinschaft, mit der sie einige Praktiken, Überzeugungen und Institutionen teilten? Eine Möglichkeit ist, auf den allgemeinen Begriff „Gemeinde“ zurückzugreifen.

Mit diesem Begriff verbinden sich unzählige Unklarheiten, von denen die in unserem Zusammenhang wichtigste wohl die ist, ob etwa die Vorstellung einer johanneischen Gemeinde, wie Stanley K. Stowers<sup>13</sup> bemerkt hat, mit „romantischen Ideen einer ge-

11 (xvi, Anm. 4) Mikael Tellbe, *Christ-believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

12 (xvi, Anm. 5) Paula Fredriksen, „How Later Contexts Affect Pauline Content, or: Retrospect Is the Mother of Anachronism“, in *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History*, Hrsg. Peter J. Tomson and Joshua Schwartz, (Leiden: Brill, 2014), 17-51.

13 (xvii, Anm. 7) Stanley K. Stowers, „The Concept of ‚Community‘ and the History of Early Christianity“, *Method & Theory in the Study of Religion* 23, no. 3-4 (2011): 238.

meinschaftlichen Kreativität und gemeinschaftlichen Autorschaft“ verbunden ist, die „sich von den antiken Belegen her nicht begründen lassen“.

Solche Behauptungen können meinen, dass die Theologie eines Autors oder Dokuments innerhalb einer bestimmten Gruppe entstanden ist und dazu diente, diese Gruppe – diese Gemeinde – von anderen zu unterscheiden. Oder sie können meinen, dass der Autor des Evangeliums die Umstände einer bestimmten Gemeinde anspricht [240-41].

Auf diese Frage wird später im einzelnen einzugehen sein. Was den „Gedanken einer johanneischen Gemeinde“ angeht, sind Sie ja bereits bisher „eine Kritikerin der Vertreibungshypothese“ gewesen, „derzufolge das Evangelium für eine johanneische Gemeinde geschrieben wurde, die einen traumatischen Ausschluss aus der Synagoge erfahren hatte“.<sup>14</sup> Inzwischen glauben Sie nicht mehr, „dass eine johanneische Gemeinde bereits zu der Zeit existierte, als das vierte Evangelium seine gegenwärtige Form erhielt“:

Bei der Arbeit an diesem Buch bin ich jedoch zu der Überzeugung gelangt, dass sich zwar eine Art Gemeinde um das Buch selbst gebildet haben mag, es aber keinen Beweis für ihre Existenz vor dem Evangelium gibt.

Sie wollen daher „den Begriff ‚Gemeinde‘ ohne, so hoffe ich, irgendwelche der komplexeren Nuancen, die Stowers kritisiert, verwenden“ und ihn „hauptsächlich auf die Zeitgenossen des oder der Autoren des Evangeliums beziehen, die dem vierten Evangelium begegneten und positiv darauf reagierten“, und zwar „austauschbar mit anderen Begriffen wie ‚Gruppe‘, ‚Publikum‘ oder ‚Hörer‘“.

### 0.1.2 „Juden“, „Judentum“ und *loudaioi*

Auch (xv) die Begriffe „Juden“ und „Judentum“ verwenden Sie inzwischen mit größerer Vorsicht als bisher, da sich „‚Judentum‘ ... auf eine essentialisierende Abstraktion bezieht, die im ersten Jahrhundert nicht existiert haben kann“.

Dennoch werde ich diesen Begriff gelegentlich (sparsam) verwenden, um ein „großes Zelt“ zu bezeichnen, das aus Ideen, Praktiken, Gruppen und Einzelpersonen besteht, die mit denjenigen in Verbindung gebracht werden, die im Evangelium, in den Schriften des Josephus, in Inschriften und anderen Texten und Objekten *hoi loudaioi* genannt werden.

Den Begriff „Juden“ wollen Sie nicht überall durch „Judäer“ ersetzen, unter anderem weil er „weder in der Vergangenheit noch auch in der Gegenwart auf seinen religiösen Sinn beschränkt werden kann“. Auch das wird später noch im einzelnen zu diskutieren sein.

14 (xvii, Anm. 9) Siehe Adele Reinhartz, „The Johannine Community and Its Jewish Neighbors: A Reappraisal“, in *What Is John?* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 111-138.

### 0.1.3 „Heiden“

Außerdem (xv) ist inzwischen der Begriff des „Heidentums“ als abwertend in Frage gestellt worden. Sollte man nicht lieber „Polytheisten“ als „Heiden“ sagen? Allerdings hätte sich nicht jeder Mensch in der Antike, der kein Jude oder Christ war, als Polytheist verstanden.

In diesem Zusammenhang begreife ich nicht, dass Sie mit keinem Wort auf die jüdische Unterscheidung zwischen dem Volk Israel und den „Völkern“, *gojim*, eingehen. Auch dieser Begriff kann abwertend gemeint sein, insofern etwa die Trennung von den *gojim* dazu dienen soll, sich vom Einfluss der dem Gott Israels entgegenstehenden fremden Götter freizuhalten. Aber umgekehrt kann der Einfluss des Gottes Israels auch den *gojim* zum Segen werden (vgl. etwa 1. Mose 12,3, Jeremia 4,2, Sirach 44,20). In den synoptischen Evangelien (Markus 13,10, Matthäus 28,19, Lukas 24,47) und bei Paulus (9,24) werden die *gojim* in die Adressaten der Botschaft des Messias Israels einbezogen und insofern mit den Juden gleichgestellt. Erst die spätere kirchliche Verdammung aller Menschen, ob Juden oder Nichtjuden, die sich nicht zu Jesus als Gottes Sohn bekennen, führt zu dem im christlichen Sprachgebrauch abwertenden Begriff Heidentum. Aber obwohl Juden nicht als Heiden betrachtet werden, werden sie, da sie angeblich den eigenen Messias getötet haben, als noch verdammenswerter betrachtet – eine verhängnisvolle und zu verurteilende Entwicklung!

Ausgerechnet im Johannesevangelium kommt der Begriff *gojim* überhaupt nicht vor, und das Wort *ethnos* (hebräisch *goj*) wird nur als Bezeichnung für das Volk der Juden bzw. für die Judäa von den Römern staatlich gewährte Autonomie benutzt (11,48.50.51.52; 18,35). Was in den jüdischen Schriften mit den *gojim* gemeint ist, steht allerdings im Hintergrund des ganzen Evangeliums in Form der Römischen Weltordnung, unter der die Völker und vor allem Israel als einem weltweiten Sklavenhaus zu leiden haben.

## 0.2 Das Johannesevangelium als tödliches Spinnennetz?

Indem Sie das Gedicht (xix) von Mary Howitt über „Die Spinne und die Fliege“<sup>15</sup> als Einstieg für Ihre Betrachtung des Johannesevangeliums wählen, machen Sie deutlich, wie sehr Sie sich als Jüdin durch dieses Buch in eine tödliche Falle gelockt fühlen. Über vierzig Jahre hindurch konnten Sie sich seiner Anziehungskraft nicht entziehen, mit der Gefahr, „in das klebrige Herz des Netzes eingesponnen zu werden“, das „im Verständnis und in der Darstellung ‚der Juden‘ im Evangelium“ besteht:

Das vorliegende Buch ist mein endgültiger Versuch, dieses höchst schwierige Element – und dieses höchst beunruhigende Evangelium – aus einer rhetorischen, historischen und ethischen Perspektive zu enträtseln.

---

15 (xxxiii, Anm. 1) Dieses Gedicht, einschließlich seiner geringfügigen Änderungen, ist gemeinfrei. Für das vollständige Gedicht siehe Mary Howitt [The Spider and the Fly. A Fable](#).

Ganz anders als in den beiden anderen Büchern, die ich von Ihnen kenne, stellen Sie nun fest, wie sehr das Johannesevangelium jüdisch geprägt ist (xix-xx):

Hier liegt das Problem. Die Erzählung, die Sprache und die Weltanschauung des Evangeliums ordnen es genau in dasselbe Umfeld ein wie andere jüdische Texte des ersten Jahrhunderts, die in griechischer Sprache verfasst sind. Mit Ausnahme von Pontius Pilatus sind die Hauptfiguren Juden; mit Ausnahme der Samariterepisode (4,1-42) spielt sich die Handlung in Galiläa und Judäa ab, also in Gebieten, die hauptsächlich von Juden bewohnt werden. Die Theologie des Evangeliums ist innerhalb des „gewöhnlichen Judentums“ des ersten Jahrhunderts keineswegs einzigartig. Jesus – der jüdische Protagonist des Evangeliums – verhält sich auf jüdische Weise: Er pilgert zu den Festen in den Jerusalemer Tempel; er zitiert ausgiebig aus der Tora und den Propheten; er argumentiert aus und mit der Schrift in einer Weise, die den midraschischen Argumenten ähnelt, die später in der rabbinischen Literatur auftauchen, und er debattiert über dieselben Themen, die auch andere Juden in der Zeit des Zweiten Tempels beschäftigten.

Zum letzteren Punkt merken Sie als Beispiel (xxxiv, Anm. 9) die Behauptung Jesu in 5,17 an,

dass Gott, der Vater, am Sabbat arbeitet. Dies scheint im Widerspruch zu Genesis 2,2 zu stehen, wo es heißt, dass Gott am siebten Tag ruhte, aber die Frage, ob Gott am Sabbat arbeitete, war in der Zeit des Zweiten Tempels und der Rabbiner ein sehr aktuelles Thema. Siehe Philo von Alexandria, *Cher.* 8 6-890; *Leg All.* 1. 5-6; *Exod Rabbah* 11,10; 30,9.

Ton Veerkamp<sup>16</sup> stellt zu diesem Thema die innerjüdische Argumentation der johanneischen Messianisten folgendermaßen dar:

„Mein VATER wirkt bis jetzt“ kann in diesem Zusammenhang nur heißen, dass die Schöpfung *nicht vollendet* ist. Johannes kann den ersten Satz der Schrift 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“ (*erga-zesthai*). 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. Das jedenfalls meinen diese Messianisten.

16 [Der Schabbat, 5,9b-18](#), Abs. 8 (Veerkamp 2021, 146; 2006, 99-100).

Dem durchgehend jüdischen Charakter des Evangeliums stellen Sie entgegen (xx), dass nirgends „mit Ausnahme von Johannes 4,9“ Jesus oder seine Jünger als *loudaioi* bezeichnet werden. Das kann allerdings auch als selbstverständlich vorausgesetzt sein, wie es ja eben auch die Samaritanerin und Pilatus tun. Schwerer wiegt die Darstellung der

Eskalation des Widerstands und der Feindschaft der Juden gegen Jesus, vom feindseligen Verhör (Johannes 2,18-21) über die Verfolgung (5,16), den Versuch, ihn zu steinigen (8,59; 10,31-33) und sogar zu töten (5,18; 7,1), bis hin zu ihrem erfolgreichen Plan, ihn von Pilatus kreuzigen zu lassen (11,49-52; 18,1-19,16).

Ein unversöhnlicher Widerspruch besteht daher in Ihren Augen zwischen folgenden Aussagen des Johannesevangeliums:

Obwohl der Jesus des Johannesevangeliums erklärt: „das Heil kommt von den Juden“ (4,22), stellt er zugleich fest, dass die Juden den Teufel zum Vater haben (8,44).

Alles hängt daran, in welche Zusammenhänge diese scharfen Auseinandersetzungen eingeordnet werden. Geht es um eine grundsätzliche Feindschaft zwischen den Anhängern zweier Religionen, deren Wege sich trennen müssen, weil die einen die grundlegenden Überzeugungen der anderen mit Füßen treten? Oder handelt es sich ursprünglich um eine innerjüdische Debatte darüber, wie man sich als Jude des 1. Jahrhunderts gegenüber der Römischen Weltordnung gegenüber zu positionieren hat? Wenn mit dem *diabolo*s kein dämonischer Teufel gemeint ist, sondern der Kaiser als Führer einer widergöttlichen Gesellschaftsordnung, die den Lebensraum der Völker einschließlich der Juden in ein weltweites Sklavenhaus verwandelt hat, dann ist die Gegnerschaft zwischen messianischen und rabbinischen Juden als erbitterter Streit um politische Optionen zu begreifen, vergleichbar mit prophetischer Polemik.

### **0.2.1 Jüdisch und antijüdisch zugleich?**

Ihre eigenen Überlegungen (xx) zur Frage „Wie kann ein Evangelium, das so jüdisch ist, zugleich so antijüdisch sein?“ gehen andere Wege. Die einfache Erklärung der schon bald entstehenden alten Kirche war, wie Sie mit Zitaten des Kyrill von Alexandria belegen, dass die

jüdische Prägung des Evangeliums auf die Herkunft Jesu aus der „Synagoge der Juden“ verweist; die antijüdische Prägung verweist auf das göttliche Urteil über die Juden, weil sie sich weigerten, Jesus als Gottes Sohn anzuerkennen.

Für moderne Exegeten ist das „weder offensichtlich noch akzeptabel“, vielmehr „lenkt uns unsere historisch-kritische Sensibilität weg von kosmischen Deutungen und hin zu den konkreten Umständen und Zielgruppen, für die das Evangelium geschrieben wurde“.

Unter Bezug auf Daniel Boyarin<sup>17</sup> fragen Sie nebenbei, ob „die *Ioudaioi*, gegen die der johanneische Jesus wetterte, nicht das gesamte jüdische Volk waren, sondern eher eine Untergruppe“. Das würde dem Ansatz Ton Veerkamps entsprechen, aber auf dieser Spur gehen Sie nicht weiter.

Andere Erklärungen der „verunglimpfenden Sprache des Evangeliums“ streifen Sie mit Recht nur am Rande, sei es, dass man wie Luke Timothy Johnson<sup>18</sup> von „einer bloßen Konvention antiker Polemik“ spricht oder wie J. Louis Martyn<sup>19</sup> einfach von „einer natürlichen Reaktion auf eine traumatische Erfahrung – den Ausschluss aus der Synagoge –, den die Zielgruppe durch Juden erlitten hat“ oder (xxi) wie Raimo Hakola<sup>20</sup> „von der Differenzierung, die notwendig und unausweichlich die Entwicklung einer neuen sozialen Identität begleitet“.

So sind Sie als Jüdin zwar

froh, dass meine Kollegen Kyrills Glauben ablehnen, dass Gott die „Synagoge der Juden“ verlassen hat. Als Wissenschaftlerin glaube ich jedoch, dass Kyrill etwas richtig gesehen hat, nicht theologisch, sondern als Leser des Johannesevangeliums.

So äußern Sie den Verdacht, dass bereits „der implizite Autor des Johannesevangeliums, wie Kyrill, davon überzeugt war, dass Gottes Gnade sich von den Juden ab- und zu den Heiden hingewendet hat“.

Während das vierte Evangelium seine Version der Lebensgeschichte Jesu erzählt, schildert es zugleich die Geschichte der Ablehnung der Juden durch Gott und die Annahme der Christusbekenner als Gottes Bundesvolk. Obwohl Jesus zu seinem eigenen Volk – den Juden – kam, nahmen sie ihn nicht an (1,11).

Dagegen spricht zunächst, dass das Johannesevangelium nicht wie die anderen Evangelien oder Paulus von einer Heidenmission spricht und nur sehr zurückhaltend (12,20) „einige Griechen“ erwähnt, die Jesus sehen wollen. Das Ziel des Messias Jesus ist im Johannesevangelium die Zusammenführung von ganz Israel einschließlich der verlorenen zehn Stämme Samarias und der Diaspora. Die Schärfe der Auseinandersetzung mit den *Ioudaioi* richtet sich sowohl gegen die Kollaboration der Herodi-

---

17 (xxxiv, Anm. 13) Daniel Boyarin, „The IOUDAIOI of John and the Prehistory of Judaism“, in *Pauline Conversations in Context: Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*, Hrsg. Janice Capel Anderson et al. (London: Sheffield Academic Press, 2002), 216-239.

18 (xxxiv, Anm. 14) Luke Timothy Johnson, „The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic“, *Journal of Biblical Literature* 108, no. 3 (September 1, 1989): 419-441.

19 (xxxiv, Anm. 15) J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003).

20 (xxxiv, Anm. 16) Raimo Hakola, *Identity Matters: John, the Jews, and Jewishness* (Leiden: Brill, 2005); Raimo Hakola, *Reconsidering Johannine Christianity: A Social Identity Approach* (New York: Routledge, 2015).

aner und Hohepriester mit dem römischen *diabolos* als auch gegen den Terror und die Plünderungen der aufständischen Zeloten im Jüdischen Krieg und schließlich gegen die Ablehnung des Messias Jesus durch das zur Zeit des Johannes entstehende rabbinische Judentum, womit es in den Augen des Johannes ebenfalls Rom in die Hände spielt.

Was Sie im Folgenden beschreiben, trifft in der Tat die Haltung des Christentums schon wenige Jahrzehnte nach der Fertigstellung des Johannesevangeliums:

Andere nahmen ihn jedoch an (1,12) und lösten damit die Juden als Gottes eigenes Volk ab. Als Gottes Volk hatten sie nun exklusiven Zugang zu den kostbaren Attributen des Judentums: dem jüdischen Kalender (Sabbat und Feste), ihren Schriften, ihrem Tempel und vor allem ihrem Gott, oder genauer gesagt, der besonderen Beziehung zu Gott, durch die alle Segnungen fließen. In der letztgenannten Geschichte deuten die jüdischen Elemente des Evangeliums nicht auf eine Billigung des Judentums hin, die wiederum die antijüdischen Aussagen entschärfen würde. Vielmehr argumentiert das Evangelium, dass jüdische Konzepte und Symbole nicht mehr den Juden gehören, sondern allein denen, die an Jesus als den Messias glauben.

Johannes selbst ist zwar zutiefst von der Enttäuschung geprägt, dass die Mehrheit des rabbinischen Judentums den Messias Jesus nicht annimmt, aber hält an der Hoffnung fest, ganz Israel – also Judäer, Galiläer, Samaritaner, Diaspora-Juden zuzüglich einzelner Gottesfürchtiger aus den *gojim* - könnte in der messianischen Gemeinde zusammengeführt werden und die Römische Weltordnung durch *agapē* überwinden. Ich gebe zu, es ist eine trügerische Hoffnung, die schon bald untergehen muss, erstens weil die Entfremdung zwischen messianischen und rabbinischen Juden immer mehr zunimmt, und erst recht, weil das judenchristliche Element innerhalb des entstehenden Christentums immer mehr ins Hintertreffen gerät und die Pflege jüdischer Rituale sowie die Feier jüdischer Feste durch die Heidenchristen abgelehnt wird. Um dem Johannesevangelium selbst gerecht zu werden, darf man diese Entwicklung aber noch nicht in seine Entstehung zurückprojizieren.

Sie kommen gegen diejenigen, „die das vierte Evangelium als zugleich jüdisch und antijüdisch interpretieren“, zu der Schlussfolgerung, „das Evangelium als durch und durch antijüdisch zu sehen“:

Diese antijüdische Prägung zeigt sich nicht nur in den feindseligen Äußerungen des Evangeliums über die Juden als Kinder des Teufels und in der Darstellung der Juden und ihrer Führer, die Jesus bis zum Tod verfolgen, sondern auch in den Elementen, die für die jüdische Identität des ersten Jahrhunderts konstitutiv waren. Das vierte Evangelium macht sich das Judentum zu eigen, während es gleichzeitig die Juden ablehnt. Damit fördert es auch die Trennung zwischen denjenigen, die glauben, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist, und denjenigen, die das nicht tun, also den *loudaioi*.

Damit wollen Sie nicht (xxxv, Anm. 17) das Johannesevangelium „für die Geschichte des christlichen Antisemitismus“ oder gar für „die Haltungen und Ereignisse, die den Weg zum Holocaust ebneten“, verantwortlich machen:

Vielmehr betrachte ich das Evangelium insofern als antijüdisch, als diejenigen, die es in einer zustimmenden oder unkritischen Art und Weise hören oder lesen – indem sie seine Weltsicht als ihre eigene akzeptieren –, wahrscheinlich negative Ansichten über Juden entwickeln. Eine solche zustimmende Lektüre kann durchaus antijüdische oder antisemitische Ansichten und Verhaltensweisen verstärkt haben, aber es ist schwer vorstellbar, dass der oder die Verfasser des Evangeliums solche Konsequenzen im Sinn hatten, als sie die Juden so darstellten, wie sie es taten.

Sie nehmen also auch an, dass Johannes selbst sich noch nicht vorstellen konnte, wie sich seine Attacken gegen das rabbinische Judentum einmal auswirken würden. Insofern stimme ich Ihnen zu, als das Johannesevangelium so, wie es traditionell gelesen wird, eine antijüdische Haltung fördern kann. Eben darum plädiere ich dafür, zu erwägen, ob nicht Johannes selbst noch ursprünglich auf einer ganz anderen Ebene einen innerjüdischen Streit auszufechten beabsichtigte, nämlich als messianischer Jude mit andersdenkenden Juden.

### **0.2.2 Adele Reinhartz' drei rhetorische Ziele im Blick auf das Johannesevangelium**

Zum zweiten Mal (xxi) vergleichen Sie das Johannesevangelium mit einem Spinnennetz, dieses Mal unter Rückgriff auf „den Mythos von Arachne“, um darauf hinzuweisen (xxi-xxii), dass die „Motive der Aneignung und Zurückweisung tief in die Erzählung, ihre Weltsicht und die Botschaften, die sie dem Publikum vermittelt, eingewoben sind“. Es ist schon richtig (xxii), dass er mit rhetorischen Mitteln, nämlich „durch Geschichten, Metaphern und Ermahnungen“, sein Publikum davon zu überzeugen versucht, „die Geschichte und den Kosmos, Jesus und die Juden, so zu sehen wie er“. Und wenn das Ziel seiner Rhetorik ethisch fragwürdig ist, vergleichen Sie diese auch zu Recht mit der Vorgehensweise einer Spinne. Aber eben das muss im einzelnen überprüft werden.

Sie selbst vertreten ebenfalls rhetorische Ziele, und zwar insgesamt drei. Sie wollen mich als Leser davon überzeugen, dass

1. „das Evangelium seinem Publikum die Neugeburt in eine neue Familie hinein anbietet, die Familie Gottes, und dass es dabei eine Reihe von Strategien verwendet, die gemeinsam eine *Rhetorik der Zugehörigkeit* darstellen“, und dass
2. „die Teilhabe an der Familie Gottes nicht nur die Zugehörigkeit zu anderen erforderte, die dasselbe taten, sondern auch die Trennung von den *Ioudaioi*. Das heißt: „Durch eine *Rhetorik der Entfremdung* ... überträgt das Evangelium rhetorisch die Wohltaten des Judeseins – der Bundesbeziehung zu Gott – von den *Ioudaioi* auf die „Kinder Gottes“.

3. wenden Sie sich gegen „die allgemein verbreitete Ansicht, ... dass das Evangelium geschrieben wurde, um eine judenchristliche Gruppe nach ihrem traumatischen Ausschluss aus der Synagoge zu trösten“, indem Sie (xiii) „das Evangelium in den Zusammenhang der Heidenmission des späten 1. Jahrhunderts in Kleinasien“ einordnen.

Ich kündige schon an, dass ich in jeder Hinsicht Widerspruch einlegen werde.

Ursprünglich hat die Rhetorik des Johannesevangeliums eine andere Zuspitzung, als eine neue Religion zu begründen: Positiv wirbt sie für das Vertrauen auf den Messias Jesus, der ganz Israel zusammenführt und die Römische Weltordnung überwindet, so dass die neue Weltzeit, die kommen soll, anbrechen kann. Diejenigen, die nicht auf den Messias Jesus vertrauen, werden scharf kritisiert, weil sie sich in den Augen des Johannes politisch dem Feind, dem *diabolo*s, nämlich Rom, unterworfen haben.

Auch ich denke, dass dem Johannesevangelium keine *reine* Trostfunktion aufgrund traumatischer Ausschlusserfahrungen zugeschrieben werden darf, da sein Hauptimpuls kämpferisch gegen die Römische Weltordnung als weltweites Sklavenhaus gerichtet ist. Allerdings hat es *auch* eine Trostfunktion angesichts der Folgen des Jüdischen Krieges, der anhaltenden Unterdrückungssituation und der innerjüdischen Konflikte.

Die Heidenmission als ursprüngliche Absicht des Johannesevangeliums anzusehen, halte ich jedoch für abwegig. Heiden werden gar nicht, Griechen nur am Rande erwähnt. Das hier verwendete Griechisch ist eher verkleidetes Hebräisch als hellenistische Hochsprache. Vor allem aber setzen viele Bezugnahmen auf die jüdischen Schriften eine enge Vertrautheit mit ihnen voraus. Man denke nur an die Anspielungen auf die Erzmütter Rebekka und Rahel in der Gestalt der Samariterin oder an die Hintergründe der messianischen Zeichen Jesu, die messianische Hochzeit oder die 38-jährige Lähmung Israels, oder an die Zusammenhänge, auf Grund derer die messianischen Titel Jesu zu begreifen sind, der Menschensohn aus Daniel 7 oder der einzige Sohn von Genesis 22.

Natürlich wird das Johannesevangelium schon rasch spiritualisiert, verjenseitigt und für die Heidenmission verwendet, als es zunehmend von Heidenchristen gelesen wird, die es nicht anders als von ihrem hellenistischen Hintergrund her lesen und begreifen können. Ab dieser Zeit treffen auch die ersten beiden Punkte zu. Ich kann also Ihrem Buch zustimmen, insofern es eine Kritik der traditionellen heidenchristlichen Lektüre des Johannesevangeliums darstellt.

### **0.3 Rhetorische Analyse: Das vierte Evangelium wurde weniger gelesen als gehört**

Was bedeutet es nun (xxiii), dass Sie dem Johannesevangelium „rhetorische – überzeugungskräftige – Absichten“ zuschreiben? Zunächst einmal ist es so, dass „alle be-

kannten Gesellschaften aller Zeitalter die Sprache für Zwecke der Überzeugung genutzt haben, Rhetorik ist ein universales Phänomen“.

Weiter gehen Sie darauf ein, dass in „der hellenistischen und griechisch-römischen Kultur, innerhalb derer die neutestamentlichen Texte geschrieben wurden, ... das Publikum nicht nur darin geübt war, einen rhetorischen Diskurs aufzunehmen und daraus zu lernen, sondern es war auch von rhetorischen Fähigkeiten begeistert und dafür empfänglich“. Während in Ihren früheren Büchern eher von antiken *Lesern* des Johannesevangeliums die Rede war, sprechen Sie nun davon, dass

der oder die Verfasser des Evangeliums selbst auch geschickt darin gewesen sein müssen, das Evangelium so zu gestalten, dass es „dem Geist und dem Gedächtnis eher durch das Ohr als durch das Auge erklang, in ihm nachhallte und sich ihm einprägte“.<sup>21</sup>

Mit Recht sagen Sie, dass das „nicht heißt, dass sie eine strenge klassische Bildung genossen hatten“. Keinen Gedanken verschwenden Sie an die Möglichkeit, dass das Hören der hebräischen Texte der Bibel in der Synagoge und ihrer Auslegung ebenfalls die Hörerschaft des Johannesevangeliums geschult haben könnte, und zwar indem es die Aufmerksamkeit inhaltlich auf Anspielungen auf eben diese jüdischen Schriften lenkte.

### 0.3.1 Der implizierte Autor und sein erhofftes Publikum

Zu Ihren (xxiv) Grundannahmen einer rhetorischen Analyse, die Sie für das Johannesevangelium vornehmen wollen, gehört, dass wir

zwar die Absicht des *wirklichen* Autors oder Herausgebers nicht kennen können, aber wir können die Absicht des *impliziten* Autors erschließen, den wir zwangsläufig aus unserer eigenen Lektüre des Textes konstruiert haben. Ebenso kann ich nicht wissen, wie das Johannesevangelium von seinem wirklichen Publikum wahrgenommen wurde, aber ich kann mir vorstellen, welche Reaktionen der implizite Autor sich von ihm erhofft haben könnte.

Obwohl Sie wissen, dass es nur wenige „vollständig zustimmende Leser“ gibt, wollen Sie trotzdem, „um die möglichen Auswirkungen der rhetorischen Absichten und Strategien des Evangeliums zu erkennen, ein vorbehaltlos zustimmendes Publikum konstruieren“.

### 0.3.2 Typen aristotelischer Rhetorik: beratend, richterlich, feierlich

Im Johannesevangelium kommen alle „drei Typen der Rhetorik“ vor, die Aristoteles unterscheidet: „beratend, richterlich und feierlich“. Welcher davon vorherrscht, ist

---

21 (xxxv, Anm. 26 und 29) Carol Harrison, *The Art of Listening in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1.

in Ihren Augen unwichtig. Nach meinem Verständnis bezieht sich die johanneische Rhetorik, wo sie sich richterlich äußert, einerseits auf die Aburteilung der Verirrung der Weltordnung und andererseits auf die durch Zeugen legitimierte Messianität Jesu. Eine beratend/ermahnende Rhetorik herrscht eindeutig vor, indem sie die Hörer des Evangeliums zu einem in aktiver *agapē* bewährten Vertrauen auf den Messias Jesus auffordert, das zur Überwindung der Weltordnung beitragen soll.

### 0.3.3 Elemente der Rhetorik: Überzeugungsmittel, Gliederung, Stil

In Ihren Augen (xxv) benutzt das Johannesevangelium alle „drei grundlegenden Elemente der klassischen Rhetorik – Überzeugungsmittel, Gliederung und Stil – in seinem Versuch, sein Publikum davon zu überzeugen, dass der Glaube an Jesus als den Christus und Sohn Gottes die Grundlage für das ewige Leben ist“. Ich lasse hier dahingestellt sein, auf welche Weise die Begriffe „Christus“, „Sohn Gottes“ und „ewiges Leben“ zu definieren sind, und gehe nur kurz auf das ein, was Sie zu den ersten beiden Elementen der aristotelischen Rhetorik sagen.

Zu den „Überzeugungsmitteln“ gehören „äußere oder innere („kunstgemäße“) Beweise“, wobei die letzteren in „*Ethos, Pathos, Logos*“ bestehen, also der „Glaubwürdigkeit des Autors oder Sprechers, ... der Fähigkeit des Redners oder Verfassers, mit dem Emotionen des Publikums zu spielen, ... der Argumentation, die verwendet wird, um den einen oder anderen Punkt zu belegen“. Für die Rhetorik des Neuen Testaments unterscheidet George A. Kennedy<sup>22</sup> „drei gebräuchliche Formen äußerer Beweise: Schriftzitate, Wunder und die Benennung von Zeugen“. Mir ist wichtig, dass im Sinne der Schriften *sēmeia*, „Zeichen“, nicht einfach als übernatürliche Mirakel zu verstehen sind, sondern als Machttaten des Gottes Israels, *sēmeia kai terata* (5. Mose 6,22), durch die das Wirken seines befreienden NAMEN offenbar wird. Insofern ist fraglich, ob Johannes allein von der aristotelischen Rhetorik her begriffen werden kann.

Die „*Gliederung*“ des Johannesevangeliums „ähnelt der feierlichen Redekunst“, da es mit dem Prolog eröffnet wird (1,1-18), mit einem Epilog schließt (21,1-25) und dazwischen eine Reihe von *sēmeia* (signs) und Reden präsentiert, die besondere Themen entwickeln“. Diese Betrachtungsweise erscheint mir aber als allzu formal; sie lässt außer Acht, dass Johannes sein Evangelium kaum als eine feierliche Lobrede auf Jesus gestalten wollte, sondern als ein messianisch-politisches Pamphlet, und dass der Epilog aus ganz bestimmten inhaltlichen Erwägungen hinzugefügt wurde, nämlich um dem Anschluss der johanneischen Gruppierung an die größere messianische Bewegung Ausdruck zu verleihen. Der jüdische Festkalender als hervorstechendes Gliederungsmittel des Johannesevangeliums kann natürlich in aristotelischen Kategorien überhaupt nicht erfasst werden.

22 (xxxv, n. 22, und xxxvii, n. 44) George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 14-15.

All „diese Elemente der klassischen Rhetorik“ werden in Ihren Augen aber nicht nur dazu eingesetzt, um Menschen vom Glauben an Jesus zu überzeugen. Die Rhetorik des Johannes (xxvi) hat auch das Ziel, „sie zum Handeln zu bewegen“. Aber welche Aktionen seiner Zuhörer könnte Johannes beabsichtigt haben? Sie haben eine klare Antwort:

Diese Handlungen lassen sich grob einteilen in die Verbundenheit mit anderen Gläubigen und die Ablehnung oder Trennung von denen, die nicht glauben.

Und diese Antwort bestürzt mich. Sie erscheint mir allzu simpel.

Selbst wenn ich an meine frühere Art denke, an Jesus zu glauben, die davon ausging, dass Menschen, die das nicht tun, möglicherweise auf ewig verdammt sind, habe ich das Johannesevangelium niemals als Aufforderung interpretiert, mich nur mit meinesgleichen zu umgeben und jeden Kontakt zu Nicht-Gläubigen zu vermeiden. Im Gegenteil, ich fühlte mich dazu berufen, gerade den Nicht-Gläubigen den Glauben nahezubringen, sie vom Glauben zu überzeugen.

Erst recht, wenn ich davon ausgehe, dass Johannes ein messianisch-politisches Ziel verfolgt, nämlich die Überwindung der Weltordnung durch das Vertrauen auf den Messias, dann kann die Aktion, die dieser Messias von den auf ihn Vertrauenden erwartet, letzten Endes nicht einfach die Zugehörigkeit zur messianischen Gemeinde und das sich Fernhalten von den Juden sein. Letzteres wird nirgends im Evangelium gefordert, stattdessen wird erwähnt, dass sich die Schüler „aus Furcht vor den Juden“ hinter verschlossenen Türen verschanzen. Als Erfüllung der Tora fordert Jesus von seinen Schülern die Praxis der *agapē*, einer Solidarität, die er im Sklavendienst der Fußwaschung selber exemplarisch an seinen Schülern vollzieht. Im Gespräch mit der Samaritanerin demonstriert der Messias ebenso beispielhaft, dass Versöhnung zwischen den miteinander verfeindeten Judäern und Samaritanern möglich ist. Indem der zum VATER aufsteigende Jesus seinen Schülern (20,22-23) die Inspiration der Heiligung übergibt, indem er ihnen den Auftrag erteilt, Menschen ihre „Verirrungen zu vergeben“ oder „bei ihnen Verstockung bleiben zu lassen“, geht es um weit mehr als einen Glauben, den man in der Zugehörigkeit zur eigenen religiösen Gemeinde pflegt, sondern um eine ethisch verantwortete Auseinandersetzung mit anderen Menschen über die Ziele vor allem des gemeinsamen politischen Handelns, und zwar im Geiste der von der *agapē*, der Solidarität, her interpretierten befreienden Tora des Gottes Israels.

Zurück zu Ihrer in meinen Augen vereinfachenden Darstellung der Aktionen, die das Johannesevangelium von seiner Zuhörerschaft erwartet. Um sie von „der Notwendigkeit für diese Handlungen“ zu überzeugen, „greift das Evangelium nicht nur auf die Elemente der klassischen Rhetorik zurück, sondern auch auf eine Reihe anderer, besonders ausgestalteter rhetorischer Strategien“. Diese Strategien finden sich „nicht nur in den Jesus zugeschriebenen Reden, sondern auch in der Art und Weise, wie das Evangelium seine Geschichte erzählt und ihre Charaktere beschreibt“.

## 0.4 Zur Methode der vorliegenden rhetorischen Analyse des Johannes-evangeliums

Unter Rückgriff auf „ein geordnetes Verfahren zur Analyse der Rhetorik eines gegebenen neutestamentlichen Dokuments“, das George Kennedy vorgelegt hat, wollen Sie nun Ihre Art der rhetorischen Kritik des Johannesevangeliums beschreiben. Dabei (xxvii) wollen Sie „den schrittweisen Ansatz von Kennedy modifizieren, um meine eigenen drei Hauptziele zu erreichen“, indem Sie

zunächst die rhetorischen Ziele des Evangeliums und die rhetorischen Strategien untersuchen, die zur Erreichung dieser Ziele eingesetzt werden können. Auf der Grundlage dieser rhetorischen Analyse werde ich eine rhetorische Situation erschließen bzw. mit Hilfe der Vorstellungskraft konstruieren, in der diese Ziele, Argumente und Strategien plausibel eine überzeugende Wirkung haben könnten.

### 0.4.1 Wie kann die rhetorische Situation historisch rekonstruiert werden?

Nochmals unterstellen Sie als die beiden „Ziele der Überzeugungskraft“ des Johannesevangeliums, „eine neue und idealisierte Identität für sein Publikum zu schaffen und seine Entfremdung von den *Ioudaioi* zu verstärken“. Betrachtet man das Evangelium aus „einer rhetorisch-kritischen Perspektive“, dann muss man nach dem „besonderen Publikum“ fragen, an die sich „die Verfasser des Evangeliums“ wenden wollte. „Was waren ihre Themen, Fragen und Sorgen? Was könnten sie vom Evangelium erwartet haben, und aus welchen Gründen?“

Ihnen ist bewusst, dass es sich bei der Extrapolation „eines Publikums und einer historischen Situation“ aus der Analyse eines Textes wie des Johannesevangeliums um „einen Zirkelschluss“ handelt. Neben „der rhetorischen Analyse“ selbst fließen in die Rekonstruktion der „rhetorischen Situation“ weitere Elemente ein, nämlich

unsere Annahmen über die Herkunft des Evangeliums, die konkreten Situationen, in denen es den Hörern oder Lesern begegnet ist, und die Beziehung des Evangeliums zu einer Geschichte außerhalb seiner selbst, d. h. zu Ereignissen, die vor oder gleichzeitig mit der Abfassung stattfanden.

Mit Recht weisen Sie darauf hin, „dass man sich die Identität und die konkrete Situation des Publikums auf unterschiedliche, oft einander ausschließende Arten und Weisen vorstellen kann“, das heißt, Sie müssten dafür offen sein, dass auch anders konstruierte Hypothesen zutreffen könnten, wie etwa die hier von mir unter Rückgriff auf Ton Veerkamps Auslegung vorgelegte Alternative.

### 0.4.2 Offene Worte über leitende Prinzipien

Dankbar bin ich (xxviii) für Ihre offenen Worte über „1) die Situationsgebundenheit der Interpretation, 2) die Notwendigkeit der Demut und 3) die grundlegende Rolle der Vorstellungskraft“.

### 0.4.2.1 Situationsgebundenheit

Sie beschreiben Ihre eigene Situation „als einer jüdischen Wissenschaftlerin, für die das Neue Testament faszinierend und wichtig ist, aber weder kanonisch noch göttlich inspiriert“, auf der einen Seite und „als die Tochter von Holocaust-Überlebenden, die ihr Nachkriegsleben mit Lebensfreude, Optimismus und Dankbarkeit gegenüber Kanada als einem Land der Möglichkeiten, der sozialen Verantwortung und der Freiheit von offenem Antisemitismus gelebt haben“, auf der anderen Seite.

Demgegenüber ist meine Situation ziemlich anders. Ich gehe an das Johannesevangelium als ein evangelischer Christ heran, der in Deutschland lebt, als Sohn von Heimatvertriebenen aus den ehemals deutschen Ostgebieten Schlesien und Westpreußen, und dem die Verantwortung des deutschen Volkes für den Holocaust schon früh bewusst geworden ist. Als evangelischer Pfarrer habe ich mir im Laufe meines Lebens mehr und mehr bewusst gemacht, dass gerade eine starke Verwurzelung im eigenen Glauben es möglich macht, mit Respekt und Wertschätzung auch anderen religiösen Traditionen gegenüberzutreten. Als ich mit der biblischen Theologie Ton Veerkamps und seiner Mitstreiter in Kontakt kam, wurde mir bewusst, in welchem Maße das Neue Testament in den jüdischen Schriften wurzelt und wie sehr sein ursprünglicher Sinn durch eine antijüdische Interpretation viele Jahrhunderte hindurch vollkommen verzerrt und entstellt worden ist.

### 0.4.2.2 Demut

Auf Ihr Bekenntnis zur Demut möchte ich mit gleicher Demut antworten. Auch ich „glaube aufrichtig, dass ich etwas über das Johannesevangelium zu sagen habe, das für andere Gelehrte interessant und sogar wichtig zu hören oder zu lesen wäre“, wobei meine Demut weitaus größer zu sein hat als Ihre, da ich viel weniger Überblick über die wissenschaftliche Diskussion habe als Sie oder Ihre akademischen Kollegen. Von daher kann ich gar nicht anders, als ebenfalls „anzuerkennen, dass andere auf der Grundlage desselben Befunds legitimerweise zu anderen Schlussfolgerungen kommen können“. Aber gerade weil es in den „johanneischen Studien ... wenig bis gar keine externen Belege gibt, um irgendeine historische Hypothese zu stützen – sei es in Bezug auf die Autorschaft, das Publikum, den Zweck oder den historischen Kontext“, wundert es mich um so mehr, dass Gesichtspunkte, wie sie Ton Veerkamp Anfang der 2000er Jahre in Deutschland veröffentlicht hat, nirgends im akademischen Raum auch nur bewusst wahrgenommen, geschweige denn erwogen worden sind. Nicht einmal ein Versuch ist erkennbar, sie einer Widerlegung für würdig zu erachten. Wenn ich also in aller Demut diesen Versuch unternehme, Ihnen zu widersprechen, dann tue ich das entsprechend Ihrer eigenen Einschätzung, dass,

wenn es um Beweise aus dem Evangelium selbst geht, es keine Theorie gibt, die alle Aspekte des Evangeliums erklärt oder die nicht widerlegt werden kann, wenn man von einer anderen Reihe von Grundannahmen ausgeht. Wir müssen Raum für alternative Interpretationen schaffen und die Grenzen unse-

rer eigenen Bemühungen anerkennen, auch wenn wir mit Nachdruck für unsere eigenen Hypothesen eintreten.

### 0.4.2.3 Vorstellungskraft

Durch Ihre Wertschätzung der „Vorstellungskraft“ als „wesentlich für jede wissenschaftliche Studie“ fühle ich mich ermutigt, auch meinerseits möglichst vorsichtig und kontrolliert meine Vorstellungskraft einzusetzen, „um Lücken zu füllen, kausale Verbindungen zwischen Ereignissen zu suchen und dazu beizutragen, Personen und Situationen der Antike für moderne Leser lebendig werden zu lassen“.

### 0.4.3 Konkreter Einsatz der Vorstellungskraft im Blick auf das Johannesevangelium

Ihre humorvolle Begründung für ihren Verzicht auf das Schreiben von „historischer Fiktion“ – „Wo, so frage ich, sollte ich mit all den Fußnoten hin?“ – kann ich sehr gut nachvollziehen. Gleichwohl bin ich gespannt darauf, wie Sie „ein bisschen Fiktion“ einsetzen wollen, „um der historischen Vorstellungskraft meiner selbst und meiner Leserinnen und Leser auf die Sprünge zu helfen“.

#### 0.4.3.1 Ein Mann namens Johannes als impliziter Autor des Johannesevangeliums

Konkret stellen Sie sich den oder die implizierten Autoren des Johannesevangeliums (xxix) vor „als ein Individuum namens Johannes“, der in diesem Fall auch identisch mit dem Erzähler ist, „möglicherweise mit der Ausnahme des 21. Kapitels... Aus diesem Grund ist (der von mir konstruierte) Johannes derjenige, dessen Stimme, Überzeugungen und rhetorischen Absichten im vierten Evangelium zu hören sind“. Zwar (xxxviii, Anm. 62) „sind Argumente für eine weibliche Autorschaft vorgebracht worden, auf der Grundlage des relativ positiven und hohen Stellenwerts, den das Evangelium weiblichen Charakteren verleiht“, aber Sie folgen doch dem „Konsens ..., dass der Autor oder die Autoren wahrscheinlich männlich waren“.

Einig bin ich mit Ihnen (xxix), indem Sie sich Johannes

als einen Mann vorstellen, der fest und leidenschaftlich von seinem Glauben überzeugt ist, dass Jesus der Messias und der Sohn Gottes ist, und der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, andere ebenfalls davon zu überzeugen. ... Er hat nicht nur das Wissen in sich aufgenommen, das den Juden seiner Zeit und seines Ortes gemein ist, sondern auch eine jüdische Sichtweise der Welt. Er glaubt, dass der Gott Israels die Welt erschaffen hat und ihr vorsteht, und dass Gott ein Volk auserwählt hat, mit dem er in einer exklusiven Bundesbeziehung steht. Er unterscheidet sich jedoch von zumindest einigen der Juden seiner Zeit und seines Ortes, weil er Jesus als den gottgegebenen Vermittler in dieser Beziehung begreift.

Dann aber geht meine Vorstellung von Johannes entschieden andere Wege, als Sie sie skizzieren:

Ich weiß nicht, ob er Hebräisch konnte oder Zeit in Galiläa, Judäa oder Samaria verbracht hatte, aber ich stelle ihn mir als einen griechisch sprechenden und schreibenden Juden aus Kleinasien vor, der sowohl in die jüdischen Schriften und Traditionen als auch in hellenistische Denkweisen eingeweiht war.

In meinen Augen erweist sich die Annahme, Johannes habe die jüdischen Schriften auch im originalen Hebräisch lesen und verstehen können, als fruchtbar, um viele ansonsten unerklärliche oder zumindest seltsame Einzelheiten des Johannesevangeliums in einen sinnvollen Zusammenhang einzuordnen. Nach Ton Veerkamp lässt jedenfalls sein Griechisch semitische Sprachformen, Denkvoraussetzungen und Rückbezüge auf hebräische Grundworte durchscheinen.

Wo Johannes ursprünglich sein Evangelium verkündet hat, weiß ich genauso wenig wie Sie, aber nach Ton Veerkamp<sup>23</sup> spricht alles für eine Verortung in einem Milieu, das man judenchristlich genannt hat. Darunter darf man sich aber kein von Anfang an einheitliches Urchristentum vorstellen:

Manche reden von der messianischen Bewegung als von einer einheitlichen Befreiungsbewegung. Dass es einen Unterschied zwischen der „hellenistischen Gemeinde“ und dem sogenannten „Judenchristentum“, den Messianisten aus Israel, gab, war schon im 19. Jahrhundert aufgefallen. Dieses „Judenchristentum“ war aber ein völlig heterogenes Gebilde, und die Idyllen, die in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts unter dem Label *Jesusbewegung* gehandelt wurden, waren linker Kitsch; links wegen der angeblichen Verwandtschaft mit den Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts, aber dennoch Kitsch. Die „Jesusbewegung“ war eher ein Sammelsurium zerstrittener Gruppen und Grüppchen.

Die Hauptschüler Jesu, die Zwölf, kommen in allen Evangelien nicht besonders gut weg. Sie haben die messianische Bewegung in eine Sackgasse geführt, mit der Folge, dass sie nach 70 völlig orientierungslos war. Die Gemeinden, die aus der Tätigkeit des Paulus hervorgegangen sind, mögen in einer anderen Lage verkehrt haben, für die messianischen Gemeinden im syrisch-palästinischen Raum war die Lage trostlos. Die Gemeinden, die sich in irgendeiner Weise hervortaten, indem sie Familienmitglieder des Messias in ihren Reihen hatten, wurden durch die Worte Jesu, wie sie Markus überlieferte und Lukas und Matthäus übernahmen, in die Schranken gewiesen.

Lukas versuchte sie im zweiten Teil seiner Erzählung, der „Apostelgeschichte“, zusammenzuführen. Zwischen Himmelfahrt und Pfingsten hielten sie, so will seine Erzählung, alle durch, „einmütig (*homothymadon*) im Gebet“, die Zwölf

---

23 [Scholion 9: Der Friede unter den messianischen Gemeinden](#), Abs. 5-9 (Veerkamp 2021, 396-397; 2007, 103-104).

„mit den Frauen und Maria, Jesu Mutter, und seinen Brüdern“, Apostelgeschichte 1,14, alles Andeutungen der verschiedenen messianischen Gruppen. Offenbar war Lukas der Ansicht, dass das Sektierertum für den Messianismus politisch katastrophal war und dass alle diese sich streitenden Gemeinden sich in Erwartung der Inspiration des Messias gefälligst zusammenzuraufen hatten. Deswegen erfand er als Ergebnis dieses sich Zusammenraufens die Vorstellung einer einheitlichen (urchristlichen) „Urgemeinde“.

Eine solche Urgemeinde hat es nie gegeben. Es gab Kerne in Jerusalem und in Galiläa. Und die Gemeinden haben sich eher auseinander als aufeinander zu bewegt. Die Vorstellung, alle Völker müssen radikale toratreue Judäer werden, wie sie Matthäus vorschwebt, musste für Johannes, wohl auch für Markus und erst recht für Paulus völlig abwegig gewesen sein. Es gab viele *Urgemeinden* und die um Johannes war eine von ihnen. Ein Vorstadium eines einheitlichen Christentums ist allenfalls bei Lukas zu erkennen.

Johannes war von diesem Einheitsstreben noch weit entfernt. Erst spät muss die Gruppe um Johannes zur Einsicht gekommen sein, dass sie nur eine politische Chance hat, wenn sie sich der Führung des Petrus unterwirft, das heißt, sich den anderen Gemeinden aus dem syrisch-palästinischen Raum anschließt (Johannes 21).

Damit läge die Wahrscheinlichkeit nahe, dass die johanneischen Kreise eher im syrisch-palästinensischen Raum als in Kleinasien gewirkt haben.

Interessant ist für mich außerdem, dass Johannes der einzige Evangelist ist, der den See Genezareth mit dem Namen „Tiberias“ bezeichnet und im Zusammenhang mit Kapernaum immer von einem Abstieg redet. Andreas Bedenbender<sup>24</sup> hat Argumente dafür angeführt, dass Kapernaum ein Deckname für Rom gewesen sein könnte, Ton Veerkamp<sup>25</sup> interpretiert die Bedrängnis der Jünger durch die aufgewühlten Wellen des Sees von Tiberias als Bedrängnis durch die Römische Weltordnung. In Kapernaum wird in einem einzigen Vers die Begründung der messianischen Gemeinde<sup>26</sup> in ihrer Einigkeit beschrieben (Mutter des Messias, Brüder, Schüler), wo man sich allerdings „nicht viele Tage“ aufhält, ganz anders als das Israel der Wüstenwanderung, das vor der Konfrontation mit den bedrohlichen Mächten im Land der Freiheit zurückschreckt. In der Synagoge zu Kapernaum<sup>27</sup> hält Jesus seine kompromissloseste messianische Rede, die dazu führt, dass sich viele von ihm abwenden.

---

24 [Anm. 217 zur Auslegung von Johannes 6,16-17](#) (Veerkamp 2021, 165-166).

25 [ICH WERDE DASEIN, 6,16-25](#) (Veerkamp 2021, 164-168; 2006, 113-114).

26 [Messianische Gemeinde, 2,12](#) (Veerkamp 2021, 78-79; 2006, 49).

27 [In der Synagoge von Kapernaum. Die Lehre vom Brot des Lebens, 6,26-59](#) (Veerkamp 2021, 168-181; 2006, 114-126).

Nach Jerusalem steigt man im Johannesevangeliums dagegen immer hinauf. Sie ist die Stadt des VATERS,<sup>28</sup> verliert aber durch die mit Rom zusammenarbeitende Priesterschaft und die Verwandlung des Heiligtums in einen heidnischen Tempel, ja, ein Kaufhaus, letzten Endes ihren Status als den Ort, wo der Gott Israels seinen befreienden NAMEN wohnen lassen will.<sup>29</sup>

Ausgerechnet die Stadt Tiberias<sup>30</sup>, die Herodes Antipas ab dem Jahr 17 n. Chr. „zu Ehren des römischen Kaisers Tiberius... im römisch-griechischen Stil mit Palästen und typisch römischen Bauten wie Forum, Theater und Rennbahn“ erbaute, ist es dann, die nach „der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 ... bald das geistige und religiöse Zentrum der Juden“ wurde. Kann dieses Bild eines mit Rom auf einer versöhnlichen Basis kommunizierenden rabbinischen Judentums zu der erbitterten Gegnerschaft des Johannes gegen *die Juden* beigetragen haben?

Positiv besetzte Orte oder Gegenden liegen gegenüber diesen jüdischen bzw. rabbinischen Zentren immer irgendwo am Rand, sind aber für den johanneischen Jesus von zentraler Bedeutung: Kana, ein unbedeutendes Nest an der Peripherie der galiläischen Peripherie, wird zum Schauplatz der beiden grundlegenden messianischen Zeichen. Sychar im Gebiet der von den Judäern verhassten Samaritaner ist der Ort, wo der Messias als Befreier und Versöhner um die verlorenen zehn Stämme Israels wirbt; daran erinnert auch die Erwähnung einer Stadt „Ephraim“ als Rückzugsort Jesu (11,52). Am positivsten besetzt ist die Gegend jenseits des Jordans, wo Johannes der Täufer gewirkt hatte und wo viele auf Jesus vertrauten (10,40-42).

Meine Vorstellungskraft kann sich also den Wirkungskreis des Johannes irgendwo im Ostjordanland vorstellen, wo messianische und nichtmessianische Juden auch nach dem Jahr 70 noch nebeneinander leben und sich gemeinsam in den Synagogen versammeln, bis die Auseinandersetzungen mit den *Ioudaioi* um die Stellung zur Weltordnung mehr und mehr zum Abbruch der Beziehungen führen.

Die Formulierung „jenseits des Jordans“ kann allerdings auch die Infragestellung aufnehmen, die das 5. Buch Mose innerhalb der jüdischen Tora gegenüber den priesterlichen Traditionen des 2. bis 4. Buchs Mose darstellt, indem es Mose (5. Mose 1,1) von „jenseits des Jordans“ eine mahnende Rede halten lässt, die daran erinnert, dass das Ziel der Befreiung aus der Sklaverei und die Errichtung einer Disziplin der Freiheit im Gelobten Land niemals vollkommen erreicht wurde, sondern immer auf der Voraussetzung des Vertrauens auf den Gott Israels beruht. Entscheidend ist also nicht, wo Johannes tatsächlich gelebt hat, sondern dass für ihn die Geographie Pa-

28 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 3 (Veerkamp 2021, 135-136; 2006, 90).

29 [Ein Lehrstück, 2,13-22](#), Abs. 3-11 (Veerkamp 2021, 81-84; 2006, 51-53).

30 Die Zitate dieses Absatzes stammen aus dem deutschen Wikipedia-Eintrag zu [Tiberias](#).

lätinas von den jüdischen Schriften her von grundlegender theologisch-politischer Bedeutung ist.

#### 0.4.3.2 Eine Frau namens Alexandra als zustimmende Hörerin des Johannes

Spannend finde ich nun, dass Sie sich neben Johannes „eine zweite fiktive Person“ ausdenken, als zeitgenössische ZuhörerIn, die an den Lippen des Johannes hängt:

Ich nenne sie Alexandra. Alexandra steht für das zustimmende Publikum – eine Rolle, die ich selbst nicht spielen kann. Sie ist eine Person, die mit ganzem Herzen auf die Botschaft des Johannes reagiert; indem sie seine Geschichte von Jesus aufnimmt, wird sie zum Glauben angeregt und zum Handeln aufgerufen. Johannes' Erklärungen zu den Festen und anderen jüdischen Praktiken lassen vermuten, dass sie nicht viel über das jüdische rituelle Leben weiß. Ob Alexandra bereits eine Christuskonsequentin ist oder noch nicht, weiß ich nicht mit Sicherheit. Ebenso wenig kenne ich ihr Alter, ihre Haarfarbe, ihre sexuelle Orientierung oder ihre persönlichen Umstände. Ich weiß – als diejenige, die sie erschaffen hat –, dass sie offen für Überzeugungsarbeit ist und dass sie sich von Geburt an und/oder aus Neigung zu der Idee einer Bundesbeziehung mit dem Gott Israels hingezogen fühlt.

Da (xxx)

- die „mündliche Überlieferung schriftlicher Texte weit verbreitet war und ethnische, kulturelle und soziale Grenzen innerhalb der weiten griechisch-römischen, klassischen und hellenistischen Welt überschritt“,
- eine solche auch (1 Thessalonicher 5,26-27; Offenbarung 1,3 und 22,18-19) für neutestamentliche Texte und (xxxix, Anm. 66) „the hebräisch/aramäischen Kreise, innerhalb derer die rabbinische Literatur entstand“, belegt ist
- und (xxx) weiterhin „ein relativ geringes Maß an vollständiger Alphabetisierung (der Fähigkeit zu lesen und zu schreiben) unter Juden und Heiden in der griechisch-römischen Gesellschaft“ vorauszusetzen ist,

ist anzunehmen, dass auch (xxxi) „die Zeitgenossen des Evangeliums daran gewöhnt waren, mündliche Texte zu hören und darauf zu reagieren“.

Selbst wenn wir uns Alexandra als „gebildete“ Frau vorstellen, die in der Lage war, selbst zu lesen, deutet der stark rhetorische Charakter des Evangeliums darauf hin, dass sie das Evangelium eher durch Hören als durch Lesen oder zusätzlich zum Lesen kennengelernt hat.

Auf Grund altkirchlicher Zeugnisse (xxxix-xl, Anm. 72) aus dem späten 2. Jahrhundert etwa von Polykrates, Papias und Irenäus können Sie sich vorstellen (xxxi), dass Alexandra dem Redner Johannes irgendwo „vielleicht in Kleinasien und vielleicht in Ephesus“ zuhören konnte, wobei Sie offen lassen, ob sie sich persönlich gekannt haben.

Aber wenn das Evangelium überhaupt eine Kraft hatte, dann die, eine Begegnung zu fördern, nicht so sehr zwischen einem Autor und einem Leser oder Hörer, sondern zwischen Jesus – von dessen Zeichen einige in „diesem Buch“ (20,30) stehen – und denjenigen, die zur Wiedergeburt bewegt zu werden, „nicht aus Geblüt noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Menschen, sondern aus Gott“ (1,13).

Da in meinem Augen Johannes kein Heidenmissionar ist, der Nichtjuden zum Glauben an Jesus bekehren will, kann zwar durchaus eine Alexandra das Johannesevangelium in Ephesus in Kleinasien als Mittel der Heidenmission gehört haben, aber nicht der ursprüngliche Autor des Evangeliums spricht dort zu ihr, sondern sie hört eine heidenchristlich verzerrte Version des Evangeliums von Predigern einer Gemeinde, die sich bereits als christlich versteht und sich scharf abgrenzt von den Lehren und Ritualen des Judentums.

#### **0.4.3.3 Eine Frau namens Mirjam als Hörerin des jüdischen Messianisten Johannes**

Durch Ihre imaginative Phantasie, mit der Sie eine fiktive Alexandra erfunden haben, mag ich mich nun allerdings dazu anregen lassen, meinerseits eine Vorstellung von einer Hörerin des Johannes, so wie ich ihn verstehe, auszugestalten. Als Ort der Begegnung halte ich, wie gesagt, das Ostjordanland für denkbar. Ich überlasse es ihr selbst, sich vorzustellen und etwas zu ihrem historischen Umfeld zu sagen:

Ich bin Mirjam, eine Jüdin. Schon immer war ich stolz auf meinen Namen, der an die Schwester Moses und Aarons erinnert, die Israels Befreiung am Schilfmeer besang. Wie gern höre ich in der Synagoge unseres Ortes die Geschichten aus der Tora und die Worte der Propheten, besonders von all den starken Frauen: Rebekka und Rahel, Debora und Jaël, nicht zu vergessen die Hebammen Schifra und Pua im Widerstand gegen den Pharao von Ägypten.

Aber wie sieht es heute aus? Wir leben wieder in Ägypten, nicht wörtlich genommen, aber in einem weltweiten Sklavenhaus, heute heißt es *Pax Romana*, welch ein Witz, Römischer Friede, hergestellt durch Legionäre, die durch Blut waten und unsere Landsleute kreuzigen. Auch *kosmos* nennen sie die Welt, in der wir leben, „geschmückt und wohlgeordnet“, in der die einen im *gymnasion* ihre Körper zur Schau stellen und die anderen für einen Hungerlohn schufteten müssen.

Alle Hoffnungen, ein Aufstand gegen Rom könnte das Reich des Friedens herbeiführen, wie sie die messianischen Zeloten gehegt haben, haben sich zerschlagen. Der Jüdische Krieg hinterließ blutige Spuren überall in Palästina, und die Römer sitzen in Judäa wie überall fester im Sattel als zuvor. Jerusalem haben sie zerstört, den Tempel geschleift, nie wieder werden wir zu den Festen nach Jerusalem pilgern können. Haben die Römer und ihre Götter etwa gegen den Gott Israels gesiegt?

Irgendwann verschlägt es Leute in unsere Synagoge, die für Unruhe sorgen. Einer von ihnen ist Johannes. Wenn er uns die Schriften auslegt, dann tut er es so, wie ich es noch nie gehört habe. Aus der Tora und den Propheten weist Johannes nach, dass Jesus ben Joseph aus Nazareth der Messias ist. Er erzählt Geschichten von Jesus, von Zeichen und Wundern, und ich spüre: Er spricht von uns selber, von unserer Befreiung. Er scheint direkt in unsere dunkle Situation hineinzureden, in unsere Sorgen und Ängste, weil die Friedenszeit, die kommen soll, so ferngerückt ist. Israel soll frei werden von der Bedrückung unter der Römischen Weltordnung.

Spricht Johannes vom *diabolo*, dann zucken einige zusammen. Wenn das den römischen Behörden hinterbracht wird, kann das übel für ihn ausgehen, denn jeder von uns weiß, dass er den Kaiser meint, den Widersacher des Gottes Israels. Die Römer waren es ja, die Jesus gekreuzigt haben, wie so viele andere Aufständische auch, aber Johannes sagt: Das war keine Niederlage, das war ein Sieg über die Weltordnung. Er hat durch seinen Tod am Kreuz das System der *Pax Romana* bloßgestellt, es ist nichts als ein Haufen von Betrügern und Mördern, und die *agapē*, die liebevolle Solidarität des Gottes Israels, die er uns in seinem Tod übergeben hat, ist stärker als all ihr Hass und ihre Gewalt.

Mit besonderer Freude erfüllt es mich, dass es auch eine Mirjam war, die zur ersten Zeugin der Auferstehung des Messias Jesus wurde: Maria Magdalena. Auch sonst scheint Johannes sehr viel von Frauen zu halten. Ist es verwunderlich, dass ich an seinen Lippen hänge, wenn er von der Frau am Jakobsbrunnen erzählt, in der ich unsere Erzmütter Rebekka und Rahel wiedererkenne, von Marthas Gespräch mit Jesus über die Auferstehung, von Maria, wie sie seine Füße salbt, bevor er dasselbe mit seinen Schülern tut.

Leider war es damals schon so, wie es bei uns auch noch ist: Obwohl Jesus auch Schülerinnen wertschätzt und sie oft mehr durchblicken als seine Schüler, sind wir Frauen in der Männerrunde höchstens als stille Zuhörerinnen geduldet. Die Männer allerdings lieben es, mit Johannes zu diskutieren, manchmal scheint Jesus, wie Johannes von ihm erzählt, direkt auf das zu antworten, was die Männer fragen. Alles, was Johannes sagt, schreibt er auf, am Ende wird ein Buch daraus, ein Evangelium, anderswo soll es schon so ähnliche geben. Ich kann nicht genug davon hören, wenn Johannes von Jesus erzählt, immer und immer wieder.

Hat Johannes Jesus noch selber erlebt? Er lässt es in der Schwebe. Geheimnisvoll spricht er von dem Jünger, dem Jesus besonders verbunden war, dem er seine Mutter anvertraut hat. Ob er damit sich selbst meint? Oder versetzt er sich einfach gerne in diese Zeit, als wäre er dabei gewesen?

#### **0.4.4 Zur Gliederung des Buches**

Um Ihre (xxxi) drei in 0.2.2 dargelegten rhetorischen Ziele zu erreichen, teilen Sie Ihr Buch „in drei Hauptteile“ auf.

#### 0.4.4.1 Teil I: Die Rhetorik der Zugehörigkeit

Im ersten Kapitel geht es um eine „Rhetorik der Sehnsucht und der Erfüllung“, das heißt, um

die verschiedenen rhetorischen Strategien, die das Evangelium verwendet, um zwei Kernaussagen zu entwickeln: dass der Mensch sich nach ewigem Leben sehnt – oder zumindest nach Freiheit vom Tod – und dass der Glaube an Jesus als den Christus und Sohn Gottes der einzige Weg ist, diesen Wunsch zu erfüllen.

Dabei untersuchen Sie vor allem den Einsatz von „Standardkategorien der griechischen Rhetorik wie den äußeren Beweis, kunstgemäße Belege und den Stil“.

Ich werde mir erlauben, Ihr Verständnis der hier verwendeten Begrifflichkeiten vom ewigen Leben oder von der Gottessohnschaft des Messias Jesus in Frage zu stellen.

Im zweiten Kapitel behandeln Sie die „Rhetorik der Verwandlung“ und meinen damit „die Handlungen, zu denen das Evangelium Individuen aufruft“. Diese Individuen müssen (xxii) den „kosmologischen Zusammenhang und Sinn des Aufenthalts Jesu in der Welt“ erkennen und sich in diesem wiederfinden, indem sie „eine Verwandlung der persönlichen Identität“ mitmachen und sich zugleich mit anderen zusammenschließen, „die sich derselben Verwandlung unterziehen oder unterzogen haben“.

Diesem Verständnis stelle ich mein Verständnis der messianischen Gemeinde als Sammlungsort von ganz Israel entgegen, das Johannes in meinen Augen im Sinn hat.

#### 0.4.4.2 Teil II: Die Rhetorik der Entfremdung

Das dritte Kapitel stellt die „Rhetorik der Enteignung“ dar, durch die in Ihren Augen Johannes sein Evangelium „um den jüdischen Sabbat, die jüdischen Feste und die jüdischen Institutionen der Synagoge und des Tempels“ herum strukturiert,

nicht um das Publikum des Johannes in eine breitere jüdische Gemeinschaft einzubeziehen, sondern, vielleicht ironischerweise, um diese breitere Gemeinschaft aus dem göttlichen Bund auszuschließen. Indem sich das Evangelium die Schriften, den Tempel und die Sprache des Bundes für sein Publikum aneignet, enteignet es rhetorisch die Juden, stößt sie aus und vertreibt sie aus diesem Bund. Die jüdische Prägung des Evangeliums ist kein Gegengewicht zu seinem Antijudaismus, sondern dessen wesentlicher Bestandteil.

Hier muss ich entschieden widersprechen, indem ich das jüdische Selbstverständnis des Messianisten Johannes hervorhebe und zugleich den politischen Charakter seiner Auseinandersetzung mit *den Juden* herausstelle, der in seiner Schärfe an die biblischen Propheten und Apokalyptiker erinnert.

Im Kapitel 4 entfalten Sie eine „Rhetorik der Zurückweisung“ die zur „Trennung von den *loudaioi*“ ermutigen soll, indem „die *loudaioi* als Nicht-Gläubige und ‚Kinder des Satans‘“ dargestellt werden.

Tatsächlich ist diese johanneische Rhetorik nur schwer zu ertragen. Trotzdem widerspreche ich der Tendenz Ihrer Auslegung, die das spätere generell antijüdische Verständnis dieser Worte bereits als Absicht des Johannes unterstellt. Dass ihre Schärfe auf die politischen Umstände der Auseinandersetzung im 1. Jahrhundert zurückzuführen ist, möchte ich nicht entschuldigen, aber verständlich zu machen suchen.

Das 5. Kapitel dient Ihnen dazu, die Frage nach „den historischen Bezugsgrößen der *loudaioi*, wie von ihnen im vierten Evangelium die Rede ist“, zu stellen und zu durchdenken, „wie dieser Begriff am besten ins Englische“ zu übersetzen ist (für die Übersetzung ins Deutsche werden entsprechende Überlegungen anzustellen sein). Dabei gehen Sie davon aus, dass nicht erst „für die Kirchenväter“, sondern schon für Johannes

*loudaioi* nicht in erster Linie eine historische Bezeichnung war, sondern vielmehr eine hermeneutische, rhetorische und theologische Kategorie, die zur Selbstidentifikation, Abgrenzung und Polemik diente. Indem das Evangelium die Feinde Christi und seiner Anhänger als *loudaioi* bezeichnet, ebnet es den Boden für Misstrauen und Absonderung von den *loudaioi* aus Fleisch und Blut – den Juden, die nicht an Christus glaubten –, die sein Publikum gekannt haben mag.

Für die Kirchenväter und die auf ihnen aufbauende Jahrhunderte lang üblich gewordene Auslegung des Johannesevangeliums gebe ich Ihnen Recht. Aber Johannes hatte es noch nicht nötig, sich der Identität einer neuen Religion durch die Abgrenzung von einem Feindbild zu vergewissern. Vielmehr hatte seine scharfe innerjüdische Polemik konkrete politische Hintergründe und Adressaten, über die man sich jeweils im Einzelfall Klarheit verschaffen muss.

#### **0.4.4.3 Teil III: Vorstellungen zur rhetorischen Situation**

Im dritten Teil (xxxiii) Ihres Buches verlassen sie die Rhetorik des Evangeliums selbst, „um sich die ‚realen‘ Identitäten sowohl des historischen Publikums als auch der *loudaioi* vorzustellen, denen gegenüber das Evangelium die Kinder Gottes definiert“.

Im 6. Kapitel gehen Sie kritisch auf die von J. L. Martyn entwickelte „Vertreibungstheorie“ („expulsion theory“) ein, derzufolge „das Evangelium den traumatischen Ausschluss der ‚johanneischen Gemeinde‘ aus der Synagoge widerspiegelt“.

Als Antwort darauf entfalten Sie in Kapitel 7 eine „Hineinführungstheorie“ („propulsion theory“) als „Alternative zur Vertreibungshypothese“. Von der Voraussetzung

her, dass nach Jim A. Kuypers and Andrew King<sup>31</sup> die „eigentliche Praxis der Rhetorik ein bestimmtes Publikum an einem bestimmten historischen, geographischen und sozialen Ort voraussetzt“, versuchen Sie, „dieses Publikum in Abwesenheit jeglicher äußerer Belege, d. h. allein auf der Grundlage der Rhetorik, zu rekonstruieren“. Gegen „eine Mehrheit von Wissenschaftlern“ entscheiden Sie sich dafür, dass Johannes seine Rhetorik nicht auf ein „jüdisches Publikum“ ausgerichtet hat, sondern

unmittelbar auf ein heidnisches Publikum, das an der Idee interessiert war, Kinder Gottes zu werden, indem es sich einer Gruppe anschloss, die sich dem Glauben an Jesus als dem Messias und Sohn Gottes widmete, sich aber noch nicht vollständig dazu bekannte. Wenn dem so ist, kann das Evangelium als Teil der Heidenmission des ersten Jahrhunderts betrachtet werden.

Hier gehen unsere Wege diametral auseinander, indem ich ein ursprünglich heidnisches Publikum für den Evangelisten Johannes kategorisch ausschließe. Für die Heidenmission konnte das Evangelium erst in seiner spiritualisierten, jenseitsweltlichen Umdeutung verwendet werden, zu der es allerdings schon wenige Jahrzehnte nach seiner Abfassung gekommen ist, als das Christentum als eigenständige Religion entstand und von Christusgläubigen heidnischer Abstammung dominiert wurde.

Damit sind Ihre einleitenden Bemerkungen beendet, und ich kann daran gehen, Ihre Ausführungen im einzelnen zu kommentieren, wobei mir die eben imaginierte Mirjam zur Hand gehen wird.

## 1 Die Rhetorik von Sehnsucht und Erfüllung

Am Anfang Ihres ersten Kapitels (3) zitieren Sie die Behauptung des Johannes, „dass der Glaube an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes, der Weg zum ewigen Leben ist“. Und sie gehen davon aus, dass diese Behauptung „auf einer unausgesprochenen Annahme beruht: dass die Furcht vor dem Tod – und die Sehnsucht nach ewigem Leben – universale menschliche Züge aller Kulturen und Zeitalter darstellen“.

Aber schon in Ihrer eigenen Anmerkung (18, Anm. 1) räumen Sie ein, dass ein solches Verlangen heutzutage kaum noch auf das Jenseits gerichtet ist, sondern auf eine diesseitige Lebensverlängerung durch die Medizin, und dass nicht alle Menschen diesen Wunsch teilen. Hinzufügen möchte ich, dass fernöstliche Religionen die unendliche Wiederkehr des Lebens eher für einen Fluch halten.

Was bedeutet in der Bibel *zōē aiōnios*, „ewiges Leben“? Unerklärlich ist für mich, dass Sie nicht einmal erwägen, ob Johannes als messianischer und in den hebräischen Schriften geschulter Jude vom Vertrauen auf Jesus wirklich ein jenseitiges ewi-

---

31 (xl, Anm. 75) Jim A. Kuypers and Andrew King, „What Is Rhetoric?“ in *Rhetorical Criticism: Perspectives in Action*, Hrsg. Jim A. Kuypers (Lanham: Lexington Books, 2009), 8.

ges Leben erwartet oder doch eher ein erfülltes Leben in einem diesseitigen Zeitalter von Freiheit, Recht und Frieden, das kommen soll.

Immerhin ist es Ihnen bewusst, dass Johannes „sich direkter auf das 1. Buch Mose bezieht als auf die Traditionen der griechischen Philosophie“. Aber Sie lassen offen, was es konkret bedeutet, wenn (3-4)

der Prolog des Johannes eine erzählte Welt ins Leben ruft und diese in den Kontext der göttlichen Schöpfung einfügt. Der Prolog ordnet das Wort in den Prozess ein, durch den Gott alles erschaffen, das Licht der Finsternis entgegengesetzt (1. Mose 1,3-4) und der Menschheit Leben eingehaucht hat (1. Mose 2,7).

Ich weiß von Ihrem Buch *The Word in the World*, das ich unter dem Titel [Jenseitskosmologie oder Überwindung der Weltordnung?](#) kommentiert habe, dass Sie die Entgegensetzung von Licht und Finsternis innerhalb einer jenseits-weltlichen Kosmologie interpretieren, die an den gnostischen Dualismus zwischen einer bösen diesseitigen Schöpfung und einem guten himmlischen Jenseits erinnert. Den Hintergrund von 1. Mose 1 bildet aber eine politische Theologie der Befreiung, wie sie etwa in Jesaja 45,7-8.12-13.18-19 durch den Gott Israels dargelegt ist, der sich selbst (Jesaja 45,21) als *ʿel-zadiq we-moschiaʿ*, „gerechter Gott und Befreier“ offenbart.

Auch bezweifle ich, dass es wirklich schon der ursprünglichen, jüdischen Interpretation von 1. Mose 1-3 entspricht, dass „unendliches Leben der ideale, gottgegebene Zustand der Menschheit ist“, jedenfalls wenn man ein solches Leben als das Leben in einem jenseitigen Himmel versteht. Als Christen haben wir tatsächlich das, was wir die Sündenfallgeschichte nennen, in diesem Sinne interpretiert. Aber war nicht ursprünglich gemeint, dass ein quasi paradiesisches Leben dadurch die Qualität des *zōē aiōnios* erhält, dass es sowohl im Vertrauen auf Gott als auch (1. Mose 2,25) im gegenseitigen Vertrauen geführt wird, bis man (Genesis 25,8) „alt und lebenssatt ... zu seinen Vätern versammelt“ wird?

### 1.1 Worauf richtet sich die Rhetorik der Sehnsucht im Johannesevangelium?

Unter dem Stichwort „Rhetorik der Sehnsucht“ (5-6) führen Sie aus, wie Johannes nicht nur die Aufmerksamkeit einer Hörerin wie Alexandra „auf Jesu Fähigkeit“ lenkt, „den Gläubigen Leben anzubieten“, sondern bereits zuvor „die vordringlichen Wünsche des Lesers oder der Leserin manipuliert“, das heißt, „sie dazu veranlasst, ihre eigene verborgene Sehnsucht zu erkennen“.

Wieder stimme ich Ihnen im Blick auf die traditionelle christliche Auslegung zu: Wer an Jesus glaubt, bekommt das ewige Leben im Himmel, wer nicht, kommt in die Hölle. Allerdings setzt diese Auslegung voraus, dass bereits Johannes *zōē aiōnios* in diesem jenseitigen Sinn verstanden hätte.

### 1.1.1 Mirjams Hoffnung auf das Leben der Weltzeit, die kommen soll

Dem würde Mirjam widersprechen, zum Teil, indem ich ihr erläuternde Worte von Ton Veerkamp zu einzelnen Versen des Johannesevangeliums in den Mund lege:

Nirgends verspricht Jesus uns ein Leben im Himmel, im Jenseits. Das ist etwas für die *gojim*, die Heiden, drüben in Tiberias, die in die Theater gehen und auf dem Forum über Philosophie und Mysterien diskutieren.

Jesus nimmt (5) den Mann in Kapernaum ernst, der als Beamter des Herodes Antipas wohl kein *goj* ist und der Angst um das Leben seines Kindes hat. Und in dieser Sorge Jesu um jede Tochter und jeden Sohn des Volkes Israel, von denen im Jüdischen Krieg so viele ermordet worden sind, steht Jesus solidarisch dem Volk zur Seite, das doch selbst der erstgeborene Sohn des VATERS ist (2. Mose 4,22).

Wo Jesus sich anschickt (11,4), seine Ehre zu erweisen, indem er seinen Freund Lazarus vom Tod erweckt, da kommt alles darauf an zu erkennen, dass dieser Freund symbolisch für Israel steht. Man muss nur daran denken, dass der Name Lazarus auf den priesterlichen Namen Eleasar in den Schriften zurückgeht, dann erkennt man: Lazarus steht für ein Israel, das durch das heruntergekommene, mit Rom kollaborierende Priestertum so gut wie tot ist, unfähig, sich frei zu bewegen, unter gerechten Umständen zu leben, im Grunde schon eine Leiche, die in Verwesung übergegangen ist. Dieses Israel ist und bleibt der Freund des Messias, dieses Israel ruft er aus dem Grab mit den Worten (11,44): „Macht ihn los und lasst ihn gehen!“

Wo die Samaritanerin (4-5) auf Jesu Angebot (4,14-15) „einer Quelle von Wasser, aufspringend zum Leben der kommenden Weltzeit“, mit den Worten reagiert: „HERR, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht mehr dürsten und zum Schöpfen hierherkommen muss“, da geht es ihr zunächst wörtlich genommen gar nicht um ewiges Leben, sondern darum, dass ihre tägliche Plackerei ein Ende hat, ständig Wasser so weit schleppen zu müssen.

Ausdrücklich (5) vom *zōē aiōnios*, vom „Leben der kommenden Weltzeit“, spricht tatsächlich (6,68) Simon Petrus. Aber dieser Ausdruck hat nichts mit einem jenseitigen Leben zu tun, darin sind wir übrigens auch mit den Rabbinen einig, die nicht auf den Messias Jesus vertrauen, das hat Ton Veerkamp sehr schön mit den folgenden Worten beschrieben:<sup>32</sup>

*Zōē aiōnios* wird meistens mit „ewiges Leben“ übersetzt. Gemeint ist das Leben in dem kommenden Äon, der Epoche, die durch den Kampf des Messias begründet wird. Im rabbinischen Judentum heißt sie *‘olam ha-ba’* im Gegensatz zum *‘olam ha-se*, dieser herrschenden Epoche. Johannes nennt sie *ho kosmos (houtos)*. Der Gegensatz zwischen *ho kosmos (houtos)* und *zōē aiōnios*

32 [Anm. 124 zur Übersetzung von Johannes 3,14](#) (Veerkamp 2021, 86; 2015, 26).

ist nichts anderes als der rabbinische Unterschied. Mit gnostischem Dualismus hat er also nichts zu tun.

Und damit gebe ich das Wort wieder zurück an Helmut Schütz.

### 1.1.2 Wie lässt der Menschensohn die kommende Weltzeit anbrechen?

Ganz richtig sehen Sie (5), dass Jesus dem Nikodemus sehr genau den Zusammenhang des ewigen Lebens mit dem Menschensohn verdeutlicht. Davon spricht auf seine Weise auch Ton Veerkamp:<sup>33</sup>

Das „Leben der kommenden Weltzeit“ ist unlöslich verknüpft mit der Gestalt und dem Werk dessen, den unsere Übersetzungen „Menschensohn“ nennen (*der Mensch, bar enosch*).

Die entsprechenden Verse 3,14-15 zitieren Sie wörtlich (5):

„Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, auf dass alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.“

Aber ist Ihnen bewusst, was in diesem kurzen Satz drinsteckt? Er ist nur von den jüdischen Schriften her wirklich zu begreifen:<sup>34</sup>

Jesus unterweist hier den Lehrer Israels in den Schriften Israels, mit Midraschim. Midrasch ist eine Form von Exegese, aber eine Exegese in praktischer Absicht, das Wort mit den immer wechselnden Lebensumständen zu verbinden. So nimmt die Erzählung des laut vorzulesenden Textes (den die Juden *miqra*<sup>2</sup> nennen) im Midrasch eine neue Form an.

Johannes antwortet mit der Schrift, er verknüpft Daniel 7 mit Numeri 21. Freilich verfremdet er Daniel 7,11f. Dort heißt es: „Das Gericht setzt sich, Bücher werden geöffnet.“ Anschließend wird berichtet, wie das (zehnte) Horn des Monstrums, das Bild des Tyrannen Antiochus IV, vernichtet wird. Der in den Himmel aufgestiegen ist, der also vor dem „Fortgeschrittenen an Tagen“ steht, ist jetzt der, der aus dem Himmel abgestiegen ist. Das ist das Neue bei Johannes. Der sogenannte „Menschensohn“ ist bei Johannes zu einer irdischen Gestalt, eben „Fleisch geworden“, heißt es im Prolog. Bei Daniel ist die Erhebung des MENSCHEN die Ausstattung mit der „Regierungsmacht, der Würde und dem Königtum“. In der Vision wird nicht gesagt, wie das geschehen wird. Es wird lediglich angedeutet, dass dieser *bar enosch* identisch ist mit „dem Volk der Heiligen der Höchsten“, Israel. Johannes beschreibt das *Wie*. Prinzipiell wird die Erhebung oder der Aufstieg des *bar enosch*, des MEN-

33 [Das Werk, das Gott verlangt, 6,26-29](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 170; 2006, 115).

34 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 21-27.29-31 (Veerkamp 2021, 92-94; 2006, 57-59).

SCHEN, als Abstieg geschehen, als „Fleischwerdung“, als konkrete politische Existenz, die am Kreuz der Römer endet und enden muss. So wie die Lage jetzt ist, kann die Erhöhung des MENSCHEN, also Israels, nur durch die Niederlage hindurch gedeutet werden. Die Verfremdung von Daniel 7 ist die Aktualisierung der Vision: Aufstieg ist Abstieg, Abstieg ist Aufstieg. Damit man sich das veranschaulichen kann, bringt Johannes einen weiteren Midrasch, diesmal über Numeri 21,4-9:

Die Seele des Volkes wurde kleinmütig auf dem Weg.

Das Volk redete gegen Gott und gegen Mose:

„Warum habt ihr uns hinaufgeführt aus Ägypten?“

Der Gott sandte Schlangen, die das Volk bissen. Viele starben. Das Volk bekennt, dass es in die Irre gegangen war, und drängt Mose, zu beten. Er betet. Dann heißt es:

Und der NAME sagte zu Mose:

„Mache dir eine Giftschlange,  
hefte sie an eine Stange.

Es wird geschehen:

Jeder Gebissene, der hinsieht,  
bleibt am Leben.“

Mose machte eine Schlange aus Kupfer,  
heftete sie an die Stange.

Es geschah:

Biss eine Schlange einen Mann,  
und der Mann sah die Schlange an,  
blieb er am Leben.

Ursache der Katastrophe mit den Schlangen war das Murren des Volkes gegen die Führung, die es aus dem Sklavenhaus hinausführte. Macht das Volk die Befreiung rückgängig und verspielt es seine Freiheit, dann ist die Folge der Untergang. Die Symptome des Untergangs sind die Giftschlangen, deren Biss tödlich ist. Mose macht nun auf Geheiß seines Gottes ein Sinnbild der tödlichen Folgen einer verspielten Freiheit. Die verspielte Freiheit ist die Giftschlange. Sie wird angeheftet an einer Stange, unschädlich gemacht. Das Bild der festgemachten Schlange zu betrachten, heißt begreifen, dass die Unfreiheit nicht länger eine Verlockung ist. Wer sich das vor Augen führt, wer sich dessen bewusst wird, was verspielte Freiheit ist, der wird geheilt. ...

... Was ist denn „Gott“ anders als der, der sich in Israel nur als „der aus dem Sklavenhaus hinausführende“ benennt. Einen anderen NAMEN hat er nicht. Israel, soviel meint Johannes zu wissen, befindet sich heute im Sklavenhaus Roms. Zu dem von den Römern, von denen, die Israel in ihrem weltweiten

Sklavenhaus halten, hingerichteten, ans Folterinstrument Kreuz „gehefteten“ *bar enosch*, MENSCHEN, muss Israel hinaufblicken, um sich bewusst zu machen, was mit ihm wirklich geschieht. Das „Bild der kupfernen Schlange“, das „Kreuz“, ist drastische politische Schulung. Von den christentümlichen Kreuzidyllen ist noch kein Mensch besser, geschweige denn „heil“, geworden.

Johannes verfremdet den *bar enosch* Daniels in ein zu Tode gefoltertes, elend zu Grund gehendes Menschenkind. Der hohe Repräsentant Roms führt den gedemütigten, der Lächerlichkeit preisgegebenen Jesus ben Joseph aus Nazareth dem Volk vor: „Da, der MENSCH“ – *bar enosch* – so sieht der Mensch aus, wenn er in unsere Hände fällt. Er scheint zunächst der absolute Gegensatz zu Daniels machtvoller Gestalt *bar enosch* zu sein. Was aber die Niederlage des Messias ist, das ist für Johannes der Ausgangspunkt für die Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet. Die Verknüpfung von Daniel 7 mit Numeri 21 ist das Ende aller politischen Illusionen, die das zelotische Abenteuer suggeriert.

Die Verfremdung von Daniel 7 löst eine Frage, um die nächste ungelöste – unlösbar? – Frage aufzurufen: Wie kann so eine befreite Welt entstehen? Die Christen, Nachfolger der Messianisten vom Schlage Johannes, machen aus dem Kreuz eine wahrhaft *narrow escape* aus dem irdischen Leben ins himmlische, nach dem Tod. „*Apple pie in the sky, Life for you after you die*“, verhöhnende der radikale Führer der Schwarzen in den USA, Malcolm X, die lähmende Welt der pietistischen Spirituals: Kampf dem Christentum, das aus dem Kreuz und seiner angeblichen Heilungskraft ein reines Placebo macht. Auf die Frage, wie aus der Niederlage ein Sieg werden kann, haben wir keine Antwort. Aber wir müssen sie stellen.

Was Alexandra und Sie aus dem Johannesevangelium herauslesen, entspricht genau dieser Parodie auf eine christliche Jenseitsfrömmigkeit.

Aber ist es denkbar, dass es wenige Jahrzehnte zuvor noch Hörerinnen des Johannes wie Mirjam gegeben hat, die dazu fähig gewesen wären, solche Anspielungen des Johannes auf den Menschensohn von Daniel 7 und die Schlange von 4. Mose 21 in der von Ton Veerkamp skizzierten messianisch-politischen Weise zu interpretieren?

Vielleicht könnte man sagen: Es mag ähnlich unmöglich scheinen wie eine Antwort auf die am Beginn des letzten Abschnitts von Veerkamp gestellte Frage: Kann aus der Niederlage des Messias am Kreuz der Römer noch etwas anderes hervorgehen als der Sieg einer triumphalen christlichen Kirche, die das Gebot der *agapē* ihres Herrn Jesus Christus in ihrer Judenfeindlichkeit so schändlich verraten hat? Trotzdem wage ich beide Fragen vorsichtig mit Ja zu beantworten – letztere nur verbunden mit der unermüdlichen Anstrengung, gegen jede christliche Judenfeindschaft unserer Tage einzutreten.

### 1.1.3 Jesus ist der zweite Isaak, der sich aus Solidarität mit Israel kreuzigen lässt

An der Stelle, an der ich am Ende von Abschnitt 1.1.1 Mirjams Veerkamp-Zitat unterbrochen habe, folgt bei Ton Veerkamp<sup>35</sup> übrigens noch eine ausführliche Analyse der Verse 3,16-17, die er folgendermaßen übersetzt:

3,16 Denn so hat sich GOTT solidarisch erklärt mit der Welt,  
dass er den SOHN, den Einziggezeugten, gab,  
damit jeder, der ihm vertraut, nicht zugrunde geht,  
sondern Leben in der kommenden Weltzeit erhält.  
3,17 Denn nicht deswegen hat GOTT den SOHN in die Welt gesandt,  
dass er die Welt richte,  
sondern damit die Welt befreit werde durch ihn.

Zu diesen Versen lasse ich Mirjam nochmals ihre tiefsten Hoffnungen auf den Messias Jesus verdeutlichen:

Ich liebe die Verse 16 und 17 im Gespräch Jesu mit Nikodemus, weil aus ihnen in ihrem Bezug auf die Schriften so viel Hoffnung spricht.

Wo Johannes vom einziggeborenen Sohn spricht, da erinnern wir uns als Juden an den einzigen, geliebten Sohn Abrahams, den er als seinen eigenen Sohn opfern sollte und der ihm als Sohn Gottes zurückgeschenkt wurde. Wozu Abraham nicht gezwungen wurde, nämlich Isaak zu töten, dazu sieht sich Gott heute aus Solidarität mit der Welt gezwungen. Jesus ist der einziggeborene, der zweite Isaak, an seinem Leibe erleidet er das Schicksal unseres Volkes Israel, des erstgeborenen Sohnes Gottes. Wurde Jesus nicht so gekreuzigt, wie die Kinder Israels im Judäischen Krieg zu Hunderten gekreuzigt wurden? Und wie groß muss die Solidarität Gottes mit der Welt sein, wenn er seinen Messias, den einen Isaak, an Stelle unseres ganzen Volkes Israel dem Tod am römischen Kreuz preisgibt! Ich weiß, es ist schwer zu verstehen, wie daraus das Leben der Welt, die kommen soll, entstehen soll, aber ich stelle es mir so vor: Wenn einer selbst aus Liebe, aus Solidarität, sein Leben den Mördern hingibt, dann ist er stärker als die Mörder, dann bleibt seine Solidarität als Vermächtnis für uns alle, durch die wir eine Weltordnung des Hasses überwinden können, so unmöglich das auch klingt.

Ton Veerkamp<sup>36</sup> hat das am Ende seiner Analyse dieser Verse so ausgedrückt, indem er zugleich deutlich macht, wie es zu einer Auslegung in Ihrem Sinne kommen kann:

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

35 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 1 und 32-45 (Veerkamp 2021, 86-87 und 94-97; 2015, 27 und 2006, 59-62).

36 Ebd., Abs. 44-45 (Veerkamp 2021, 97; 2006, 62).

des Johannesevangeliums ist: nur durch die Niederlage dieses Einigen 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-agnostischen Text zu tun. Die *Welt* sei nicht zu richten, sondern zu befreien von der *Weltordnung*.

Auf solche schriftbezogene Feinheiten, wie sie Ton Veerkamp hervorhebt und die für eine Frau wie Mirjam entscheidend sein würden, gehen Sie nicht ein. Stattdessen legen Sie Wert darauf (5), dass zwar – etwa nach den drei Stellen 5,24; 7,37; 9,31 – „Jesus allen Menschen das Geschenk des ewigen Lebens anbietet“, aber dass er von „einem jüdischen Publikum“ von vornherein „nicht nur dessen Sehnsucht voraussetzt, sondern auch dessen Weigerung zu glauben“. Gerade die Stellen, die Sie zum Beleg dafür anführen, machen jedoch deutlich, dass nicht von einer grundlegenden Voreingenommenheit Jesu gegen „die“ Juden die Rede sein kann. Zwar geht es in 5,39-40 um die bereits verhärteten Fronten in der Auseinandersetzung zwischen den rabbinischen Juden, die sich allein auf Mose berufen, und dem messianischen Bekenntnis zu Jesus, aber in 6,34 sind Juden durchaus an Jesu Botschaft interessiert, die allerdings auf seine anstößige Forderung, „sein Blut zu trinken und sein Fleisch zu essen (6,53-58)“ in 6,66 mit ihrem Rückzug reagieren.

## 1.2 Die Rhetorik der Erfüllung: Welche Beweise führt Johannes an?

Bei der Untersuchung (6) der rhetorischen Strategien, mit denen Johannes belegen will, „dass die Sehnsucht nach ewigem Leben nur durch den Glauben erfüllt werden kann, dass Jesus der Messias, Gottes Sohn, ist“, lassen Sie die Strategie der Gliederung außer Acht:

Eine Gliederung, die sich auf die Gesamtstruktur eines rhetorischen Diskurses bezieht, wird in diesem Evangelium nicht strategisch verwendet, da die Abfolge von Geschichten und Reden nicht thematisch, wie in erläuternden Schriften, sondern chronologisch, wie in einem Großteil erzählender Schriften, aufgebaut ist.

Aber wurde nicht gerade die chronologische Abfolge der von Johannes erzählten Szenen von manchen Gelehrten dermaßen in Frage gestellt, dass sie meinten, wie etwa Bultmann, das Evangelium radikal umräumen zu müssen? Im Gegensatz zu Ihnen stellt

Ton Veerkamp<sup>37</sup> eine inhaltlich sehr bedeutsame Strukturierung des Evangeliums fest, die sich etwa in den Kapiteln 5 bis 12 ganz an den jüdischen Festen orientiert:

Es geht in unserem Text um eine Ort/Zeit-Struktur, die nicht durch das Chronometer und die Landkarte, sondern durch die Feste strukturiert wird.

Das unbestimmte Fest von 5,1 ist das Fest der Feste: die Wiederherstellung der Bewegungsfreiheit Israels, sprich, seine Autonomie, der eigentliche Inhalt aller Feste. Für ein autonomes Israel ist der Messias der Ernährer – weil *Ernährung!* – Israels. Das ist für Johannes ein neuer Inhalt für das Paschamahl.

Der Ausgangspunkt ist eine Erzählung über die Ernährung Israels durch den Propheten Elisa, 2 Könige 4,42ff. Diese Erzählung war in vielen messianischen Gruppen beliebt. Sie muss auch bei Johannes in der Peripherie Galiläas stattfinden. Bei Johannes dient sie dazu, den Messias als Lebensprinzip Israels darzustellen, ohne Messias nutzt die ganze Autonomie nichts. Das Werk der Erneuerung läuft über die Reihe Brot (das neue Paschamahl) – Licht (die Überwindung der Verblendung, Sukkot) – Leben (die Überwindung der Verwesung, Chanukka).

Nur wer diese innere Strukturierung wahrnimmt, sieht auch den roten Faden, dass das gesamte Handeln des Messias auf die Befreiung und Heilung Israels gerichtet ist.

Sie scheinen im Unterschied zu einer solchen Betrachtungsweise die Abfolge der im Evangelium erzählten Ereignisse für eher zufällig zu halten und (6) konzentrieren sich auf die beiden anderen rhetorischen Strategien, nämlich darauf, „wie das Evangelium Überzeugungsmittel und Stil einsetzt, um zu vermitteln, dass der Glaube an Jesus als den Messias und Sohn Gottes tatsächlich der Schlüssel zum ewigen Leben ist“.

### 1.2.1 Äußere Beweise: Wunder, Schriften, Zeugen

Zunächst behandeln Sie die „drei hauptsächlichen Formen äußerer Beweise: Wunder, Schriften und Zeugen“, die im Neuen Testament als Überzeugungsmittel eingesetzt werden. „Johannes schließt die ersten beiden Formen äußerer Beweise – Wunder und Schriften – als Unterkategorien in die dritte Kategorie der Zeugen ein“.

Die Frage ist also (7): Welche Zeugen werden im Johannesevangelium aufgerufen, die außer Jesus selbst „Jesu Identität als des Messias und Gottessohnes und direkt oder indirekt seine Rolle als dessen, der die Sehnsucht nach ewigem Leben erfüllt, bezeugen“? Sie zählen insgesamt sieben Zeugen auf: 1. Johannes den Täufer, 2. die von Jesus vollbrachten Werke, *erga*, die als *sēmeia*, Zeichen, bezeichnet werden, 3. den Vater, also den Gott Israels, 4. die Schriften und Mose, 5. seine eigenen Schüler, 6. das Evangelium als Zeugnis und 7. den Parakleten.

37 [In der Nähe des Pascha. Der Ernährer Israels, 6,1-7,1](#), Abs. 1-3 (Veerkamp 2021, 158-159; 2006, 108-109).

Dabei richtet sich das Zeugnis der Schüler (7-8) erst „auf diejenigen, die das Evangelium hören oder lesen, aber nicht auf die anderen Personen innerhalb des Evangeliums selbst“. Unter ihnen (8) „ist der wichtigste Zeuge der Geliebte Jünger, dessen Zeugnis dem gesamten Buch zu Grunde liegen soll (19,35; 21,24)“. Da ihre bzw. seine Stimme und alle anderen genannten Zeugen sich nur durch das Evangelium selbst an „das Publikum des Evangeliums“ richten, „ist das Evangelium selbst das wichtigste, ja das einzige Zeugnis, durch das die Worte und Taten Jesu zugänglich sind“.

Aber handelte es sich bei diesen Zeugnissen wirklich um „äußere Beweise“?

Die Vorstellung, dass Gott, die Heilige Schrift, Johannes der Täufer oder einer der anderen Beweise Zeugen für die Identität Jesu sind, ist eindeutig ein Konstrukt des Johannes und scheint daher nicht von außen zu kommen. Johannes stellt sie jedoch als außerhalb Jesu liegend dar – und damit als Beweis dafür, dass die Behauptungen Jesu nicht allein auf seinem Selbstzeugnis beruhen (5,31).

Tatsächlich kann es keinen „äußeren Beweis“ im aristotelischen Sinn für die Wahrheit dessen geben, was in der Bibel geschrieben steht. Für Johannes ist entscheidend, dass er alles, was er über den Messias schreibt, von den Schriften her für überzeugend grundgelegt hält. In seinen Augen sind nach 5,36 die von Jesus vollbrachten Werke als die wichtigsten aller Zeugnisse für seine Messianität anzusehen:<sup>38</sup>

5,36 Ich aber habe ein Zeugnis, größer als das des Johannes:  
die Werke vollenden, die mein VATER mir aufgab.  
Die Werke selbst, die ich mache, legen Zeugnis über mich ab,  
dass der VATER mich gesandt hat.

Sie schreiben zur Bedeutung dieser Werke oder Zeichen (19, Anm. 11) recht formal:

Johannes bezeichnet Jesu Heilungen und andere Wundertaten im Allgemeinen als Zeichen und weist damit auf ihre Bedeutung für den Gläubigen und das Publikum des Evangeliums hin, während Jesus sie manchmal ganz allgemein als Werke bezeichnet und damit auf die beweisende Rolle hinweist, die sie als Zeugnisse seiner Sohnesbeziehung zu Gott spielen.

Aber es geht Johannes nicht einfach darum, durch Jesu übernatürliche Fähigkeiten zu beweisen, dass er tatsächlich Gottes Sohn ist. Vielmehr beziehen sich die von Johannes erwähnten Werke auf die befreienden Machttaten des Gottes Israels, die wiederum durch die in den Schriften bezeugten Zeichen und Wunder dieses Gottes bezeugt werden. Als der Sohn des Gottes Israels ist der Messias Jesus dazu gesandt, dessen schöpferische Machttaten zu vollenden und ganz konkret den verwesenden Lazarus, das unter der erdrückenden Gewalt der römischen Weltordnung heruntergekommene Israel, vom Tode zu erwecken.

38 [Das Zeugnis, 5,31-37a](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 152; 2015, 45-46).

### 1.2.2 Innerer Beweis des *Ethos*: Wie sind Jesu messianische Titel zu interpretieren?

Wie steht es nun (8) mit den „inneren oder kunstgemäßen Beweisen“ – gemäß den aristotelischen „drei Kategorien: *Ethos*, *Pathos* und *Logos*“ – für die Wahrheit dessen, was Johannes verkündet?

Während *Ethos* in der „aristotelischen Rhetorik vollständig innerhalb der Rede selbst enthalten ist“, kommt es im Neuen Testament nach George Kennedy [15] entscheidend auf „die Autorität des Sprechers als solche“ an.

Johannes versucht Ihnen zufolge (9), Jesus durch eine Vielzahl von Titeln, die ihm zugeschrieben werden, als glaubwürdig zu erweisen. Bezeichnend finde ich dabei, dass Ihnen der jüdische Bezug des *hyios monogenēs*, des einziggeborenen Sohnes, auf Isaak entgeht, und dass Sie den Titel „Sohn Gottes“ von einer „griechisch-römischen Göttlichkeit“ her interpretieren. Es müsste zumindest begründet werden, warum ein Autor, der ansonsten auf Titel zurückgreift, die „mit jüdisch-messianischen Erwartungen (Lamm Gottes, Messias)“ und „apokalyptischer Errettung“ (Menschensohn)“ verbunden sind, Jesus zugleich als heidnischen Gottessohn betrachten sollte. Das ist schon deswegen widersinnig, weil es der als Israelit ohne Tücke dargestellte Nathanael ist, der Jesus (1,49) in einem Atemzug als „Rabbi“, „Sohn Gottes“ und „König von Israel“ anredet. Zumindest muss der Versuch gemacht werden, den Gottessohn-titel gleichermaßen von den jüdischen Schriften her zu interpretieren wie alle anderen. Einzig in 20,28 ist daran zu denken, dass Thomas einen Titel wie „*Dominus ac Deus*“, den römische Kaiser für sich beanspruchten, in subversiver Weise auf den von Rom gekreuzigten Messias Israels bezieht: „Mein Herr und mein Gott!“

Auch die Art und Weise, in der Jesus „die Formulierung *egō eimi* (,Ich bin‘)“, also „Gottes Selbstdarstellung in 2. Mose 3,14“ auf sich bezieht, füllen sie nicht inhaltlich von den Schriften her als Ausdruck dessen, dass Jesus den befreienden NAMEN dieses Gottes verkörpert, sondern dieser Name Gottes bleibt für Sie „prägnant, aber rätselhaft“. In diesem Zusammenhang muss auch die Frage gestellt werden, ob es wirklich einfach so ist, dass „Jesus seine Identität durch zahlreiche Metaphern wie das Brot des Lebens, den Hirten, das Tor und, am bekanntesten, ‚den Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (14,6) offenbart“, oder ob man Ton Veerkamps<sup>39</sup> Bemerkungen zur Übersetzung des griechischen Wortes *einai* im Johannesevangelium beherzigen muss:

in klassischen griechischen Texten bedeutet das Verb einfach „sein,“ ist also die Kopula der Identität. Das hebräische *haja* wird mit Formen von *einai* wiedergegeben, aber es bedeutet nicht „sein“, sondern „dasein für“, „geschehen“, allenfalls „werden“. Das für das Johannesevangelium so kennzeichnende emphatische *egō eimi* ist kein Urteilsatz nach dem Muster Subjekt = Prädikat. Es gibt keine Informationen darüber, was Jesus alles war, son-

39 [Zur Übersetzung von Johannes 13-17](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 14; 2002, 8).

dern dass und wie er für andere handelte; daher: „Ich bin für dich da als ...“, „ich geschehe dir als ...“ Es kann aber sehr wohl sein, dass der griechische Text solche Verben tatsächlich „griechisch“ meint, einai als Kopula. Der Übersetzer muss sich daher peinlich genau fragen, welcher Gebrauch vorliegt.

Immer wieder läuft meine Kritik an Ihrer Betrachtungsweise darauf hinaus, dass ich fragen möchte, ob die Interpretation des johanneischen Jesus als eines Gottessohnes im griechisch-römischen Sinne, der die Juden ihrer Gotteskindschaft enteignet, wirklich schon für das ursprüngliche Johannesevangelium zutrifft, oder ob man nicht vielmehr alle für Jesus als Messias verwendeten Titel und all sein messianisches Handeln von den jüdischen Schriften her interpretieren muss – und zwar als die Verkörperung und Erfüllung des befreienden Handelns des Gottes Israels an seinem Volk inmitten der Völker.

### **1.2.3 Innerer Beweis des *Pathos*: Wie setzt Johannes emotionale Sprache ein?**

Eine überzeugende Rhetorik (9) ist nach Aristoteles „nicht nur eine Sache der Vernunft, sondern auch der Emotion“. Dem entspricht auch im Johannesevangelium (10) die „Verwendung einer gefühlsbetonten Sprache in der gesamten Erzählung“. So betrachten Sie die „Zeichengeschichten“ als Illustration von „Jesu Fähigkeit, alle Probleme zu lösen“.

Das Evangelium ruft auch Emotionen hervor, wenn es Jesus mit der Sicherheit seiner Herde vor Täuschung und Gefahr in Verbindung bringt (10,11-16); es schildert die freudige Feier derer, die den triumphalen Einzug miterleben (12,13; vgl. 12,19); es gibt Hoffnung auf eine zukünftige Wohnung bei Jesus im Haus Gottes (14,2); und es verheißt die zukünftige Freude der Jünger (15,11; 17,13). Besonders eindrucksvoll ist die Bildsprache in 16,21-22...

#### **1.2.3.1 Entnimmt Johannes seine Metaphern der alltäglichen Sprache?**

Besonders sticht im Johannesevangelium ein weiterer Punkt hervor: „auch Metaphern werden gefühlsbetont verwendet“. Sie denken an die Metaphern von Licht und Finsternis, vom Wasser und vom Brot, schließlich von „Jesus als dem Tor“ (11) und die „Betonung von Jesu Rolle als dem Zugangspunkt zur Beziehung mit Gott“. All diese Metaphern sind in Ihren Augen

der alltäglichen Erfahrung entnommen. Produktive Arbeit wird am Tag verrichtet, während in der Nacht Gefahren lauern; Wasser und Brot sind für das physische Überleben von grundlegender Bedeutung. Indem das Evangelium diese Metaphern verwendet, um die wesentliche Rolle Jesu bei der Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach ewigem Leben auszudrücken, behauptet es, dass der Glaube mit dem ewigen Leben noch tiefer verbunden ist als Licht, Dunkelheit, Wasser und Brot mit der weltlichen Existenz. Um die Sehnsucht nach dem ewigen – im Gegensatz zum zeitlichen – Leben zu erfüllen, muss

man die zentrale Rolle Jesu als desjenigen anerkennen, der für die grundlegendsten Bedürfnisse der Menschen sorgt, nicht für die Vergänglichkeit dieser Welt, sondern für das ewige Leben mit Gott.

Hier unterläuft Ihnen bzw. überhaupt der traditionellen heidenchristlichen Exegese ein grundlegender interpretatorischer Fehler. Zwar haben Sie Recht, dass die genannten Metaphern auf die alltägliche Erfahrung bezogen werden können, und eben das war sicher mitverantwortlich dafür, dass das Johannesevangelium so rasch allgemein-menschlich oder kosmisch-dualistisch ausgelegt werden konnte. Aber schaut man genauer hin, dann sind all die von Ihnen genannten Metaphern im Johannesevangelium in den jüdischen Schriften verwurzelt und eben nicht einfach unvermittelt dem Alltagsleben entnommen.

Der Gegensatz von Licht und Finsternis ist schriftgemäß einerseits von 1. Mose 1,4-5 als dem schöpfungsgemäßen Gegenüber von Tag und Nacht zu betrachten, andererseits aber, gerade bei Johannes, von der menschengemachten Finsternis her, die in Jeremia 4,23-26 beschrieben wird. Die Brotmetapher bezieht Johannes ausdrücklich auf das Manna der Wüstenwanderung als das Brot vom Himmel (10,31; Psalm 78,24). Die Wassermetapher muss im Licht von Stellen wie Jesaja 35,5-7; 43,19-20; 55,1 oder Jeremia 2,13 her betrachtet werden. Und die Metapher der *thura*, des Tores oder der Tür, in 10,9 dürfte von 4. Mose 27,17 her zu interpretieren sein, wie ich es in der Besprechung Ihres Buches *Das Wort in der Welt*<sup>40</sup> erläutert habe:

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

### 1.2.3.2 Was soll die provokative Aufforderung, das Fleisch des Messias zu kauen?

Entgegen der bloßen Alltagsverwurzelung (10) hören Sie allerdings im Zusammenhang mit der Metapher des Brotes auch eine

Sprache, die spätere Leser, wenn nicht sogar die ursprünglichen, an die Sprache der Eucharistie erinnert: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage“ (6,54).

Wenngleich eine „zustimmende Hörerin wie Alexandra“ bei diesen Worten vielleicht wirklich an das christliche Abendmahl denken würde, gibt es doch mehrere starke Argumente dafür, dass Johannes hier nicht an das dachte, was Paulus *kyriakon deipnon*, „Herrenmahl“, nannte: Erstens berichtet er an Stelle einer Abendmahlseinsetzung von Jesu Sklavendienst bei der Fußwaschung seiner Schüler und zweitens verwendet er in dem von Ihnen zitierten Vers nicht etwa das neutrale Wort *phagein*,

40 Schütz, [Jenseits-Kosmologie](#), 80 ([Jüdisch-messianische befreiungspolitische Lektüre](#), Abs. 6).

„essen“, sondern das derbe Wort *trogein*, „kauen“. Daher hat nach Ton Veerkamp<sup>41</sup> der johanneische Jesus etwas ganz anderes im Sinn, als auf das christliche Abendmahl Bezug zu nehmen, wenn er (6:51) das Essen des Brotes oder Fleisches erklärt, das in seiner Person vom Himmel gekommen ist:

Einige kommen hier nicht mehr mit, andere sind unschlüssig, 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.<sup>42</sup> Johannes steht hier nicht der Sinn nach Stilübungen. 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

41 [Der Streit unter den Judäern, 6,52-59](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 180-181; 2006, 122-123). Vgl. dazu Esther Kobel, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden: Brill 2011, und meine Besprechung dieses Buches: Helmut Schütz, [Jesu Fleisch kauen – wie beim Gott Dionysos?](#), Gießen 2021.

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

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).

Ich habe Veerkamp in dieser Länge zitiert, um deutlich zu machen, was es bedeutet, Johannes unter Bezug auf die Schriften angemessen zu interpretieren. Es ist hoffentlich klar geworden, dass es nicht darum geht, Johannes vor jeder Kritik in Schutz zu nehmen. Gerade an dieser Stelle wird deutlich, dass auch ein messianisch-politisch argumentierender Johannes über vertretbare Ziele hinausschießen kann.

Wie würde Mirjam auf diese provokativen Worte des Evangeliums reagieren?

Es sind Worte aus dem Evangelium des Johannes wie diese, die in unserer Synagoge den meisten Aufruhr verursachen. Es kommt zu Wortgefechten, manchmal sogar zu Handgreiflichkeiten. Je hitziger die Diskussion wird, um so mehr kann sich Johannes im Ton vergreifen. Gerade uns Frauen gehen seine Provokationen und seine aggressive Wortwahl oft zu weit. Aber obwohl Johannes uns mit großer Wertschätzung begegnet, lässt er sich doch von uns in der Hitze des Gefechts nicht bremsen. Leider kommt es dadurch dann auch dazu, dass immer weniger Leute ihm überhaupt noch zuhören wollen. Und am Ende darf er in der Synagoge selbst gar nicht mehr das Wort ergreifen; wir müssen uns privat in den Häusern treffen, wo wir wohnen.

Dabei gehöre ich zu den wenigen, die einigermaßen verstehen, worauf Johannes hinaus will. Er meint ja nicht, dass man wirklich den Messias aufessen soll, sein

Fleisch kauen, sein Blut trinken. Aber er will, dass ich mich ganz und gar auf Jesus verlasse, mit Haut und Haaren. Ich soll sein „Fleisch“, seine ganze Existenz als Messias, seinen befreienden Einsatz für Israel, sein Gebot der Solidarität, vollkommen in mich aufnehmen.

### 1.2.3.3 Um welche Freiheit geht es Jesus und was bedeutet *hamartia*, Sünde?

Als eine letzte Metapher (11) für „Jesu Rolle als dessen, der die Sehnsucht nach ewigem Leben erfüllt“, nennen Sie die in 8,31-36 erwähnte „Freiheit“, die Ihnen zufolge von den Juden zunächst als Freiheit von Sklaverei missverstanden wird, während Jesus von der Versklavung unter die Sünde spricht:

Jesus stellt dem gegenwärtigen Leben, das von der Sünde und damit von der Sklaverei geprägt ist, das zukünftige Leben in wahrer Freiheit im Haushalt Gottes gegenüber. Diese Diskussion spielt auf die Identifizierung Jesu durch den Täufer als das Lamm Gottes an, das die Sünde der Welt wegnimmt. Nicht nur die Juden sündigen, sondern jeder Mensch, und in diesem Sinne ist jeder ein Sklave der Sünde, bis er sich an das Wort Jesu hält oder nicht.

Hier stellt sich wieder die Frage, ob es in dieser Passage bereits ursprünglich um Sünde in ihrem späteren christlichen auf die persönlich-moralische Sphäre eingegengten Sinn und um das zukünftige Leben wahrer Freiheit im Haushalt Gottes, also im Himmel, geht. Ton Veerkamp<sup>43</sup> experimentiert stattdessen mit einer jüdisch-befreiungstheologischen Interpretation, die davon ausgeht, dass *hamartia* die Verfehlung der Tora des Gottes Israels meint, die auf das Ziel von Autonomie und Egalität, Freiheit und Gerechtigkeit, gerichtet 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*, *ʾamah*) 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.

Sie mögen eine solche Argumentation für zu weit hergeholt halten. Allerdings kann man umgekehrt auch fragen, ob es zulässig ist, spätere christliche Definitionen einer

43 [Die Treue und die Freiheit, 8,31-36](#), Abs. 10-11 (Veerkamp 2021, 215-216; 2006, 144).

moralisierten Sünde oder einer spiritualisierten Freiheit auf ein Evangelium zu übertragen, in dem es ursprünglich um jüdisch-politische Zielsetzungen ging.

#### **1.2.4 Innerer Beweis des *Logos*: Dreht sich Johannes argumentativ nur im Kreise?**

Als wichtigstes Beispiel (12) für die Verwendung der Sprache, des *logos*, „als überzeugende Argumentation“, führen Sie „das Enthymem“, den aristotelischen Wahrscheinlichkeitsschluss, an:

Ein Enthymem ist ein deduktiver Beweis, der in der Regel die Form einer Behauptung hat, gefolgt von einer Begründung, die diese Behauptung stützt. Aus diesem Grund werden Enthymeme oft durch die Konjunktion „denn“ (*gar*) oder „deshalb“ (*oun*) gekennzeichnet.

Das Evangelium verwendet häufig Enthymeme, um die lebensspendende Fähigkeit Jesu auszudrücken.

Dazu verweisen Sie auf drei Fälle (3,16; 3,2; 3,29), die Ihnen inhaltlich überzeugend erscheinen, kommen dann aber auf andere Stellen, in denen das nicht der Fall ist:

In manchen Fällen mag die Form der Behauptung rhetorisch wichtiger sein als der Inhalt der Behauptung selbst.

Die vier Beispiele, auf die Sie dazu verweisen (die als Überschriften der folgenden Abschnitte fett hervorgehobenen Bibelzitate) und auf die ich noch ausführlich eingehen werde, sind in Ihren Augen „an und für sich selbstbezogen und undurchsichtig“, und

ihre logische Struktur (zwei Sätze, die durch die Konjunktionen „denn“, „weil“, „dann“ verbunden sind) und die Verwendung einer positiv kodierten Sprache (Geist, Wahrheit, Leben, Gott, Sohn) verleihen ihnen eine Überzeugungskraft, die nicht von der Fähigkeit abhängt, ihren vollen Sinn zu erkennen.

Mit den rhetorischen Techniken des Ethos, Pathos und Logos lenkt das Evangelium den Leser oder Hörer kontinuierlich und beharrlich auf den einen wesentlichen Punkt zurück: Jesus ist der Sohn Gottes und derjenige, durch den der Wunsch nach ewigem Leben erfüllt werden kann. Die Erfüllung gründet sich auf den Glauben.

Hier muss ich zunächst bekennen: Sie beschreiben sehr präzise mein Gefühl, das ich früher oft bei Johannes hatte: Warum dreht er sich im Kreise, warum sagt Jesus bei ihm immer wieder dasselbe in anderen Worten? Es schien immer nur um die Bestätigung des einen grundsätzlichen Punktes zu gehen, dass nur Jesus uns retten und das ewige Leben verschaffen kann. Je problematischer ich im Laufe der Zeit auch als christlicher Pfarrer diesen Absolutheitsanspruch empfand, desto unangenehmer war für mich diese Argumentationsweise, die mit Leerformeln zu jonglieren schien. Die Frage ist aber, ob bereits Johannes selbst eine solche Art von religiöser Mission im Sinn hatte.

Sie zitieren (20, Anm. 25) Wayne A. Meeks,<sup>44</sup> demzufolge die „Selbstbezogenheit und esoterische Sprache“ des Johannes dafür sprechen würde, dass das Evangelium „in und für eine sektiererische Gruppe geschrieben ist“. Das habe ich ja eben bereits angesprochen, die johanneische Gruppe hatte tatsächlich einen sektiererischen Charakter. Aber Ton Veerkamp hat mir die Augen dafür geöffnet, dass es Johannes keineswegs um die Bekehrung zu einer Mysterienreligion mit einem Jesus ging, der die Seelen derer, die an ihn glauben, in den Himmel rettet. Nein, die johanneische Gruppe war ursprünglich eine jüdische Sekte messianisch-politischer Prägung.

Schauen wir einmal (12), ob die von Ihnen zitierten „Enthymeme“ tatsächlich obskur bleiben, wenn wir sie von den jüdischen Schriften her in Augenschein nehmen:

#### 1.2.4.1. „Der, den Gott gesandt hat, redet Gottes Worte; denn [gar] Gott gibt den Geist ohne Maß“ (3,34)

Die Verse 3,31-36, in denen dieser Satz vorkommt, sind tatsächlich nicht leicht zu erschließen. Aber genau der Vers, den Sie zitieren, enthält einen Ausdruck, *ou gar ek metrou*, „denn nicht nach dem Maß“, der sich beim genauen Hinsehen gerade nicht als auf sich selbst bezogen, um sich kreisend, erweist. Ton Veerkamp<sup>45</sup> schreibt dazu:

Dann kommt ein Halbsatz, der schwer zu verstehen ist. „Nicht knapp bemessen, sondern reichlich“ deutet Wengst den Ausdruck, wie die anderen Kommentare: „nicht abgemessen, sondern in ganzer Fülle ...“.<sup>46</sup> Johannes hätte dafür *perisson* schreiben können (vgl. 10,10). Er tut es nicht, er schreibt: „... nicht nach dem Maß (*ou gar ek metrou*).“ *Metron*, „Maß“, kommt bei Johannes nur hier vor.

Ein Hinweis könnte Sacharja 5-6 sein. Dort haben wir die einzige Stelle im TeNaK, wo beide Wörter „Maß, Inspiration“ (*metron, pneuma*) gemeinsam vorkommen. Mit dem Sturm (*ruach*) wird das Verbrechen ins Land des Exils getragen. Anschließend wird der Sturm selber niedergelassen. Diese Inspiration treibt die Propheten an, im Land des Exils die Verschleppten mit der Möglichkeit und den Bedingungen des Neuanfangs vertraut zu machen. Unmittelbar darauf kommt die Ankündigung des Baus des Heiligtums und der königlichen Würde des Großpriesters Jeschua.

Johannes sagt nun, *nicht* nach diesem Scheffelmaß gibt er den Sturmwind der Inspiration. Es wird anders zugehen als nach der ersten Zerstörung der Stadt, ganz anders. Es gibt keinen Wiederaufbau der Stadt und des Heiligtums. Was

44 (20, Anm. 25) Wayne A. Meeks, „Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature* 91, no. 1 (March 1, 1972): 44-72.

45 [Himmel und Erde; Vertrauen und Misstrauen, 3,31-36](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 110; 2006, 71-72).

46 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen 1941, 119.

kommt, ist jener SOHN, der „über allen“ ist. Der VATER ist solidarisch mit dem SOHN, ihm hat er alles in die Hand gegeben. Der Zusammenhang ist freilich schwierig. Andererseits ist die Umschreibung *maßlos* ein Eingeständnis, dass man die Sache nicht richtig versteht.

Natürlich ist eine solche Auslegung nur nachvollziehbar, wenn die ursprünglich beabsichtigte Hörerschaft sehr vertraut war mit biblischen Passagen wie Sacharja 5. Einem jüdisches Publikum, das gewohnt war, in der Synagoge aus der Tora und den Propheten vorgelesen zu bekommen, ist das durchaus zuzutrauen.

#### **1.2.4.2. „Ihr wisst nicht, was ihr anbetet; wir aber wissen, was wir anbeten; denn [hoti] das Heil kommt von den Juden“ (4,22)**

Hier ist mir nicht ganz klar, ob Ihnen dieser Satz deswegen obskur vorkommt, weil Sie sich nicht zusammenreimen können, warum der johanneische Jesus hier auf einmal behauptet, dass *sōtēria*, von Ihnen mit „Heil“, von Ton Veerkamp mit „Befreiung“ übersetzt, von den Juden kommen soll. Zu beachten ist, dass hier ein Gespräch zwischen Zugehörigen der miteinander verfeindeten Volksgruppen der Judäer und Samaritaner stattfindet, die nach den jüdischen Schriften viele Jahrhunderte zuvor unter David und Salomo einmal gemeinsam das Israel der zwölf Stämme gebildet haben.

Aber was könnte Jesus damit meinen, dass „wir“ wissen, vor wem wir uns verneigen, und „ihr“ wisst das nicht? Welches „wir“ ist gemeint? In irgendeiner Form bezieht sich der johanneische Jesus auf sich und die Seinen als „Judäer“ oder „Juden“ oder als eine ganz bestimmte Gruppe von „Juden“, wie Veerkamp<sup>47</sup> erläutert:

Nun scheint es doch, als ob von der Frau und ihrem ganzen Volk verlangt wird, die Priorität der Judäer anzuerkennen. Es scheint kein Zweifel daran zu bestehen, was mit *wir* und *ihr* gemeint ist. Es geht um Bewusstsein (*eidēnai*, „wissen“), oder besser, um Bewusstseinsinhalte. *Wir* wissen, worum es politisch geht. *Unser* Bewusstsein hat erstens die Befreiung (*sōtēria*) zum Inhalt und zweitens, dass sie von den *Judäern* kommt. „Gott“ in Israel ist die *Freiheit* Israels. Sie kommt aber nicht von den *Judäern* an sich, im allgemeinen, von *dem* Judentum *überhaupt*, sondern von einem ganz bestimmten *Judäer*, dem Messias Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa. Und dann von jenen ganz bestimmten *Judäern*, den Schülern des Jesus ben Joseph. *Wir* bedeutet *Jesus und die, die folgen*. Das bedeutet natürlich nicht *die Christen*! Es bedeutet diese ganz bestimmten *Juden*.

Durch den verheerenden Konflikt können die Samaritaner nicht sehen, dass von irgendwelchen *Judäern* überhaupt so etwas wie Befreiung kommen könn-

47 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 124-125; 2006, 83).

te; von denen, so meinen sie, käme nur Zerstörung. Deswegen halten sie sich an Traditionen, die keine Zukunft haben. Ihr Heiligtum ist und bleibt zerstört, genauso wie das Heiligtum in Jerusalem zerstört und als solches auch nie wieder aufgebaut werden wird. Für viele Judäer war Jesus kein Judäer, weil er sich nicht an der Vergangenheit orientiert. Die Judäer sagten zu ihm: „Sagen wir es nicht richtig, dass du ein Samaritaner und dass du besessen bist?“ 8,48. Für die Judäer war Jesus ein verrückter Samaritaner, für die samaritanische Frau ist er Judäer. Beide Völker lehnen ihn – zunächst – ab. Das ist das Dilemma der messianischen Bewegung im Land Samaria, und der Grund dürfte der judäische Ursprung der Bewegung gewesen sein.

Damit sind nicht alle von Ton Veerkamp angeschnittenen Fragen beantwortet, die mit der Beziehung von judäischen und galiläischen Juden und den auf die zehn verlorenen Stämme Nord-Israels zurückgehenden Samaritanern zusammenhängen. Deutlich ist aber auch hier, dass Johannes nicht einfach um sich selbst kreist, sondern im Spannungsfeld verschiedener Gruppierungen Palästinas argumentiert.

### 1.2.4.3. „Denn [*gar*] wie der Vater das Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in sich selber“ (5,26)

Hier lassen Sie den Vers weg, für den dieser Vers die Begründung darstellt, und auch die vier nachfolgenden Verse, ohne die sein Verständnis tatsächlich obskur bleiben muss. Ich zitiere nach der Übersetzung von Ton Veerkamp:<sup>48</sup>

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.  
5,26 So wie der VATER selbst lebt,  
so gab er es dem SOHN, dass er selbst lebt,  
5,27 und er gab ihm die Macht, das Gerichtsverfahren zu führen,  
weil er *bar enosch*, der MENSCH, ist.  
5,28 Seid darüber nicht erstaunt,  
denn die Stunde kommt,  
wo alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden  
5,29 Sie werden hinausziehen;  
die, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens,  
die, die töricht handelten, zur Auferstehung des Gerichts.  
5,30 Nichts kann ich tun von mir selber aus,

48 [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 148-149; 2015, 45).

so, wie ich höre, werde ich richten,  
 und mein Gericht ist wahrhaft.  
 Denn ich suche nicht meinen Willen,  
 sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.

Zur Übersetzung des griechischen Ausdrucks *zōēn echein en heauto*, wörtlich „Leben in sich selbst zu haben“, schreibt Veerkamp<sup>49</sup> erläuternd:

„Haben“ ist ein Verb, das es in den semitischen Sprachen so nicht gibt. Es gibt eine Reihe von arabischen Verben (wie *intalaka*, „erwirken“, *iqtani*, „erwerben“, *ahus*, „ergreifen“), die mit „haben“ übersetzt werden können, aber das flache „Haben“ wird durch eine Präposition mit Personalsuffix ausgedrückt. Auch ein Reflexivpronomen im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Der Ausdruck umschreibt wohl das aramäische *chaj leh*, „er lebe“ (wörtlich: „Leben für ihn“). Jedenfalls „hat“ Gott nicht „Leben“. Er bekommt es nicht durch andere, wie alle Lebewesen, inklusive der Menschen, sondern ist sein eigenes Leben und so Ursprung allen Lebens. Die Vollmacht, Ursprung allen Lebens zu sein, gab er dem SOHN. Die Übersetzung „in sich selbst haben“ ist sinnlos.

Auf Grund dieser Erläuterung wird verständlich, was Johannes hier ausdrücken will. Tatsächlich will er sagen, dass der Gott Israels seinem Messias Jesus die eigene Leben spendende Macht übergibt.

Aber wenn man die darauf folgenden Verse weglässt, versteht man nicht, auf welche Weise Gott das tut. Er tut es, indem er Jesus die richterliche Autorität des Menschensohnes aus Daniel 7 überträgt. Hören wir weiter auf Ton Veerkamp:<sup>50</sup>

Der Vater *ist* das Leben selbst, das bedeutet der merkwürdige Ausdruck, der wortwörtlich heißt: *hat Leben in sich selbst*. Indem er den Sohn mit der ganzen Macht – vor allem der richterlichen Macht – ausgestattet hat, gibt er ihm dadurch die Vollmacht, Leben selbst zu sein, also Leben zu sichern, Leben zu geben.

Jesus versperrt hier die Möglichkeit, „symbolisch“ zu deuten. Die Toten in ihren Grabstellen werden die Stimme hören. Nun ist das für die Gegner, die Peruschim, keine ungewöhnliche Vorstellung; sie kennen die Vision Daniels und sie kennen die Vorstellung des Gerichtes über Lebende und Tote. Diese sehr alte Vorstellung soll ausschließen, dass sich der Verbrecher, der in Würde beerdigt wurde, durch seinen Tod dem Recht entziehen kann. Über die durch keinen Tod beschränkte *Vollmacht des Rechts* reden wir hier. Die, deren Werke auf der Linie des Schöpfers liegen, „die das Gute tun“, erfahren die „Aufer-

49 [Anm. 197 zur Übersetzung von Johannes 5,26](#) (Veerkamp 2021, 148; 2015, 44).

50 [Deutung des Gleichnisses: „Und das ist jetzt“, 5,22-30](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 150-151; 2006, 102).

stehung des Lebens“. Die, deren Werke das absolute Gegenteil der Werke der Schöpfung sind, die nicht lebend machen, sondern töten und morden, erfahren die „Auferstehung des Gerichtsurteils“. Und deswegen bewährt sich sein Gerichtsverfahren.

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

#### **1.2.4.4. „Wenn ich aber richte, so ist mein Richten wahr, denn [*hoti*] ich bin's nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat“ (8,16)**

Auch hier verzichten Sie darauf, den Zusammenhang zu zitieren, in dem die Pharisäer Jesus vorwerfen (8,13), dass er keinen Zeugen dafür hat, der Messias bzw. (8,12) „das Licht der Welt“ zu sein. Jesus verweist darauf, dass der VATER selbst, also der Gott Israels, der ihn gesandt hat, für ihn Zeugnis ablegt. Natürlich reden beide Seiten aneinander vorbei, weil Jesu Argumentation bereits voraussetzt, dass man ihn als den vom VATER gesandten Messias anerkennt. Hier argumentiert Johannes tatsächlich innerhalb eines Zirkels, da (8,17-18) die beiden Zeugen (sich selbst und den VATER), auf die sich Jesus beruft, nicht wirklich unabhängige menschliche Zeugen sind, wie sie die Tora vorschreibt.

Interessant ist aber, wo nach Johannes dieses Gespräch stattfindet, nämlich (8,20) „diese Worte redete er in der bewachten Kammer, lehrend im Heiligtum“. Nach Ton Veerkamp<sup>51</sup> ist das nicht einfach eine beiläufige Ortsangabe ohne Bedeutung:

Das alles nun in der bewachten Schatzkammer, dem *gazophylakeion*. Er war der Ort im Heiligtum, der als Auffangbecken für die Früchte der Mehrarbeit der Bevölkerung diente. Hier sammelte sich das Mehrprodukt, das die regionale Zentralinstanz abschöpfte. Von ihm lebten das politische Personal, das Priestertum und seine vielen Helfer. In der messianischen Bewegung war der Ort schlecht angeschrieben, Lukas 21,1-4 und vor allem Markus 12,41ff. Dort erschien die bewachte Schatzkammer als der Gipfel der religiösen Perversion. Die Witwe gibt „ihr ganzes Leben“, nachdem wir hörten, wie Schriftgelehrte und Peruschim „Häuser der Witwen wegfraßen“. Matthäus mag seine Gründe

51 [Wo ist dein VATER, 8,12-20](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 209; 2006, 140).

gehabt haben, den Passus auszulassen; es kann kaum daran gezweifelt werden, dass die kleine Geschichte in der messianischen Bewegung verbreitet war. Dass nun Jesus seine Lehre gerade hier vortrug, wird von seinen Gegnern als direkter Angriff gegen das Heiligtum als Zentralinstanz einer Ausbeutungsordnung verstanden. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Bemerkung in 8,20, dass die Ortsandeutung *gazophylakeion* eine politische Pointe hatte. Wenn wir nun von dieser Stelle zurücklesen, verstehen wir, dass durch diese Worte ein wahrhaftes Urteil (*krisis alēthinē*) über das Gemeinwesen und seine zentralen Institutionen gesprochen wurde. Wir verstehen dann auch, warum seine Gegner mit dem Gedanken an die Inhaftierung und Tötung reagieren *müssen*. Sie konnten Jesus nur als Staatsfeind sehen.

### 1.2.5 Stil: Das Muster des Suchens und Findens im Johannesevangelium

In der Untersuchung des johanneischen Stils (13) als Mittel, „um die Behauptung zu stützen, dass Jesus ewiges Leben – die Erfüllung der Sehnsucht – für die Gläubigen anbietet“, beschränken Sie sich ausschließlich auf

das Muster des Suchens und Findens, das sich durch die Erzählungen und Reden des Evangeliums zieht. Das Evangelium enthält mehrere Beispiele von Personen, die Jesus als den Weg zum ewigen Leben suchen und ihn entweder finden, indem sie ihn als den Messias annehmen, oder ihn nicht finden, indem sie diese Botschaft ablehnen.

Mit Recht weisen Sie in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Bibelübersetzungen wie die englische New Revised Standard Version zur Übersetzung des griechischen Wortes *zēteō*, „suchen“, oft „mehrere verschiedene Verben verwenden, einschließlich ‚seeking‘ (z.B. 7,18), ‚looking for‘ (z.B. 8:37), ‚wanting‘ (z.B. 4,27) und ‚trying to‘ (z.B. 7,20)“, wodurch sie ein tieferes Verständnis für den stilistischen Zusammenhang der Argumentation des Johannes erschweren. In deutschen Übersetzungen ist Ähnliches festzustellen: So verwenden die katholische Einheitsübersetzung und die Zürcher Übersetzung in 4,27 und 7,20 sowie 8,37 das Wort „wollen“ bzw. „im Sinn haben“, „die Absicht haben“.

#### 1.2.5.1 Die Umkehr Gottes zu den Menschen und erfolgreiches Finden

In der Beschreibung von „Suchenden“, die Ihnen zufolge „in die Kategorie der wahren Anbeter fallen“, nehmen Sie eine Gegenseitigkeit wahr, indem es sich, wie bei den zuerst berufenen Schülern (1,38-39) oder bei Maria Magdalena (20,15) um Menschen handelt, „die nicht nur suchen, sondern von Gott gesucht werden, was bedeutet, dass die Menschen und Gott in wechselseitigem Verlangen miteinander verbunden sind“ (vgl. 4,23).

Ton Veerkamp<sup>52</sup> sieht in der Auslegung von 1,38 dieses von-Gott-gesucht-Werden in einem Zusammenhang mit dem biblischen Begriff der Umkehr, *strephein, schuv*, und zwar im Sinne einer Umkehr Gottes zu den Menschen. Und zugleich stellt er das, was im Johannesevangelium mit dem Begriff des Suchens, *zētein*, gemeint ist, dem Begriff des Findens, *heuriskein*, gegenüber:

Sie bekehren sich nicht zu Jesus, indem sie die Gruppe des Johannes verlassen und sich der Gruppe Jesu anschließen. Vielmehr bekehrt sich Jesus zu den Schülern. Das Wort *strephein, schuv*, hier hat immer mit jenem „Umkehren“ zu tun, das Gottes beständige Zuwendung zu Israel beschreibt. „Gott“ ist der, dem die Menschen in Israel nachgehen müssen; „Gott“ ist das, was unter allen Loyalitäten von Menschen seinen Konvergenzpunkt findet. Nachgehen oder *Folgen* „Gottes“ ist *Wissen*, um was es in der Gesellschaft letztendlich gehen muss. Die Bekehrung Gottes ist die Voraussetzung der Bekehrung der Menschen und nicht umgekehrt. Das ist die Lektion des Buches Hiob, „Gott“ bekehrt sich von seiner dämonischen, hellenistischen Verfremdung (Hiob 1-2) zu sich selbst als Befreier Israels (Hiob 42,7ff.), anders gesagt: „Gott“ steht „wieder“ (*schuv!*) für eine Ordnung, die die Menschen Israels unter den Bedingungen von Autonomie und Egalität leben lässt, statt sie einer tyrannischen Ordnung zu unterwerfen. Jesus, der „wie Gott“, kehrt sich um zu ihnen und schaut zu, wie sie folgen (wieder das Wort, das für unser „Theater“ Pate stand).

Die zwei repräsentieren ganz Israel. Was Israel suchen muss, ist immer das, was in Israel „Gott“ heißt, und zwar „mit ganzem Herzen und mit der ganzen Seele“ (Deuteronomium 4,29; 6,5 usw.). Ganz Israel war auf der Suche nach dem „Gott“, der der verzweifelten Lage des Volkes ein Ende bereiten sollte, nach dem Messias. Ganz Israel wartete nach Johannes [dem Evangelisten] darauf, dass sich endlich etwas wirklich ändert, und zwar definitiv. „Was sucht ihr?“ Er weiß, was sie suchen, sie wissen, was sie suchen.

Das Verb *suchen* werden wir in Johannes 34mal hören. Meistens hat das Verb die Judäer als Subjekt, Jesus als Objekt (21mal), 13mal mit dem Zusatz bzw. der Implikation, Jesus festzunehmen bzw. zu töten. Was Jesus *sucht* (Jesus als das Subjekt des Verbs), ist der „Wille Gottes“; den Judäern wird vorgeworfen, genau ihn nicht zu *suchen*. Nirgendwo steht, dass Jesus Menschen *sucht*, er *findet*. *Suchen* ist ein Lebensziel, es bedeutet so etwas wie *streben*. Die Judäer *streben* danach, Jesus als Messias zu eliminieren, das sei ein Lebensziel des rabbinischen Judentums. So sieht es offenbar Johannes, wir müssen aber seine Sicht nicht teilen. Hier fragt Jesus, was die Schüler *suchen*. Es kommt keine direkte Antwort, berichtet wird nur, was/wen sie *finden*.

52 [Der dritte Tag. Der Messias, 1,35-42](#), Abs. 3-6 (Veerkamp 2021, 62-63; 2006, 37-38).

Das Verb *finden* spielt in der Erzählung des Johannes ebenfalls eine wichtige Rolle. Es geht um eine bewusste Aktion. Das Verb kann auch *antreffen* bedeuten, aber hier wird nur *gefunden*, was *gesucht* wird. Sechsmal ist Jesus Subjekt, viermal das Objekt von *finden*. Jesus *findet* Menschen, die er sich zum Schüler machen will (Philippus), den er geheilt hat und vor weiterer Verirrung bewahren will (den Gelähmten von 5,1ff.), den aus der Synagoge ausgeschlossenen Blindgeborenen, den toten Freund, der schon vier Tage im Grab war; er *findet* zwecks Erfüllung der Schrift den Esel des Propheten Sacharja, er *findet* zwecks Reinigung Israels die Händler im Heiligtum. Viermal *sucht* die Menge der Judäer Jesus, um ihn zur Rede zu stellen, sogar, um ihn zu töten. (Das *Finden* gelingt aber nicht, wie allein in 7,34-36 dreimal hervorgehoben wird.) Pilatus *findet* dreimal keinen Grund für einen Prozess gegen Jesus. Zweimal bestätigen Schüler, dass sie den Messias *gefunden* haben, dreimal *finden* Schüler andere Schüler. Die Fischer werden Fische und die Schafe Weide *finden*. In all diesen Fällen geht es immer um ein Resultat eines bewussten *Suchens*.

### 1.2.5.2 Die Unzugänglichkeit des Himmels und Gottes Kommen auf die Erde

Was bedeutet aber nun die Aussage im Johannesevangelium (13), dass niemand, „nicht einmal ein wahrer Anbeter, wird Jesus sofort nach der Kreuzigung finden können“? In dieser Frage müsste meines Erachtens auch das Wort „sofort“ gestrichen werden, denn es impliziert ja, dass man zu einem späteren Zeitpunkt durchaus dorthin kommen könnte, wo Jesus ist. Aber meint Jesus das wirklich?

In der Regel wird 14,2-3 so verstanden, dass Jesus den Seinen einen Platz im Himmel bereitet, aber das dort verwendete Wort *monē* bedeutet nach Vers 14,23 nicht, nach dem Tod zu Gott zu gehen, sondern dass der VATER und Jesus sich gemeinsam „einen Ort von Dauer“ in der messianischen Gemeinde bereiten, ähnlich wie Gottes Schechina nach jüdischen Vorstellungen in Israel wohnt. Dorthin zu kommen, wo Jesus ist, ist deswegen unmöglich, weil sein Aufsteigen zum VATER schlicht seine Rückkehr in die Unzugänglichkeit Gottes bedeutet, die er mit seinem Sterben vollzieht. Die Hoffnung, die dennoch mit diesem Aufsteigen verbunden ist, hat nichts mit einer Hoffnung zu tun, zu Jesus und Gott in den Himmel zu kommen, sondern – bildlich gesprochen – damit, dass Jesus und Gott umgekehrt zu uns auf die Erde kommen, in Gestalt des Parakleten, des Heiligen Geistes, womit gemeint ist, dass die Treue des Gottes Israels uns zur *agapē* inspiriert: zur solidarischen Liebe, zur tätigen Erwartung der Überwindung der Weltordnung.

### 1.2.5.3 In seiner Sünde zu sterben hat mit der Verirrung dieser Weltordnung zu tun

Denen, die nicht oder nicht mehr auf Jesus vertrauen (14), droht Ihnen zufolge, dass sie „niemals das ewige Leben sehen werden“, denn mehrfach sagt Jesus von ihnen, dass sie in ihrer Sünde sterben werden (8,21.24). Aber ist im Johannesevangelium damit schon gemeint, was die christliche Kirche später selbstverständlich annimmt,

dass Menschen mit dem falschen Glaubensbekenntnis auf ewig in der Gottesferne bleiben oder, banaler ausgedrückt, in die Hölle kommen?

In 8,23 definiert Jesus den Gegensatz zum „von oben sein“, *ek tōn katō einai*, als ein Leben „von dieser Weltordnung her“, *ek toutou tou kosmou*, bestimmt vom *ʿolam ha-ze*, dieser Weltzeit, im Gegensatz zum *ʿolam ha-ba*, der Weltzeit, die kommen soll. Dann ist *hamartia* die Abirrung dieser Weltordnung von der in der Tora vorgeschriebenen Freiheit und Gerechtigkeit, und wer in die Abhängigkeit von diesem römischen *kosmos* verstrickt bleibt, dem fehlt nicht nur die Einsicht in das, was die Menschheit vor die Hunde gehen lässt, sondern auch die Möglichkeit, auf eine Überwindung dieses *kosmos* durch den Messias Jesus zu vertrauen und auf das Leben des kommenden Friedensreiches hinzuwirken. Das bedeutet *apothnēskēn en tais hamartiais hymōn*, „in oder an euren Verirrungen sterben“.

Dass es hier nicht um ein moralisches oder auf einen fehlenden religiösen Glauben bezogenes Sündenverständnis geht, bestätigt der johanneische Jesus, indem er in 8,29 sein eigenes Handeln strikt auf den Willen des VATERS, der ihn gesandt hat, bezieht, wie Ton Veerkamp<sup>53</sup> übersetzt und erläutert:

8,29 Der mich geschickt hat, ist mit mir,  
er lässt mich nicht allein,  
weil ich das in SEINEN Augen Gerade tue, immer.“<sup>54</sup> ...

Was Jesus tut und sagt ist nichts anderes als das, wofür der NAME, der VATER, steht. Er verfolgt keine eigenen politischen Programme, sein Programm ist der Gott Israels – nichts als nur das. Er, Jesus, ist mit Gott, und sein Gott ist mit ihm. Jesus sagt das mit jenem biblischen Satz, der nur für ganz wenige Könige in Israels Geschichte gilt: Sie taten „das Gerade (*jaschar*) in den Augen des NAMENS“. Jesus stellt sich in die Reihe der Geraden Israels. Das war überzeugend, erzählt Johannes: „Als er dies redete, vertrauten ihm viele.“

#### 1.2.5.4 Was bedeutet es, Jesus aus den falschen Gründen zu suchen?

Zurück zu Ihrer Argumentation (14) bezüglich des Suchens Jesu. In einer Hinsicht haben Sie Recht, wenn Sie meinen, dass

53 [„Ich tue das in SEINEN Augen Gerade, immer!“, 8,21-30](#), Abs. 1 und 16 (Veerkamp 2021, 211 und 213; 2006, 142 und 2015, 69).

54 [Anm. 283 zur Übersetzung von Johannes 8,29](#) (Veerkamp 2021, 211; 2015, 68):

DAS IN SEINEN AUGEN GERADE: *Ta aresta, ha-jaschar*. Der Ausdruck findet sich vor allem im Deuteronomium: 6,18; 12,25 usw. Der Dativ *autō* steht in diesem Zusammenhang für *ha-jaschar be-ʿene JHWH*, „das in SEINEN Augen Gerade“ (Buber). Jesus tut nicht das Optimale, wie der Superlativ suggeriert, sondern das, was Israel als Weg vorgegeben ist, daher „gerade“.

Alexandra und andere Mitglieder des johanneischen Publikums wissen, dass es nicht genügt, Jesus zu suchen, sondern dass man ihn aus den richtigen Gründen suchen muss. Deshalb tadelt Jesus diejenigen, die ihn nach dem Essen des Brotes und des Schreis suchen: Sie suchen ihn (zēteite me – „ihr sucht mich“; 6,26) nur, weil sie ihr Brot gegessen haben, nicht weil sie Zeichen gesehen haben.

Doch auch hier meinen Sie, dass diese

Sprache des Suchens und Findens, wie Dunkelheit und Licht, Tod und Leben, die alltägliche Erfahrung beschreibt und an sich nicht erfordert, dass wir nach ihrem Ursprung suchen.

Und wieder weise ich darauf hin, dass erst eine spätere christliche Lektüre diese Sprache für alltäglich halten konnte, da sie nicht mehr im selben Maße wie Johannes und sein ursprüngliches Publikum mit dem Kontext der jüdischen Schriften vertraut war. Ton Veerkamp<sup>55</sup> verweist im Zusammenhang mit 6,26, nachdem Jesus (6,15) vor denen geflohen war, die ihn zum König machen wollten, auf 5. Mose 8,3:

Eigentlich wollen die Leute wissen, was sie an Jesus haben. Dieser schneidet ihnen sofort das Wort ab. Sie haben in dem, was geschah, nicht das Zeichen der Befreiung Israels gesehen. Die Sättigung verweist auf das Brot in der Wüste, Deuteronomium 8,3:

Er (der NAME) erniedrigte dich, ließ dich hungern,  
ließ dich das Manna essen,  
das du nicht kanntest, das deine Väter nicht kannten,  
damit er dich erkennen lässt,  
dass der Mensch nicht von Brot allein lebt,  
vielmehr lebt der Mensch von all dem, das aus dem Mund des NAMENS  
kommt.

Was Jesus hier sagen wird, ist ein Midrasch über diese Stelle. Das Manna zeigt Israel, dass nur der NAME das Leben sichert. Israel bleibt am Leben nicht nur, weil es die Produktion des täglichen Lebens (Brot) organisiert. Die Erfahrung lehrt, dass unter den vorherrschenden Produktionssystemen die meisten Menschen nicht satt werden, auch dann nicht, wenn Jesus statt Herodes Antipas König werden würde. Nur wenn die Tora die Produktionsordnung organisiert, ist das Leben derer, die des Brotes bedürfen, gesichert. Das ist unvergänglich, alles andere ist vergänglich, geht vorbei, kann durch Besseres ersetzt werden.

Jesus wird gleich deutlich; er stellt mit großem Nachdruck das Missverständnis in bezug auf den Messias fest: Sie haben kein „Zeichen“ gesehen. Sie haben

55 [Das Werk, das Gott verlangt, 6,26-29](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 169-170; 2006, 114-115).

ein miraculöses Spektakelstück gesehen, aber eben kein Zeichen, eben nicht das, was über sich selbst hinaus weist. Das ist das Wesen des *sēmeion*, des Zeichens: Es weist in eine völlig andere und neue Richtung. Alles, was Jesus tut, ist *sēmeion*, es verweist auf das, was kommt, auf „größere Werke“ (14,12).

Sie sehen nur das Brot und fühlen nur die Sättigung. Brot wird verdaut, Sättigung vergeht schnell, „vergängliches Essen“. Jeder König wird unter den gleichen herrschenden Zuständen nichts anderes als ein Herodes Antipas sein können, und wenn er auch sein Amt mit den erhabensten Vorsätzen beginnen würde. Arbeiten, „Werke tun“ (*erga-zesthai*) sollte man dagegen für das Bleibende, nicht für das Vergehende. Damit ist das tägliche Brot nicht diffamiert; die Menschen müssen für das tägliche Brot arbeiten, *ergazesthai*. Trotz dieser Arbeit bleiben die meisten Menschen im Elend stecken. Das Bleibende ist das, was die Menschen lebend aus dem Elend in die kommende Weltzeit führt (*zōē aiōnios*). Was das ist, hat Jesus zunächst Nikodemus (3,14), der Frau aus Samaria (4,14) und schließlich den Judäern in Jerusalem (5,24ff.) erklärt. Das „Leben der kommenden Weltzeit“ ist unlöslich verknüpft mit der Gestalt und dem Werk dessen, den unsere Übersetzungen „Menschensohn“ nennen (*der Mensch, bar enosch*).

Die Art und Weise, wie dieser Menschensohn Befreiung von der römischen Weltordnung schafft, hatten wir bereits oben betrachtet.

#### 1.2.5.5 Erotische Subtexte des Suchens und Findens im Johannesevangelium?

Obwohl Sie die Rhetorik des Suchens und Findens eigentlich für alltägliche Sprache halten, fragen Sie sich (14), ob sie nicht dennoch,

insbesondere in 20,19 auch an das Hohelied erinnern mag, vor allem in den Versen 3,1-5, in denen die Geliebte von ihrem Geliebten spricht:

- 3,1 Des Nachts auf meinem Lager  
suchte ich (*ezētesa*), den meine Seele liebt.  
Ich suchte (*ezētesa*), aber ich fand ihn nicht,  
ich rief ihn, aber er gab keine Antwort.
- 3,2 Ich will aufstehen und in der Stadt umhergehen  
auf den Gassen und Straßen  
und suchen (*zētēsō*), den meine Seele liebt.  
Ich suchte (*ezētesa*), aber ich fand ihn nicht.
- 3,3 Es fanden (*heurosan*) mich die Wächter,  
die in der Stadt umhergehen:  
„Habt ihr nicht gesehen, den meine Seele liebt?“
- 3,4 Als ich ein wenig an ihnen vorüber war,  
da fand (*heuron*) ich, den meine Seele liebt.

Ich hielt ihn und ließ ihn nicht los,  
bis ich ihn brachte in meiner Mutter Haus,  
in die Kammer derer, die mich geboren hat.

Bereits in meiner Kommentierung Ihres Buches *Freundschaft mit dem Geliebten Jünger*<sup>56</sup> habe ich dazu geschrieben, dass ich [145] die Auslegung des Hohenliedes als Lobpreis „der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel“ kenne, und dass sich etwas davon in der Suche Marias nach dem verschwundenen Leichnam des Messias Jesus widerspiegeln könnte, den sie als Ihren Lehrer und als die Verkörperung der Treue GOTTES erfahren hat:

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.

Nicht nur hier (15), sondern überall, wo Johannes „von Begegnungen zwischen Jesus und Frauen, die ihm nachfolgten“, erzählt, machen Sie auf „erotische Subtexte“ aufmerksam, die in den Geschichten zu finden sind. Wollen Sie damit Johannes unterstellen, dass die Berücksichtigung so vieler Frauengestalten in seinem Evangelium mit einer Reduktion auf ihre Funktion als Liebhaberin zu tun haben könnte? Oder können Sie selbst sich Beziehungen zwischen Männern und Frauen grundsätzlich nur mit erotischen Untertönen vorstellen?

Im Blick auf Martha geben Sie dafür kein zusätzliches Indiz an. Bei ihrer Schwester Maria verweisen Sie auf die Narde der Geliebten Salomos, die ihren Duft verströmt, während der König zu Tisch sitzt (Hohelied 1,12); wenn dieser Bezug überhaupt eine Rolle spielt, bestätigt er eher, dass Maria Jesus durch die Fußsalbung tatsächlich zum König der Juden, dem Messiaskönig Israels, salbt.

Richtig sehen Sie, dass „Jesu Begegnung mit der Samaritanerin die Geschichten aus dem 1. und 2. Buch Mose in Erinnerung ruft, in denen biblische Helden an einem Brunnen die Frauen treffen, die sie heiraten werden“. Allerdings geht es im Gespräch der beiden nicht um eine Brautwerbung oder um ein Liebesgeplänkel, son-

---

56 Schütz, [Jesu Busenfreund](#), 83-84 ([Das Hohelied Salomos und die messianische Hochzeit](#), Abs. 2-3).

dern um einen theologisch-politischen Disput der Vertreter zweier verfeindeter Geschwistervölker auf Augenhöhe, wobei die Samaritanerin in der Tat die Erzmütter Israels, Rebekka und Rahel, verkörpert.<sup>57</sup>

Schließlich ist der Verweis „auf Jesus als den Bräutigam“ in 3,29 durch Johannes den Täufer eine Bestätigung dafür, dass es auch hier gerade nicht um Erotik geht, sondern um die messianische Hochzeit, die der Gott Israels zum Auftakt der Weltzeit, die kommen soll, mit seinem Volk Israel feiern will. Der Umstand, dass in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana Jesus noch nicht als Bräutigam benannt wird, sondern erst durch Johannes den Täufer – der sich nachträglich als dessen „Beisteher“ (Freund bzw. Trauzeuge) und so zugleich als der dort eine tragende Rolle spielende *architriklinikos* entpuppt<sup>58</sup> – als solcher benannt wird, deutet darauf hin, dass letzten Endes der Bräutigam der messianischen Hochzeit der Gott Israels ist, der sich aber voll und ganz durch den Messias Jesus verkörpern lässt.

Da Sie selber die Kontakte und Gespräche Jesu mit Frauen nicht in ihrer messianisch-politischen Tiefe wahrnehmen und auch die Hochzeitsmetapher nicht auf die Vollenendung der prophetischen Sehnsucht des Volkes Israel nach einem Leben in Freiheit und Gerechtigkeit hin auslegen, erscheint es Ihnen plausibler, eine Dimension der Tiefe<sup>59</sup> in „der Verbindung zwischen dem Erotischen und dem Spirituellen“ aufzuspüren:

Die erotischen Anspielungen verleihen der Rhetorik des Suchens und Findens Tiefe und dem Wunsch nach dem ewigen Leben Emotionen. Sie verleihen auch der Beziehung zwischen Jesus und dem Gläubigen eine alles verzehrende Intensität, deren Dimensionen weit über das Kognitive und sogar das Emotionale hinausgehen und auch das Sinnliche einschließen.

### 1.3 Der Inhalt des Glaubens: Jesus, Gott und der Kosmos

Waren bereits die von Ihnen entdeckten angeblich erotischen Anspielungen im Johannesevangelium von seiner messianisch-politischen Auslegung her kaum wahrzunehmen oder jedenfalls in ihrer Bedeutung nicht zentral, so kann ich (15) Ihre Schlussfolgerungen zum zentralen Inhalt des Johannesevangeliums im folgenden Abschnitt nur als vollkommen abwegig bezeichnen. Dabei geht es Ihnen um die Frage:

Was genau bedeutet es zu glauben, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist? Johannes ermutigt seine Zuhörer, diesen Glauben im Zusammenhang mit

57 Vgl. ebd., 30 ([Die Frau am Jakobsbrunnen als Verkörperung von Rebekka und Rahel](#)).

58 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 15-17 (Veerkamp 2021, 76-77; 2006, 47-48), und [Der Täufer und der Messias, 3,22-30](#), Abs. 16-17 (Veerkamp 2021, 105; 2006, 68-69).

59 (21, Anm. 33) Zur detaillierten Diskussion der Verbindung zwischen dem Erotischen und dem Spirituellen vgl. David McLain Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003).

Gottes Wunsch, die Welt zu retten (3,16), und als notwendige Voraussetzung für das ewige Leben zu sehen.

Dabei wäre Ihr Ausgangspunkt korrekt, sofern man, wie gesagt, „ewiges Leben“ im Sinne der Befreiung der Welt von der gegenwärtigen Weltordnung, die auf ihr lastet, interpretieren würde – hin zum Anbruch des Lebens der kommenden Weltzeit:

Die Rhetorik von Sehnsucht und Erfüllung des Johannes verspricht denen, die an Jesus als den Christus und Sohn Gottes glauben, ewiges Leben. Im gesamten Evangelium beziehen sich Jesus, der Erzähler und einige der Charaktere in vielfältiger Weise auf ihn. Er ist das Lamm Gottes, der Retter der Welt, der Menschensohn, ein Prophet, ein König Israels und der Messias, ein hebräischer Begriff, den der Erzähler korrekt mit „Gesalbter“ übersetzt (1,41). Das Evangelium verbindet Jesus auch mit einer Reihe von Eigenschaften oder Tätigkeiten: Er nimmt die Sünde der Welt weg (1,29), gibt den Hungernden zu essen, heilt die Kranken und erweckt die Toten. Und für Johannes ist Jesus in erster Linie der Sohn Gottes, das präexistente Wort, das Gottes Werke in der Welt vollbringt.

So weit, so gut – falls Sie alle von Ihnen genannten Charakterisierungen und Handlungen Jesu, die aus den jüdischen Schriften stammen, nun auch von ihnen her interpretieren würden. Das kommt Ihnen aber nicht in den Sinn. Stattdessen entfalten Sie allen Ernstes eine Theorie der Zeugung Jesu durch Gott, aufbauend auf der aristotelischen Lehre der Epigenese, und zwar obwohl der Evangelist Johannes nicht einmal auf „Kindheitserzählungen“ zurückgreift wie Matthäus und Lukas, die „eine Reihe von materiellen Umständen“ beschreiben, „unter denen Jesus tatsächlich als Sohn Gottes und einer menschlichen Mutter, Maria, gezeugt wurde“.<sup>60</sup>

### 1.3.1 Ist die Rolle der Mutter des Messias im Johannesevangelium wirklich klein?

Ihrer in diesem Zusammenhang beiläufig geäußerten Auffassung, dass das Johannesevangelium „Jesu Mutter eine sehr kleine Rolle in seinem Drama zubilligt und nicht einmal ihren Namen erwähnt“, würde Ton Veerkamp<sup>61</sup> entschieden widersprechen. Bei Matthäus und Lukas wird Maria gerade nur eingangs als die Mutter des Jesuskinde erwähnt und spielt im Fortgang der Ereignisse keine tragende Rolle; Matthäus

60 Allerdings wird auch die Jungfrauengeburt gemäß der matthäischen und lukanischen Tradition traditionell-christlich nicht – in Analogie zur griechisch-römischen Mythologie – als Zeugung Jesu durch Gott oder seinen Geist begriffen, sondern als schöpferischer Akt des Gottes Israels, in dessen Macht es liegt, dass Maria den Messias in ihrem Leib empfangen kann. Nach Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, New York 1990, spiegeln alle Evangelien Traditionen einer illegitimen Geburt des Messias wider. Vgl. dazu Helmut Schütz, [„Marie, die reine Magd“](#), Gießen 1998, und [The Making Of “Mary, Purest Maid”](#), Gießen 2009.

61 [Messianische Hochzeit, 2,1-11](#), Abs. 7-12 (Veerkamp 2021, 74-76; 2006, 45-47), und [Zweite Szene: Mutter und Sohn, 19,25-27](#), Abs. 5-8 (Veerkamp 2021, 394-395; 2007, 102-103).

12,46-50 sowie Lukas 8,19-21 und 11,27-28 äußern sich sogar eher kritisch gegenüber einer Überschätzung der Rolle der Mutter des Messias. Bei Johannes ist sie die zuerst genannte Person in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana. Gerade indem ihr Name nicht genannt wird, hat sie (ähnlich wie der Geliebte Jünger) eine repräsentative Funktion. Sie verkörpert das Israel, das dazu auffordert, auf das Wort des Messias zu hören, und unter dem Kreuz spielt sie neben dem Geliebten Jünger die Hauptrolle, indem der Letztere als Repräsentant der messianischen Gemeinde sie als die Verkörperung Israels zu eigen nimmt.

### 1.3.2 Ist Jesus der durch aristotelische Epigenese gezeugte einzige Sohn Gottes?

Für das Johannesevangelium wollen sie nun zwar (15) eine „metaphorische Bedeutung für Jesu Identifikation als dem Sohn Gottes“ nicht völlig ausschließen (21, Anm. 36), da (16) die

vielfältige Art der Beziehung zwischen einem menschlichen Vater und seinem Sohn sicherlich als Metapher für die komplexe und intime Beziehung zwischen Gott und Jesus betrachtet werden kann, die sich ansonsten der menschlichen Beschreibung entzieht und an der auch der Gläubige teilhaben soll. Dennoch plädiere ich dafür, dass das Evangelium Jesus auch konkret, materiell und genealogisch als Gottes Sohn beschreibt, und zwar auf der Grundlage der aristotelischen Theorien über die Zeugung, die in der mediterranen Welt des ersten Jahrhunderts populär waren.<sup>62</sup>

Worauf bauen Sie diese Annahme? Zunächst wiederholen Sie Ihre bereits in *The Word in the World* vorgetragene Überzeugung, dass der

Prolog des Evangeliums die Präexistenz Jesu als das Wort Gottes verkündet, das „im Anfang“ sowohl bei Gott war als auch Gott war (Johannes 1,1-2). Durch diesen Prolog stellt das Evangelium fest, dass Jesu wahrer Ort bei Gott in der ewigen Zeit und im ewigen Raum, dem Reich Gottes, ist.

Hierzu sei nur am Rande bemerkt, dass Sie nicht präzise übersetzen; wörtlich genommen ist Jesus nicht „bei Gott“, sondern „auf Gott gerichtet“, da hier die Präposition *pros* und nicht *meta* steht. Und in dem Satz *theos ēn ho logos* fehlt vor *theos* der bestimmte Artikel *to*. Beides weist darauf hin, dass hier nicht die Identität des

62 Dazu befinden Sie sich (21-22, n. 37) im Blick auf die Einzelheiten einer buchstäblich zu begreifenden Zeugung Jesu durch Gott in einer intensiven Diskussion mit anderen Gelehrten, etwa über die von Turid Karlsen Seim angesprochene „Rolle der Mutterschaft im Evangelium“ oder „die Belebung weiblicher Materie durch das männliche pneumatische Sperma“, auf die nach Yii-Jan Singh 1,14 anspielen könnte, oder die Übertragung einer „Theorie der Parthenogenese“ aus der Pflanzenkunde auf „den johanneischen Gedanken der göttlichen Zeugung“, die Clare Rothschild auf Grund einer „detaillierten Analyse von Johannes 3,3-10“ für möglich hält, insbesondere wegen des in 3,8 erwähnten Windes, der „den Samen weit und breit verstreut“.

Wortes mit „dem“ Gott Israels gemeint ist, sondern die vollkommene Ausgerichtetheit des Wortes, des Messias, auf den Willen dieses Gottes; das Wort *ist* nicht Gott, sondern es ist *theos, göttlich, gottbestimmt*.

Weiter argumentieren Sie:

Aber das Johannesevangelium muss Jesus auch in die Welt der Menschen bringen. Nur so kann die frohe Botschaft den Menschen zugänglich sein und die Erzählung weitergehen. Und so erfahren wir in Johannes 1,14, dass „das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat“ (1,14a).

An diesem Punkt ändert sich die Sprache; der Prolog spricht nicht mehr vom Wort in Beziehung, sondern vom eingeborenen Sohn (*monogenēs*) in Beziehung zum Vater. Johannes 1,1-18 impliziert, dass die Inkarnation – die Fleischwerdung – selbst die Art der Beziehung zwischen Gott und Jesus in die von Vater und Sohn verwandelt hat. In diesem Sinne ist der Prolog als die Geschichte von Jesu Empfängnis und Geburt die Kindheits Erzählung dieses Evangeliums, analog zu den Kindheits Erzählungen von Matthäus und Lukas, auch wenn sie sich von diesen grundlegend unterscheiden.

Ganz Unrecht haben Sie nicht – in einer einzigen Hinsicht. Die Erwähnung des *monogenēs*, des einziggeborenen Sohnes, hat tatsächlich mit der Kindheitsgeschichte des Matthäus zu tun. Denn beide parallelisieren die Geburt Jesu mit der Geburt des einzigen Sohnes Abrahams. Dass Johannes Jesus auch als den zweiten Isaak und somit als die Verkörperung des Volkes Israel darstellt, habe ich bereits mehrfach erwähnt (siehe oben Abschnitt 1.1.3).

Bei Matthäus verweisen bereits die ersten beiden Wörter *biblios geneseōs* (vgl. Matthäus 1,1 mit 1. Mose 2,4 und 5,1) auf die *tholedoth*, also die zehn Zeugungen, die im 1. Buch Mose erwähnt werden (2,4 von Himmel und Erde; 5,1 von Adam; 6,9 von Noah; 10,1 von den Söhnen Noahs, 11,10 insbesondere Sems; 11,27 von Terach; 25,12f. von Ismael; 25,19 von Isaak; 36,1.9 von Esau; 37,2 von Jakob), aber ausgerechnet die Zeugung Abrahams gibt es nicht; er wird als Vater Isaaks zu den Zeugungen seines Sohnes Isaak in 25,19 gerechnet! Dem entspricht von der männlichen Seite her, dass die Zeugung Jesu ebenso auf dem Gottvertrauen Josefs, des Mannes Marias, beruht (Matthäus 1,24f.) wie damals die Zeugung Isaaks auf dem Gottvertrauen Abrahams (Genesis 15,6).

Sie dagegen (16) wollen Johannes nicht von den jüdischen Schriften, sondern vom heidnischen Philosophen Aristoteles her erklären und gehen davon aus, dass die

Sprache des Prologs die aristotelische Theorie der Epigenese widerspiegelt. Aristoteles beschrieb, dass der Zeugungsakt durch das männliche Sperma in Gang gesetzt wird, das der *logos* oder das Wort ist. Der *logos* ist das Motiv und die eigentliche Ursache des Fortpflanzungsprozesses und das Vehikel für das männliche *pneuma*, den Geist, der die Form und die Eigenschaften der

Nachkommenschaft bestimmt. Aristoteles vergleicht es mit dem Prinzip [*hē archē*] im Saft oder Lab, das die Gerinnung der Milch bewirkt. (GA 729a10-12). Die Rolle des Weibchens besteht darin, den Nährboden für die Nachkommenschaft zu liefern. Der generative Prozess (*hē genesis*) als solcher hat seinen Ursprung und seine Entsprechung im oberen Kosmos (*anōthen*; GA 731b24). Auf diese Weise beschränkt sich Aristoteles' Theorie der Epigenese nicht auf die mechanischen und physischen Aspekte der Fortpflanzung, sondern stellt die Fortpflanzung in einen breiteren, sogar kosmischen Kontext.

Rein formal stimmt es natürlich, dass Johannes Begriffe benutzt, die auch Aristoteles in seiner Embryologie verwendet: „*en archē, ho logos* und verschiedene Formen des Verbs *ginomai*“. Aber sind das wirklich „Anspielungen auf die Epigenese“, die „Gott als das erste Prinzip der Zeugung“ identifizieren, dessen „*logos* oder rationalem Prinzip menschliches Leben und menschliche Gestalt gegeben und in die menschliche Welt gesandt wurde als Jesus, des göttlichen Vaters einzig-gezeugter Sohn“?

### 1.3.3 Verkörpert sich der Gott Israels im Fleisch des Messias, des zweiten Isaak?

Statt auch nur einen einzigen Beleg dafür zu liefern, dass Johannes die von Ihnen genannten Begriffe tatsächlich biologisch-fortpflanzungstheoretisch meint, übergehen Sie in 1,14 das Stichwort *eskēnōsen*, das Wort „zeltete“ unter uns, womit Johannes das Zelt der Begegnung von der Wüstenwanderung aufruft und andeutet, dass es der Gott Israels ist, der seinen NAMEN nunmehr im Messias Jesus wohnen lässt, und auch die Begriffe *doxa* sowie *charitos kai alētheias*, die auf die jüdischen Schriften verweisen, würdigen Sie keiner Erwähnung. Recht verstanden, stellt 1,14 alles andere als eine aristotelische Embryonenlehre dar; vielmehr fasst dieser Vers das Johannesevangelium als eine jüdisch-messianisch zu begreifende Schrift zusammen, wozu ich ausführlich Ton Veerkamp<sup>63</sup> zitiere:

„Es hat sein Zelt bei uns“, heißt es dann vom Wort. Die Übersetzung „es hat unter uns gewohnt“ ist mehr als fade. Das Zelt ist das „Zelt der Begegnung“ aus der Wüste, wo der NAME wohnte: „Die Wolke hüllte das Zelt (*ʾohel*) der Begegnung ein, die Wucht/Ehre des NAMENS erfüllte die Wohnung (*mishkan*)“, Exodus 40,34. Die zwei hebräischen Wörter gibt die Septuaginta mit *skēnē*, Zelt, wieder. Das Zelt war der Ort des Daseins dessen, der mit den vier unaussprechlichen Zeichen JHWH angedeutet wird und bei uns mit dem Wort NAME wiedergegeben wird. Das Zelt ist der Ort der Gesetzgebung, der Ort, wo die Ordnung der Gesellschaft von befreiten Sklaven festgelegt wird. Auf Exodus 40,34-38 folgt das Buch Leviticus: „Er rief Mose zu, der NAME sprach mit ihm vom Zelt der Begegnung aus.“ In diesem Buch wird das Koordinatenfeld von Autonomie und Egalität ausgefüllt. Das Zelt der Begegnung ist zu-

63 [Das Wort und die menschliche Wirklichkeit, 1,14](#), Abs. 9-13 (Veerkamp 2021, 40-41; 2006, 21-23).

gleich mobil: „Als die Wolke sich hob von der Wohnung, zog Israel aus auf allen ihren Zügen“, 40,36. Aus diesem mobilen Ort wurde später der stabile Ort des Heiligtums in Jerusalem. Johannes sagt, nach der Zerstörung des Heiligtums durch die Römer habe das Zelt der Begegnung die Gestalt des fleischgewordenen Wortes, des Messias Jesus, angenommen.

Bei Johannes ist der Platzhalter für den NAMEN das Wort VATER. In Johannes 1,14 hören wir dann auch zum ersten Mal das Wort VATER, nachdem wir zunächst das Wort Wucht/Ehre gehört haben: „Wir schauen seine Ehre, Ehre wie eines Einziggezeugten vom VATER, erfüllt von solidarischer Treue.“ Alle entscheidenden Worte von Exodus 40,34 hören wir in Johannes 1,14. Was mit dem rätselhaften Wort *kavod*, „Wucht“ (die Wurzel *kaved* bedeutet schwer, wichtig sein), angedeutet wird, das wir mit *Ehre* zu übersetzen versuchen, wird inhaltlich gefüllt mit „Ehre wie eines Einziggeborenen (*jachid*, *agapētos*) beim VATER“. Die Analogie ist das Verhältnis zwischen Isaak und Abraham, vor allem in der Erzählung von der „Bindung Isaaks“, Genesis 22. Die Verflechtung des Motivs der „Bindung Isaaks, des Einziggeborenen“ mit dem Verhältnis zwischen dem Gott Israels und dem Messias Israels wirft Fragen auf, aber den Zusammenhang zwischen Genesis 22 und unserer Stelle hat der Hebräerbrief gesehen, 11,17.

*Monogenēs* steht für das hebräische *jachid*. ... Johannes überträgt den theologischen Gebrauch von „einzig“ (*jachid*) in der Erzählung von Isaak als „einziger Sohn“ und somit als die einzige Zukunft Abrahams auf den Messias Jesus. Er ist der neue Isaak, er eröffnet die Zukunft des neuen Israels.

Die Ehre wird abschließend mit den Wörtern *charis/chessed* und *alētheia/ʾemeth* wiedergeben. *Chessed* übersetzt Buber mit *Huld* und begründet das mit der Zuneigung des Herrn zu seinem Vasallen. Uns scheint *Huld* zu sehr von feudalen Herrschaftsvorstellungen geprägt, wie überhaupt Buber einen Hang zum neugotischen Deutsch von Leuten wie Richard Wagner hatte.<sup>64</sup> Gnade ist herrschaftlich geprägt, der NAME könnte durch diese Vokabel als der Gott der Antike, als *Herr*, erscheinen. Das mag mit dem Bild übereinstimmen, das sich die Menschen damals vom absoluten Gegenüber ihrer Gesellschaftsordnung machten, die für sie „Wort Gottes“ war. Die Funktion „Gott“ hat in der Regel die Funktion der „Herrschaft“, aber das, was in der Schrift „Gott“ genannt wird, hat die Funktion der *Freiheit*. Freiheit aber herrscht nicht, ist nicht von oben herab *gnädig*. Das Wort *charis* kommt bei Johannes nur in der Vorrede zum Evangelium vor, zweimal zusammen mit *alētheia*, einmal allein. Da im Evangelium das Wort *agapē* sowohl eine Haltung Gottes zu den Menschen als auch die Haltung der Menschen untereinander angibt, ist hier ebenfalls an

64 Vgl. S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, 174ff., Frankfurt/M. 1977.

*chessed* zu denken. Offenbar hat der Verfasser der Vorrede Anlass gesehen, für die Haltung Gottes zu den Menschen das Wort *charis* zu nehmen. In der LXX steht es gewöhnlich für *chen*, Gunst („Gnade“). Es ist dort die Haltung des Höhergestellten den Untertanen gegenüber. Andererseits finden wir in der Schrift niemals den Ausdruck *chen we-<sup>2</sup>emeth*, sondern immer *chessed we-<sup>2</sup>emeth*. An diese Verbindung muss der Verfasser der Vorrede gedacht haben. *Chen*, Gunst, Gnade, kommt in der Zeit der Katastrophen für das jüdische Volk nur als *<sup>2</sup>emeth*, Treue, in Frage und ist dann Solidarität.

Das Wort als menschliche Wirklichkeit und als einzige Zukunft für das neue Israel in einer neuen Menschheit ist für Johannes nur dann konkret, wenn es als ein konkreter Mensch aufgefasst wird. Das Wort ist dieser ganz bestimmte jüdische Mensch, Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa. Es gibt, so meint Johannes, kein anderes Wort. Johannes 1,14 ist das Zentrum der Zusammenfassung des Evangeliums.

Interessant ist (16), dass Sie *en archē* zwar sogar als Bezeichnung eines Prinzips und nicht nur eines zeitlichen Anfangs begreifen, aber leider nicht als Prinzip des hebräischen Anfangs der göttlichen Schöpfung einer durch die Tora gut geordneten Welt, sondern als hellenistische Zeugung eines Gottmenschen. Ebenso muss auch der *logos* als das befreiende und Recht schaffende Wort, *davar*, des Gottes Israels verstanden werden, der sich im Fleisch des Messias als diesem einen Juden mit einem ganz bestimmten befreiungstheologischen Auftrag verkörpert.

Es ist zwar anzunehmen, dass Alexandra, die das Johannesevangelium erst in der späteren heidenchristlich dominierten Zeit zu hören bekommt, von diesen schriftgemäßen Bezügen nichts mehr versteht und daher (17) tatsächlich Jesus „körperlich und geistig“ als „den Abkömmling Gottes, Gottes einzig-gezeugten Sohn“ versteht. Geprägt von griechischer Philosophie oder Gnosis mag sie auch die Geschichte dieses Gottessohnes „innerhalb der ewigen und kosmischen Beziehung zwischen Gott und der Menschheit“ begreifen, die nichts mehr damit zu tun hat, dass Jesus als ein Sohn Gottes jüdischer Prägung zu verstehen ist, der den erstgeborenen Sohn Gottes (2. Mose 4,22), nämlich Israel, verkörpert. Erst sie, aber nicht bereits eine Hörerin des ursprünglichen Johannes, kann das Evangelium als einen „Wendepunkt“ missverstehen, der „die Bedingungen des Vertrages – des Bundes – zwischen Gott und der Menschheit veränderte“.

#### **1.4 Was ist die Bedeutung von „Leben“?**

Zum Abschluss des 1. Kapitels überlegen Sie (17), was es im Johannesevangelium bedeuten könnte,

an der kosmischen Beziehung zwischen Gott und den Menschen teilzuhaben. Obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird, könnte diese Teilhabe durchaus das „Leben in seinem Namen“ sein, das denjenigen versprochen wird, die

glauben. Obwohl das Evangelium das „Leben“, das „Leben in seinem Namen“ oder das „ewige Leben“ nicht direkt definiert, lassen sich aus den Reden Jesu einige Attribute dieses erstrebenswerten Zustands herauslesen.

Hier legen Sie den Finger auf einen wunden Punkt Ihrer Auslegung des Johannes-evangeliums. Wenn ein Begriff wie „Leben“ oder „ewiges Leben“ nicht ausdrücklich definiert ist, muss man um so mehr nach dem Rahmen fragen, innerhalb dessen Johannes sich bewegt. Spricht er befreiungstheologisch vom diesseitigen Leben der kommenden Weltzeit oder gnostisch-dualistisch vom jenseitigen Leben im Himmel?

#### **1.4.1. Es gibt nur einen Weg zum ewigen Leben – worin besteht er?**

Sie berufen sich vor allem auf 17,2, um zu begründen

dass der Wunsch nach ewigem Leben nicht auf diejenigen beschränkt ist, die das Evangelium hören oder lesen, sondern auf alle Menschen. Johannes hat keine „Zwei-Bünde-Theologie“. Es gibt nur einen Weg zum ewigen Leben.

Daran ist richtig, dass Johannes keine „Zwei-Bünde-Theologie“ vertritt, wie sie Paulus gemäß Römer 9-11 vertreten haben soll. Paulus ist der Überzeugung, dass Gott die *gojim*, die nichtjüdischen Völker, durch den Messias Jesus in den Bund mit Israel hinzuberuft (Römer 11,25-26), und wenn „die volle Zahl der Heiden hinzugekommen ist“, wird auch „ganz Israel gerettet werden“. Eine solche Theologie der Heidenmission entfaltet Johannes nicht, wenn er auch nicht ausschließt, dass einzelne Griechen zum Vertrauen auf Jesus kommen.

Richtig ist auch, dass Johannes „nur einen Weg zum ewigen Leben“ vertritt, aber gerade nicht, wie Sie denken, dass dieser Weg an den Juden vorbeigeht und ausschließlich den Heiden angeboten wird. Vielmehr führt bei Johannes der einzige Weg zur Weltzeit, die kommen soll, über die Sammlung ganz Israels aus Judäa, Samaria und der Diaspora in der messianischen Gemeinde. Und da 17,2 sich auf die Autorität über alles Fleisch bezieht, die dem Menschensohn gemäß Daniel 7,14 über „alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen“ verliehen wird, und dieser Menschensohn wiederum nach Daniel 7,27 das „Volk der Heiligen des Höchsten“ verkörpert, bleibt Johannes dem Bund Gottes mit Israel treu, auch wenn er davon überzeugt ist, dass nur eine weltweite Überwindung der widergöttlichen Macht Roms auch zur Befreiung Israels inmitten der Völker führen kann.

#### **1.4.2 Ewiges Leben und das Wissen von Gott – aber von welchem Gott?**

Sehr formal sprechen Sie davon, dass „ewiges Leben irgendwie mit dem Wissen von Gott verbunden ist“. Es ist ja richtig, dass das Hören auf Jesu Wort, das Vertrauen auf ihn und das Wissen von Gott in gewisser Weise mit dem Leben der kommenden Weltzeit identisch sind. Aber Sie füllen all diese Begriffe nicht von den jüdischen Schriften her mit der ihnen angemessenen konkreten messianisch-politischen Bedeutung, die auf Hoffnungen für das Diesseits bezogen sind.

### 1.4.3 Was heißt es, die eigene Seele unter der Weltordnung zu hassen?

Unter Bezug auf 12,25 sprechen Sie davon, dass

der Glaube und das ewige Leben die akzeptierte Weltordnung und unsere Annahmen über das tägliche Leben auf den Kopf stellen: „Wer sein Leben liebt, wird es verlieren, und wer sein Leben in dieser Welt hasst, wird es für das ewige Leben bewahren“ (12,25).

In der Tat hat dieser Vers, den Jesus im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Weizenkorn (12,24) ausspricht, mit der Weltordnung zu tun, wobei Sie diesen Begriff, der bei Ihnen hier zum ersten und einzigen Mal vorkommt, nicht in dem politischen Sinn verstehen, wie Ton Veerkamp und ich es tun. Wie ist Veerkamp<sup>65</sup> zufolge der provokativ formulierte Vers auszulegen?

Der Spruch vom Weizenkorn, das in die Erde fällt, stirbt und nur so Frucht trägt, ist das Bild für den, der „seine Seele in dieser Weltordnung hasst“. Das „Sterben“ des Weizenkorns ist in diesem Zusammenhang kein natürlicher Vorgang, sondern Nachfolge des Messias, der ermordet werden wird. Das zeigt das Wort über „Seele hassen, Seele lieben“.

Oft wird das Wort *psychē* mit „Leben“ übersetzt, aber „Seele“ hat eine andere Bedeutungsfärbung. Die Seele ist die Lebensmitte. Die Solidarität mit dem Gott Israels, „mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Leidenschaft“, Deuteronomium 6,5, nimmt den ganzen Menschen ungeteilt in Anspruch.

„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.

### 1.4.4 Ewiges Leben als Freiheit von allen Todesmächten

Schließlich betonen Sie (17), dass „ewiges Leben Freiheit vom Tod ist“, und belegen das (18) mit dem Hinweis auf 10,10.28 und 11,25-26. Aber was ist letzten Endes konkret damit gemeint? Und was heißt es, wenn diejenigen, die auf Jesus vertrauen, „nicht nur vom Tod befreit sind, sondern auch von anderen Aspekten der Sterblichkeit: Durst, Hunger und Dunkelheit, all jener Bedingungen, die Furcht erzeugen und

65 [Das Weizenkorn, 12,20-26](#), Abs. 8-10 (Veerkamp 2021, 284-285; 2007, 31-32).

zum Tod führen können“? Was ist in 4,14 das „Wasser, das zum ewigen Leben quillt“, in 6,27 „die Nahrung, die zum ewigen Leben reicht“, in 8,12 „das Licht des Lebens“? Sind das alles nur vielfältige Verkleidungen einer einzigen Hoffnung – nämlich der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod im Jenseits? Man muss die jüdischen Schriften erforschen, um Johannes im Sinne einer Befreiung von diesseitigen Todesmächten zu begreifen, etwa durch Worte des Propheten Jesaja (35,6) vom Wasser, das in der Wüste hervorbricht, oder vom Propheten Elisa (2. Könige 4,38.42-44), der eine Hungersnot bekämpft.

Diesen Weg gehen Sie nicht, vielmehr ziehen Sie aus dem Versprechen des ewigen Lebens an diejenigen, die auf Jesus vertrauen, das am Ende des Johannesevangeliums noch einmal in 20,31 zusammengefasst wird – „damit ihr, weil ihr glaubt, das Leben habt in seinem Namen“ – den Schluss, dass eine Frau wie Alexandra sich auch fragen würde, wie sich ihr Leben auf Grund eines solchen Vertrauens ändern müsste – und auch ihre „Haltung und möglicherweise ihre Beziehung zu denen, die den Anspruch ablehnen, dass Jesus der Messias und der Sohn Gottes ist“.

## 2. Die Rhetorik der Verwandlung

Im zweiten Kapitel Ihres Buches (23) gehen Sie mit Cicero und Augustin davon aus, dass „die Überzeugungsstrategien der Rhetorik nicht nur das Denken umorientieren, sondern auch zum Handeln antreiben“. Das heißt, dass Alexandras Zustimmung zum Johannesevangelium möglicherweise „zu einem Bruch mit ihrer Familie und ihren Freunden“ und zu einem Zusammenschluss „mit anderen, die dieselbe Entwicklung durchlaufen“, führen wird.

Was Johannes von Alexandra will, ist also eine tiefgreifende Veränderung der persönlichen und gemeinschaftlichen Identität. Der Erfolg von Johannes wird an der Fähigkeit seines Evangeliums gemessen werden, eine neue Gemeinschaft von Menschen zu schaffen, die sich als Folge ihrer Begegnung mit seiner Jesusgeschichte radikal neu verstehen.

### 2.1 Die Notwendigkeit der Vermittlung

An Hand von vielen Beispielen belegen Sie (24), dass die von Johannes erwünschte „Verwandlung menschliche Vermittlung erfordert“, vom „Ruf der Jünger“ über „die Geschichte der Samaritanerin“ bis hin zu „Maria Magdalena“.

#### 2.1.1 Maria Magdalenas entscheidende Botschaft des „noch nicht“

Im letzteren Fall sprechen Sie von „einem der rätselhaftesten Verse des Evangeliums“, in dem Jesus zu Maria sagt:

„Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater (20,17). Dies ist jedoch keine Zurückweisung. Jesus fordert Maria auf, „zu meinen Brüdern zu gehen und ihnen zu sagen: ‚Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott‘“ (20,17). Maria geht zu den Jüngern und verkündet, dass sie den Herrn gesehen hat, und sagt ihnen, „dass er dies zu ihr gesagt hat“ (20,18).

Sie grübeln nicht nur über den Vers 20,17, sondern auch darüber, ob nicht eigentlich (44, Anm. 5)

die Jünger selbst den Worten Marias hätten glauben müssen, statt es nötig zu haben, dass Jesus zu ihnen kommt. Allerdings muss die Erzählung den Empfang des Heiligen Geistes durch die Jünger berichten, um ihre Rolle bei der Fortführung der Mission zu untermauern.

Dennoch ist (24-25) die von Maria ausgeübte „apostolische Funktion der Vermittlung der Worte Jesu an andere“ nicht zu unterschätzen, wobei Sie, wenn Ton Veerkamp Recht hat, die eigentliche Pointe ihrer besonderen Botschaft nicht wahrnehmen. Es geht ja nicht nur darum, „dass sie ihn gesehen hat“, sondern „der Beginn der tieferen Erkenntnis der Jünger, in der die Bemerkungen des Johannes über Dinge, die sie nicht verstanden haben oder nicht verstehen konnten, bis Jesus von den Toten auferweckt wurde (z.B. 2,22) erfüllt werden“, sollte auf genau den von Maria übermittelten Worten aufbauen, wie Ton Veerkamp<sup>66</sup> sie übersetzt und erläutert (wobei die Hervorhebungen in fetter Schrift von mir stammen):

„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‘.“ ...

Beim Tod am Kreuz beginnt unaufhaltsam die Ehrung des Messias, beginnt unaufhaltsam der Aufstieg zum VATER. ... Der Tod und die Auferstehung sind aber keine Vollendung. Das Perfekt, das Johannes für vollendete Tatsachen verwendet, wird hier bestimmt durch das *noch nicht*: „Noch bin ich nicht hinaufgestiegen“ (*oupō anabebēka*). Das Perfekt ist, wie wir gesehen haben, bei Johannes die Wiedergabe einer in der Vergangenheit abgeschlossenen Handlung. Das *noch nicht* bezieht sich nicht auf das Verb selber, sondern auf die Zeitform, auf das Perfekt; nicht das *Aufsteigen* selber, sondern das Perfekt wird negiert.

66 [Noch nicht, 20,11-18](#), Abs. 1 und 10-13 (Veerkamp 2021, 414 und 416-417; 2015, 147 und 2007, 119).

Mit dieser negativen Botschaft wird Maria aus Magdala als erste Evangelistin zu den Brüdern Jesu geschickt: „Noch bin ich nicht zum VATER hinaufgestiegen“, Perfekt, aber dann doch mit der entscheidenden positiven Botschaft: „Ich steige auf“, Präsens. ...

Das Präsens ist ein semitisches Präsens, es deutet eine Handlung an, die begonnen wurde und die bis in die Zukunft fort dauert. Auch wenn das Grab Jesus nicht halten kann, bleibt er, der Lebende, dennoch ein Toter, eine lebende Leiche, die man nicht berühren darf – beides! Deswegen wäre das Perfekt fehl am Platze. 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.

### 2.1.2 Jesu Wertschätzung des Thomas in seinem berechtigten Zweifel

Ihre Einschätzung (25) der Erzählung vom „Zweifler Thomas“ als „einem negativen Beispiel, das die Notwendigkeit für menschliche Vermittlung unterstreicht“, teile ich in dieser Form überhaupt nicht, erst recht nicht, dass Sie meinen:

Obwohl Thomas dann bekennt: „Mein Herr und mein Gott“ (20,28), spielt Jesus sein Bekenntnis herunter. Die Abschiedsworte Jesu an Thomas – „Hast du geglaubt, weil du mich gesehen hast? Selig sind, die nicht gesehen haben und doch zum Glauben gekommen sind“ (20,29) – bedeuten, dass Thomas dem Zeugnis der Jünger hätte glauben sollen, ohne einen eigenen visuellen und taktilen Beweis zu benötigen. Jesu Zurechtweisung stärkt das außerhalb des Evangeliums stehende Publikum, das keine Möglichkeit hatte, sich aus erster Hand zu überzeugen, und sich daher auf das Zeugnis anderer verlassen musste. Sie begründet auch den selbsterklärten Status des Evangeliums als Grundlage für den Glauben seiner Zuhörer, der unmittelbar in 20,30-31 folgt.

Ich denke, dass Jesus keineswegs das Bekenntnis des Thomas herunterspielt, sondern den berechtigten Zweifel derer, die angesichts einer trostlosen Wirklichkeit mit dem Vertrauen auf den Messias Schwierigkeiten haben, ernstnimmt. Nochmals zitiere ich dazu sehr ausführlich Ton Veerkamp:<sup>67</sup>

Thomas, der solidarische Skeptiker, der Zwilling, repräsentiert die messianische Gemeinde, die sehen will, aber nicht sehen kann. Diese Gemeinde will belehrt sein. Auf die Botschaft seiner Mitschüler: „Wir haben den Herrn gesehen“, reagiert Thomas mit großer Skepsis. Er will eine tastbare Sicherheit, und zwar bezüglich der Vertrauenswürdigkeit eines geschundenen und getöteten Messias. Er scheint zu sagen: „Das soll euer Herr, *Kyrios*, sein, dieser vom Tode Gezeichnete?“ Er will also wissen, ob es sich um wirkliche tödliche Wunden

67 [Sehen und vertrauen, 20,24-29](#), Abs. 2-9 (Veerkamp 2021, 424-426; 2007, 125-126).

handelt. Die messianische Gemeinde, die nach der Katastrophe Israels keine Perspektive mehr sieht, erst recht keine messianische, kann nicht verstehen, dass und wie die Zeichen des Todes die eigentlichen, messianischen Zeichen des *Herrn* sein sollen.

Dem Mann soll jetzt geholfen werden. Der Messias ist wieder da in der Mitte der Schüler, mit seinem Friedensgruß mitten in den Zeiten von Krieg und Zerstörung. An der Lage der Gemeinde hat sich nichts geändert, ihr Raum bleibt fest verschlossen. Thomas muss sich die Wirklichkeit ertasten. „Wenn ich in seiner Hand die Schlagstelle der Nägel nicht sehe, nicht meine Finger in die Schlagstelle der Nägel stecke (*balō*), nicht meine Hand in seine Seite stecke, vertraue ich auf gar keinen Fall“, hatte er gesagt. Thomas kann einem Messias nicht vertrauen, der wirklich tot war, ja, ist.

Bei Paulus setzt die Auferstehung den Tod außer Kraft: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Stachel, Tod, wo ist dein Sieg?“ (1 Korinther 15,54f.) Das wäre angesichts der trostlosen Lage Israels nach 70 hohler Triumphalismus. Der Tote wurde bei Paulus „in Vergänglichkeit ausgesät, in Unvergänglichkeit erweckt, in Würdelosigkeit ausgesät, in Ehre erweckt“, 1 Korinther 15,42f.

Der aufstehende Messias war bei Johannes kein glorreicher Toter. Thomas sagte seinen Mitschülern: Ein vom Tode nach wie vor gezeichneter Messias kann nicht sein, das widerspreche allen messianischen Hoffnungen Israels. Genau dieser Tote mit diesem Tod ist die Hoffnung Israels. Das will dieser Text sagen.

„Nimm (*phere*, nicht „stecke“, *bale*) deinen Finger, hierhin“, fordert Jesus Thomas auf. Er soll es mit der nötigen Behutsamkeit tun. Die Wunden sind richtige Wunden, keine frommen Insignien, keine verheilten Narben. Es wird nicht berichtet, ob Thomas der Aufforderung nachgekommen ist.

Jesus sagt ihm: „Werde nicht zum Treulosen, sondern zum Getreuen.“ Ein Treuloser war Thomas nie, wohl aber ein Skeptiker, ein in seiner ganzen Skepsis (14,5) vorbehaltlos Solidarischer: „Gehen wir mit ihm, sterben wir mit ihm“ (11,16). Zumindest wollte er solidarisch sein; als die Stunde kam, folgte er dem Messias nicht in den Tod. Der Typus der skeptischen Messianisten war offenbar so verbreitet, dass Johannes ihm drei Auftritte gönnte. Der Skeptiker wurde in der Gemeinde nicht verdammt. Johannes lässt gerade ihn das eigentliche Gemeindebekenntnis zum Messias Jesus aussprechen: „Mein Herr und mein Gott!“ Herr, *Kyrios*, ist der Titel, den die Herrscher der Weltordnung für sich in Anspruch nahmen. „Gott“ ist die absolute Loyalität, welche die Träger dieser Bezeichnung „Gott“ verlangen. *Dominus ac deus* ließ sich der flavische Kaiser Domitian (81-96) nennen. Dieses Bekenntnis ist eine Kampfansage an das Reich, keine Vorwegnahme der orthodoxen Christologie.

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

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

Allen Menschen (25), die Jesus nicht mehr selbst erlebt haben, bietet Johannes sein Evangelium an „als der Vermittler, der die nach dem Osterereignis Lebenden in eine direkte Begegnung mit Jesus bringt“.

## 2.2 Die Erzählung als Rhetorik: Identifizierung der Charaktere

Von den vielen Autoren, die Sie zu Beginn dieses Abschnitts zitieren, verweise ich nur auf die Sozialpsychologen Melanie Green and Timothy Brock,<sup>68</sup> die „anerkennen, was viele von uns erleben: die Macht einer Erzählung, unser Leben zu verändern“, und die (26)

argumentieren, dass die Bindung an Charaktere als Informationsquellen oder Modelle für bestimmte Überzeugungen oder Einstellungen eine entscheidende Rolle bei dem spielen kann, was sie als „narrativ basierte Überzeugungsänderung“ bezeichnen.

Während manche „Theoretiker davon ausgehen, dass sich Leser am stärksten mit Figuren identifizieren, deren Ziele, Pläne oder Erfahrungen mit ihren eigenen übereinstimmen“, gehen andere davon aus, dass die Identifikation mit einem Text auch darauf beruhen kann, dass man das, was dargestellt wird, für erstrebenswert hält.

Im Johannesevangelium

---

68 (44, Anm. 6) Melanie C. Green and Timothy C. Brock, „The Role of Transportation in the Persuasiveness of Public Narratives“, *Journal of Personality and Social Psychology* 79, no. 5 (2000): 701-721, hier 702.

modellieren die verschiedenen Figuren des Evangeliums mögliche Reaktionen auf Jesus. Diese Modellierung hat rhetorische Implikationen. Durch die Art und Weise der Charakterisierung lenkt das Evangelium sein Publikum in Richtung der Identifikation mit den Figuren, die zum Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes gelangen.

Es gibt aber auch (45, Anm. 14) Charaktere, die „eine Einladung zur negativen Identifizierung darstellen. Das beste Beispiel ist Judas, dessen Verrat Jesu eindeutig kein nachahmenswertes Modell ist“.

### **2.2.1 Die Schüler als Identifikationsmodelle und Missionare Jesu**

Da es das erklärte Ziel des johanneischen Jesus ist, als der Messias Israels Schüler bzw. Nachfolger zu gewinnen, ist es nicht zufällig (45, Anm. 17) „ein Gemeinplatz der Johannesauslegung“, dass (26)

die Jünger, als diejenigen, die ihr bisheriges Leben hinter sich gelassen haben, um Jesus nachzufolgen, mit der bedeutenden Ausnahme von Judas, den Hörern des Evangeliums die direktesten – wenn auch unvollkommenen – Modelle einer tiefgreifenden Veränderung bieten. Aus diesem Grund sind sie die stärksten Identifikationsfiguren des Evangeliums.

Dabei sind gerade (26-27) ihre „Unvollkommenheiten ... wichtig, da sie deutlich machen, dass tadellose Nachfolge und vollkommener Glaube erstrebenswert sind“. Auffällig ist, dass das Johannesevangelium

sie nicht so darstellt, dass sie anderen predigen; es gibt keine johanneische Entsprechung zur Aussendung der Jünger in Matthäus 10. Dennoch deutet Johannes 4,31-38 an, dass sie für solche Aktivitäten berufen waren. ... Dieser Abschnitt entzieht sich zwar einer einfachen Erklärung, aber er impliziert, dass die Ernte („das Sammeln von Früchten für das ewige Leben“) darin besteht, das Wort zu verbreiten, damit mehr und mehr Menschen den Wunsch nach dem ewigen Leben befriedigen können.

#### **2.2.1.1 Die Schüler als Erntehelfer und Jesus in der Reihe der Propheten Israels**

In der Besprechung (27) des Gesprächs, das Jesu mit seinen Schülern führt, als sie ihn zusammen mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen antreffen, gehen Sie auf zwei Dinge nicht ein, die Ton Veerkamp an 4,38 bemerkenswert findet, erstens die Frage, wer diejenigen sind, die gesät haben, was nun die Schüler ernten dürfen, und zweitens, warum hier wie in 4,6 die Vokabel *kopian*, „sich abmühen“, verwendet wird: „Ich habe euch gesandt zu ernten, wo ihr nicht gearbeitet (euch abgemüht) habt; andere haben gearbeitet (sich abgemüht), und ihr seid in ihre Arbeit eingetre-

ten.“ Wieder versteht Ton Veerkamp<sup>69</sup> unter Rückgriff auf verschiedene Stellen der jüdischen Schriften den Sinn dieser johanneischen Passage überzeugend zu erhellen:

Sie wollen eigentlich fragen: „Was ist hier los?“, fangen aber mit dem Naheliegenden an, „Rabbi, iss.“ Die *johanneische* Strategie des Missverständnisses hat hier etwas von einer Humoreske: „Ich habe Speise zu essen, von der ihr nichts wisst“, sagt Jesus, wohl wissend, dass sie ihn falsch verstehen: „Hat jemand – gar diese Person – ihm etwas zu essen gegeben?“

Er klärt sie umgehend darüber auf, dass *essen* für den Messias heißt, den Willen dessen zu tun, dessen Gesandter er ist. Er muss das Werk Gottes zu Ende führen. Das Werk Gottes ist Israel, alle zwölf Söhne Israels. In welchem Zustand Israel, der Augapfel Gottes, verkehrt, erfahren wir im fünften Kapitel: Israel ist ein Krüppel, 5,5. Hier aber geht es darum, dass die Zeit reif ist: „Es geht auf die Ernte zu“, sie müssen ihre Augen erheben. In der Schrift erheben die Menschen ihre Augen zum Gott Israels, Psalm 121,1; 123,1. Im Buch Jeremia heißt es, 16,14f.:

Deswegen:  
da kommen die Tage,  
Verlautbarung des NAMENS,  
da sagen sie nicht:  
„Es lebe der NAME,  
der die Kinder Israels hinaufbrachte  
aus dem Land Ägypten“,  
vielmehr:  
„So wahr der NAME lebt,  
der die Kinder hinaufbrachte aus dem Nordland (Babel),  
aus allen Ländern (*ʔarazoth, chōrai*),  
in die er sie hineingejagt hatte,  
sie zurückkehren zu lassen zum Boden,  
den er unseren Vätern gab.“

Die Schüler müssen ihre Augen erheben, sie müssen die Länder der Welt sehen, die *chōrai, ʔarazot*, in die Israel verjagt wurde. Diese Länder sind reif für die Ernte, reif dafür, das ganze zerstreute Israel zurückkehren zu lassen. Das ist der eine Bezug. Der andere ist das Wallfahrtslied: „Als der NAME kehren ließ, Wiederkehr nach Zion“, Psalm 126:

Als der NAME kehren ließ, Wiederkehr nach Zion,  
ist es uns wie im Traum,  
ja, voll des Lachens unser Mund,  
voll des Jubelns unsere Zunge.

69 [Was heißt hier essen, 4,31-38](#), Abs. 2-12 (Veerkamp 2021, 130-132; 2006, 87-88).

Ja, da wird man unter den Volksmächten sagen:  
 „Großes hat der NAME an diesen getan.“  
 Großes hat er an uns getan,  
 Freude ist uns geworden.  
 Lasse, Ewiger, uns kehren,  
 wie die Wasserläufe im Negev.  
 Die säen in Tränen, jubeln beim Ernten,  
 wer ging, ging weinend aus, trug Samenlast,  
 wer kommt, kommt jubelnd zurück, bringt Garben ein.

Solche Bezüge sind nötig, um die politische Belehrung Jesu verstehen zu können. Bei Johannes ist Jesus der, der Israel neu stiftet, wie im Buch Jeremia die Rückkehr aus Babel die Stelle der Befreiung aus Ägypten einnehmen soll. Solche „neuen Bünde“ gab und gibt es immer wieder. Im Wallfahrtslied ist der Weinende identisch mit dem Jubelnden. Hier aber nicht.

Das Essen Jesu ist die Arbeit, die der Gott Israels, der VATER, Jesus aufgetragen hat, die „Zusammenführung Israels in eins“, 11,52. Johannes sieht die Arbeit als eine Arbeit der Ernte. Ernte ist die abschließende Aktion der Jahresarbeit. Diese Zeit ist gekommen, und diejenigen, die diese Arbeit tun, sammeln die Früchte. Hier gibt Johannes die Bildrede auf und spricht von „Frucht für das Leben in der kommenden Weltzeit“. Die kommende Weltzeit ist jene Weltordnung, in der ganz Israel bei sich sein kann. Dann kehrt Johannes zu seinem Bild zurück: Der Erntende kann seine Arbeit nur tun, wenn der Säende seine Arbeit getan hat. Das Ganze ist das Ergebnis der Arbeit *beider*, deswegen ist ihre Freude eine gemeinsame Freude. Dennoch gibt es einen Unterschied zwischen dem, der säte, und dem, der erntete, ausdrücklich nach dem Prophetenwort: „Du säst zwar, aber erntest nicht“, Micha 6,5. Die jubeln werden, sind nicht die, die geweint, hier: sich abgemüht haben, wie Josua in seiner Abschiedsrede den Kindern Israels sagte, Josua 24,13f.:

Ich gab euch ein Land, um das ihr euch nicht bemüht habt  
 (*jaga<sup>ʿ</sup>tha, ekopiasate!*),  
 Städte, die ihr nicht gebaut habt – ihr wohnt darin!  
 Weinberge und Olivenhaine, die ihr nicht gepflanzt habt – ihr esst davon!  
 Und jetzt: habt Ehrfurcht für den NAMEN und dient ihm ...

Im Buch Josua ist der Unterschied: Abgemüht haben sich die Völker, die vor Israel im Land gewohnt haben. Diese sind bei Johannes nicht gemeint. Gemeint kann nur sein, dass die messianische Gemeinde („ihr“) nicht gesät hat, nicht die Bedingungen für die Ernte geschaffen hat, denn „andere haben sich abgemüht“, haben die Bedingungen für die Ernte geschaffen. Wer sind diese anderen? Es sind die Propheten Israels, und die messianische Bewegung sah in Jesus auch den letzten und definitiven „Propheten“. Hier schließt sich der Kreis der Erzählung:

Jesus saß „abgemüht durch die Wegstrecke“ (*kekopiakōs*) am Brunnen, andere haben sich „abgemüht“ (*kekopiakasin*). Jesus sieht sich in einer Reihe mit den Propheten. Einer von ihnen sagte, Jesaja 49,4:

Ich aber habe gesagt: „Ich habe mich ins Leere bemüht (*jaga<sup>6</sup>thi, eko-piasa*).

Für Chaos und Nebel all meine Kraft verbraucht.

Aber mein Recht liegt im NAMEN, mein Wirken in meinem Gott.“

„Obwohl er solche Zeichen vor ihnen getan hatte, haben sie ihm nicht vertraut“, sagt Johannes als Resümee (12,37), mit einer ausdrücklichen Bezugnahme auf das Buch Jesaja. Johannes sieht Jesus auch als einen der großen Propheten Israels und befindet sich damit im Einklang mit den anderen Evangelien.

### 2.2.1.2 Von der Sendung der Schüler in die Weltordnung und deren Überwindung

Da Ihnen solche Zusammenhänge entgehen oder Sie sie belanglos finden, erwägen Sie nicht einmal, ob sich die Sendung der Schüler auf die Sammlung Israels richten könnte. Stattdessen gehen Sie (27) von einer Mission aus, die sich von den Juden abwendet, um sich der „Welt“ – nach Ihrer Ansicht den Nichtjuden – zuzuwenden, und belegen das, indem Sie 17,17-18 zitieren, wo „Jesus darum betet, dass Gott die Jünger heiligt, die Jesus in die Welt gesandt hat, so wie Gott sein Wort in die Welt gesandt hat“. Tatsächlich ist es die Frage, was der johanneische Jesus mit dieser Sendung in den *kosmos* meint, ja, was seine Bitte bedeuten soll (17,20-21): „Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, dass sie alle eins seien. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, auf dass die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.“ In einem allgemeinen Sinn stimmt es zwar, dass Jesus hier die „Zeugenschaft – also andere durch ihr Wort zum Glauben zu bringen – als die wesentliche Aufgabe der Jünger beschreibt“, die Frage ist aber, was er in seinem Gebet konkret mit *kosmos* meint.

Auch dazu muss weiter ausgeholt werden, muss ernstgenommen werden, dass mit diesem *kosmos*, der in Kapitel 17 allein 18mal erwähnt wird, im Johannesevangelium vor allem anderen die römische Weltordnung gemeint ist, die der Messias Jesus durch seinen Tod am Kreuz und seinen Aufstieg zum VATER überwindet. Ich zitiere Ton Veerkamps<sup>70</sup> Übersetzung der Verse 17,15-21 und deren Auslegung:

17,15 Ich wünsche nicht, dass du sie wegnimmst aus der Weltordnung, sondern dass du sie bewahrst vor dem Übel.

17,16 Von der Weltordnung sind sie nicht, so wie ich nicht von der Weltordnung bin.

70 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 20-31 (Veerkamp 2021, 352-353 und 358-360; 2015, 127 und 2007, 76-78).

17,17 Heilige sie mit deiner Treue;  
 dein Wort ist Treue.  
 17,18 Wie du mich in die Weltordnung gesandt hast,  
 so habe ich sie in die Weltordnung gesandt.  
 17,19 Denn ihretwegen habe ich mich selbst geheiligt,  
 damit auch sie zu Geheiligten werden durch die Treue!  
 17,20 Nicht für diese wünsche ich es,  
 sondern auch für die, die durch ihr Wort mir vertrauen,  
 17,21 damit alle eins werden:  
 so wie du, VATER, mit mir und ich mit dir,  
 damit sie mit uns [eins] sind,  
 damit die Welt vertraut,  
 dass du mich gesandt hast. ...

Kein Messias kann wünschen, dass Gott diese Gemeinde aus der Weltordnung wegnimmt, weil die Perspektive und die Alternative eine außerweltliche wäre. Die hätte sie ja gerne, und Rom hat sie ja sehr gerne gehabt, diese ganze Welt von Mysterien und Religionen, die den Menschen ein Örtchen in einem Himmelchen versprechen. Obwohl das Ganze den konservativen Patriziern Roms eine Nummer zu bunt war, haben sie die Mysterienwelt des Ostens nicht bekämpft, weil sie keine ernstzunehmende Widerrede, eher ein stabilisierender Faktor im immer zur Rebellion neigenden Osten war. Aber von den Schülern „eines gewissen Chrestos“ kann sehr wohl, gerade im rebellischen Osten des Reiches, Gefahr ausgehen.

Den Hass Roms kann kein Messias diesen Schülern ersparen, darum kann er den VATER nicht bitten. Einstweilig lebt die messianische Gemeinde unter den Bedingungen der Weltordnung (*en tō kosmō*). Auf gar keinen Fall ist die messianische Gemeinde von der Weltordnung bestimmt (*ek tou kosmou*). Sie teilt, wie gesagt (15,18f.), mit dem Messias das Leben in der Weltordnung, weil der Messias in dieses Leben gesandt worden war. Ein solches Leben (zwar unter, aber nicht bestimmt von den Bedingungen der Weltordnung) ist ein „heiliges Leben“. Das ist nichts Neues, sondern das Durchhalten eines Lebens, das Israel aufgegeben war, Leviticus 18,3ff.:

Wie nach dem Tun Ägyptens, wo ihr wohntet, tut nicht;  
 Und nach dem Tun des Landes Kanaan, wohin ich euch brachte, tut nicht,  
 nach ihren Gesetzen geht nicht den Gang.  
 Mein Recht tut,  
 Meine Gesetze wahrt,  
 nach diesen den Gang zu gehen.  
 Ich bin es, der NAME, euer Gott.

Hier beginnt der zweite Teil des Buches Leviticus, das, was die kritische Forschung „Heiligkeitsgesetz“ nannte: „Denn heilig bin ich, der NAME, euer Gott“ (Leviticus 19,2; 20,26; 21,8) und: „Werdet zu Heiligen“ (19,2; 20,7; 21,6.8). „Heilige sie mit der Treue“ (*hagiason autous en tē alētheia, haqdeschem be-ʿemeth*) hat also Leviticus 19,2 als Hintergrund. Gott ist *meqadischkhem*, der euch *Heiligende*, und die Schüler sind dementsprechend *mequdaschim be-ʿemeth*, „*Geheiligte* durch die Treue“. Die Heiligkeit Israels besteht hier im Wahren der Tora (Leviticus 18-25), durch die sich Israel im sechsten Jahrhundert v.u.Z. aus der normalen altorientalischen Welt der Ausbeutung verabschiedete.

Auch bei Johannes verabschieden sich die Schüler aus der Normalität der Weltordnung. Die Treue des Gottes Israels „heiligt“ die Gruppe und nimmt sie aus der Weltordnung heraus, obwohl sie unter der Weltordnung bleiben muss. Die Weltordnung setzt nicht länger die Normen und ist für die Gruppe nicht mehr die Normalität. Die Antwort der Gruppe besteht im Bewahren der Rede des Messias: Vertrauen in den Messias, Solidarität untereinander.

Das ist ein anderes Modell als das, was Israel mit seiner Tora zu verwirklichen sucht. Nur eine sachgemäße Übersetzung bringt diesen Tatbestand ans Licht. Psalm 119,160 sagt: *rosch-devarkha ʿemeth* – „Die Hauptsache deiner Rede ist die Treue!“ Die Schlussfolgerung, die das rabbinische Judentum mit Psalm 119,142 zieht, ist eine ganz andere als die des Johannes: „Deine Bewährung ist bewährt in Weltzeit / und Deine Tora ist die Treue“, *toratkha ʿemeth*. Für Johannes ist das Wort (*logos, davar*) das Wort Gottes, und der Messias Jesus ist *jetzt* das Wort. Deswegen ist der Seitenverweis von Nestle-Aland für 119,160 richtig, für 119,142 aber nicht. Bei Johannes ist „Wort“ eben nicht identisch mit „Tora“. Es ist ja „eure Tora“, wie er wiederholt zu den Judäern sagt (8,17; 10,34; vgl. 15,25).

Die Treue des Wortes Gottes ist die Voraussetzung für die Mission des Messias und für die Mission, mit der der Messias seine Schüler beauftragt. Ihre Sendung in oder unter die Weltordnung ist keine andere als die des Messias, und sie wird auch die gleichen Konsequenzen haben. Die Treue Gottes „heiligt“ sie, macht sie zu Menschen, die nicht von der Weltordnung her leben. Das ist nicht die neue Weltreligion, sondern es ist die unendlich verdichtete Tora einer isolierten Sekte unter völlig neuen Bedingungen, das *neue Gebot*.<sup>71</sup>

Hier verlässt Johannes die Zeitebene der Erzählung und begibt sich auf die Zeitebene derer, die Generationen später mit dieser und vor allem um diese Vision zu kämpfen haben. Für sie wünscht sich der Messias, dass diese sich alle in jener Einheit Israels finden, die die Einheit des Gottes Israels mit dem Messias

71 Ein Schüler des Johannes hat versucht, die unlösliche Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Gebot zu beschreiben, 1 Johannes 2,7-8.

Israels ist. In den folgenden Sätzen hören wir fünfmal das Wort „Eins“ oder „Einheit“ (*hen*). Johannes lässt den Messias die Einheit der messianischen Gemeinde beschwören, gerade weil sie innerlich zerrissen ist, weil sie durch die Fragen gequält wird, wie sie Thomas, Philippus, Judas stellten.

Und dann kommt ein fast unglaublicher Nebensatz: „Damit die Weltordnung vertraue, dass Du mich gesandt hast.“ Nach allem, was Johannes gesagt hat, etwa über die Inspiration der Treue, die die Weltordnung nicht annehmen kann, kann das nicht stimmen. Wird der Text hier widersprüchlich in sich? Nur wenn diese Weltordnung sich selbst dabei als *diese* Ordnung aufgibt, wird die Kohärenz gewahrt. Nur wenn die Welt nicht länger römische Weltordnung, nicht länger als Raum der *pax Romana* ist, sondern sich zum Lebensraum, zu einer *Welt der Menschen* findet, die der Treue Gottes zu Israel gemäß wäre, wenn sie zur *pax messianica* wird, kann sie darauf vertrauen, dass der Messias der Gesandte dieses Gottes sei. Auch das ist eine biblische Vision, Jesaja 66,18:

Und ich, um alle Nationen, alle Sprachgruppen zu holen aus ihrem Tun,  
aus ihren Planungen,  
bin ich gekommen.

Und sie kommen, und sie sehen meine Ehre.

Wenn die Weltordnung aller Nationen im Römischen Reich dem Messias vertraut, wird sie „herausgeholt aus ihrem Tun und ihren Planungen“. Dann ist sie eben nicht länger *herrschende Weltordnung, kosmos*. Diese Vision Israels aus den Zeiten des sogenannten Tritojesaja, wo Griechenland sich schon als Faktor bemerkbar gemacht hat (*Jawan, Ionien*), macht diesen unglaublichen Nebensatz verständlich.

Aber das hängt am Grundsatz: „Ich mit ihnen, Du mit mir, damit sie endgültig zur Einheit gelangt sind.“ Erst dann wird die Weltordnung erkennen, was Sache ist: Gott hat ihn gesandt und war solidarisch mit den Schülern, weil er mit dem Messias solidarisch war. Eine Weltordnung, die das erkennt, ist dann eine ganze andere. Und darum geht es hier, darum ging es Jesaja 66. Ziel der biblischen Politik ist eine andere Weltordnung, eine, die dem Messias vertrauen kann, weil sie dann messianische Konturen hätte. Hätte ... Irrealis! Dazu muss die real existierende Weltordnung unterworfen werden. Sie ist bereits unterworfen, das werden wir in diesem Gebet noch hören.

### 2.2.2 Zwei Dialogpartner des Messias Jesus

Die Schüler sind „die einzig wiederkehrenden Hauptfiguren im Evangelium, abgesehen von Jesus selbst“, wobei Sie allerdings eine Differenzierung übersehen, nämlich dass mehrfach neben den Schülern bzw. als eine Untergruppe von ihnen die Brüder

Jesu erwähnt werden, und zwar als diejenigen, die im Kampf mit der römischen Weltordnung zu zelotisch-militanten Abenteuern neigen.<sup>72</sup>

Nicht weniger bedeutsam als die Schüler und Brüder Jesu sind allerdings (27-28) „die Begegnungen einzelner Charaktere mit Jesus“, aus denen „eine Reihe möglicher Reaktionen auf Jesus“ hervorgeht und die „daher die unterschiedlichen Wege (im Guten wie im Schlechten) veranschaulichen, wie Alexandra sich innerhalb der Erzählung des Johannes positionieren kann“.

### 2.2.2.1 Nikodemus als dialogbereiter Vertreter des rabbinischen Judentums

Die Gestalt (28) des Nikodemus betrachten Sie von vornherein ähnlich zwiespältig wie diejenige des Judas, der bei „dem Licht“ war und ihn dennoch in der Finsternis verriet (13,30), weil er sich zwar (3,1) „als ein Pharisäer und ein Führer der Juden“ an Jesus (3,2) als einen „Lehrer, der von Gott gekommen ist“, wendet, aber mit „Nacht (Finsternis), Heimlichkeit und Tod“ assoziiert wird. Tatsächlich wird Nikodemus kritisch gesehen, aber definitiv nicht eindeutig auf der Seite des römischen *diabolos* wie Judas. Das Wort *nyktos*, „bei Nacht“, hat zwar mit dem Hintergrund der erdrückenden Situation des Lebens unter der römischen Weltordnung zu tun, deutet hier aber vor allem auf die Heimlichkeit der Begegnung hin, da Nikodemus zu denjenigen Juden gehört, die sich nicht offen zu ihm zu bekennen wagen. Eine ausdrückliche Assoziation des Todes finde ich in der ganzen Passage mit Nikodemus nicht.

Inhaltlich gehen Sie nur auf den Teil des Gesprächs mit Nikodemus ein, der sich (3,3) auf das Gezeugt- bzw. Geborenwerden von oben (*gennan anōthen*) bezieht, was Nikodemus (3,4) zunächst „buchstäblich als absurde Aussage“ auffasst und auch dann noch nicht versteht (3,5-9), als Jesus es ihm ausführlich erklärt. Sie sind der Auffassung, dass „diejenigen, die den Prolog und die ersten beiden Kapitel gehört oder gelesen haben, wissen werden, dass Jesus nicht über die normale Existenz, sondern das ewige Leben redet“. Mir ist klar, dass Sie – wie die meisten Christen seit dem 2. Jahrhundert – meinen, mit einer solchen Interpretation den Sinn dessen, was Jesus meint, genau erfasst zu haben.

Aber entspricht das auch wirklich der ursprünglichen Zielrichtung des johanneischen Jesus? Wenn das der Fall sein sollte, warum redet Jesus außer vom ewigen Leben dann auch noch von Wasser und Inspiration, von Fleisch und Wind, kommt schließlich auf den Menschensohn und die Schlange des Mose in der Wüste, auf den Einziggeborenen und das Gerichtsverfahren über böse und törichte Werke? Nur wenn man ernstnimmt, dass der Messias Jesus hier mit einem dialogbereiten jüdischen Rabbi über die Zukunft Israels unter der römischen Weltordnung debattiert, kann

---

72 Vgl. [Aufstieg nach Jerusalem, 7,1-10](#), Abs. 2-10 (Veerkamp 2021, 189-191; 2006, 128-129).

man begreifen, was Jesus mit dem Ausdruck *zōē aiōnios*, den Sie immer mit „ewiges Leben“ übersetzen, tatsächlich meint:<sup>73</sup>

[D]ie Tatsache, dass ein Mensch „von oben her gezeugt werden“ muss, ist die Voraussetzung, um „das Königtum Gottes sehen“ zu können. Offenbar geht Jesus davon aus, dass jedes Kind Israels „das Königtum Gottes sehen“ will. Der Ausdruck ist merkwürdig. Johannes stand der Rede vom „Königtum Gottes“, die in den anderen Evangelien häufig vorkommt, skeptisch gegenüber; darum vermeidet er sie ansonsten vollständig. Was genau er dabei als bedenklich ansah, werden wir erst im Verhör Jesu durch Pilatus wirklich begreifen.

Statt dessen verwendet er den Ausdruck „Leben der kommenden Weltzeit“ (*zōē aiōnios*). Im Gespräch mit Nikodemus greift er ein Wort auf, das die Sehnsucht Israels zur Sprache bringt. „Das Königtum sehen“ heißt: erleben können, dass das Königtum Gottes den Durchbruch in dieser Welt und gegen diese Weltordnung schafft. „Wer nicht von oben her erneut gezeugt wird“, wird das nicht erleben. Diese Bedingung erscheint Nikodemus absurd, er fasst das Wort *anōthen* als *ein zweites Mal* auf; diese Bedeutung hat das Wort auch. Das Missverständnis klärt Jesus umgehend auf. Nur die messianischen Gruppen, die von Johannes dem Täufer (Wasser) und von Jesus (Inspiration) herkommen, werden „in das Königreich Gottes eingehen“. Das bedeutet „von oben“. „Sehen“ heißt „hineingehen“, „Königtum Gottes“ heißt „Leben der kommenden Weltzeit“. Johannes ändert die allgemeine jüdische Terminologie; er benennt die gleiche Sache anders. Er muss sie *anders* benennen, weil die Umstände *andere* sind.

„Aus Wasser und Inspiration gezeugt werden“ ist die Bedingung für das „Eingehen in das Königtum Gottes“. Wasser steht für die Aktion Johannes des „Täufers“, und die Inspiration steht für den Messias Jesus, der „mit der Inspiration der Heiligung“ tauft, 1,29-34. Sowohl die messianische Bewegung, die von Johannes ausging, als auch die, die durch Jesus vertieft und intensiviert wurde, sind die Bedingungen für das Eingehen in das Königtum; letzteres kann nur der, der sich von diesen zwei Menschen orientieren und inspirieren lässt. Nikodemus muss sich nicht unbedingt dem Taufritual der messianistischen Gruppen unterwerfen. Die Gruppe um Johannes [den Evangelisten] hielt von derlei offenbar nicht viel: „Jesus selber taufte nicht“, wird er später sagen, 4,2. Jetzt kommt ein Satz, der von uns, die wir mit einem gnostisch-dualistischen Christentum vertraut gemacht wurden, nur missverstanden werden kann. Fleisch sei nicht Geist und umgekehrt, sie schließen sich gegenseitig aus. So würden Griechen miteinander reden. Hier reden aber Juden miteinander, und

73 [„Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?“, 2,23-3,21](#), Abs. 7-17 (Veerkamp 2021, 89-91; 2006, 55-57).

Judäer wie Nikodemus, der Rabbi, und Johannes, der Messianist, haben mit Gnosis und Dualismus nichts zu tun.

Fleisch ist die konkrete irdische Existenz, das Leben, das unter den realen Verhältnissen der Weltordnung verletzbar und korrumpierbar ist. Ein Leben „nach dem Fleisch“ ist ein angepasstes Leben, anfällig für die Korruption durch die Weltordnung. Wer „aus dem Fleisch“ gezeugt wird, kann nur „fleischlich“ leben; wer so gezeugt wird, das heißt in die Welt gesetzt, erzogen zur Anpassung an die Ordnungen der Welt nach dem Prinzip: So war es, so ist es, so wird es immer sein. Dieser Mensch hat keine andere Wahl, als zuzusehen, wie er durchkommt, bis der Tod ihn holt.

Die rabbinische Option war freilich eine andere: Kompromiss ist nicht Anpassung, Kompromiss kann sehr viel mit Inspiration zu tun haben. Was Johannes hier sagt, ist nicht nur Unterstellung. Kompromiss kann auch – wahrscheinlich oft – zur Anpassung führen. Diese Diskussion ist ewig; es ist die Diskussion zwischen Reform und Kompromiss einerseits und Revolution andererseits.

Wer aber eine Alternative „sieht“, das heißt, wer erkennt, dass eine Alternative notwendig und möglich ist, lebt anders. Gemeint ist ein Leben aus messianischer Inspiration, der Inspiration, die vom Messias Jesus ausgeht. Es ist also nicht verwunderlich, dass dann ein neues Leben beginnt, sozusagen: „Von oben her, erneut gezeugt sein.“ Das Wortspiel mit *Inspiration (Geist)* und *Sturmwind* (das steckt beides im Wort *pneuma*, auf hebräisch *ruach*) zeigt, dass ein Mensch, der durch diese Inspiration „gepackt“ wird, nicht anders tun kann, als sich führen zu lassen, wohin diese Inspiration ihn bringt. Wer sich auf diese Revolution einlässt, weiß weder, auf was er sich eigentlich einlässt, noch wohin das einmal führen wird.

Nikodemus wiederholt seine Frage: „Wie kann das geschehen?“ Johannes kann es nicht lassen, seinen Antirabbinismus zu ventilieren: „Du willst *der* (!) Lehrer (Rabbi) Israels sein, und das erkennst du nicht?“ Die Frage des Nikodemus ist berechtigt. Die Auskunft „von oben her gezeugt werden“ klingt verheißungsvoll, die berechtigte Frage ist, welche Strategie Jesus bzw. der Messianismus, der in seinem NAMEN auftritt, hat? Denn nirgends zeigt sich eine Änderung am Lauf der Weltordnung.

An diesem Punkt wird der Gegensatz klar. Dieser Messianismus hat keine Antwort auf die Fragen des rabbinischen Judentums bzw. derjenigen, die zwar Jesus vertraut haben (die *pepisteukotes* von 8,31), dennoch an den Sieg über das Römische Reich und seinen Prinzipal (16,33) nicht wirklich glauben können. Wer eine Politik des Kompromisses fordert und dafür andere zu überzeugen sucht – der *Lehrer Israels!* –, der führe, so Johannes, das Volk in die Irre und besorge das Geschäft Roms, des *ßatan*, des *diabolo*s (8,44).

Dieser Messianismus vermag nicht zu sehen, wie das Judentum mit seiner Strategie, Freiräume für ein toragemäßes Leben auszuhandeln und so die eigene Geschichte und die Geschichte der Menschheit offenzuhalten, irgend etwas ändert. Weil das Judentum weiß, so wäre die rabbinische Antwort, dass sein Gott, der NAME, *ʿadon ha-ʿolam*, Herr der Weltzeit und Herr über alle Weltordnung, ist, dass die Großmächte kommen und gehen, das Wort und die Vision bleibt, wenn man durchhält. Die Strategie des rabbinischen Judentums ist die *hypomonē, thiqwe*, das Durchhalten, unter allen Umständen, eben das „Prinzip Hoffnung“.

Der Messianismus will nicht *anders* leben unter den Bedingungen der *realen* Weltordnung, wie die Lehrer Israels, die Rabbinen, wollen; er will eine *andere* Weltordnung – und zwar sofort. Und wenn die Weltordnung die Ausrottung Israels nicht nur beschließt, sondern in Angriff nimmt? Hier verstummen alle Fragen, weil wir wissen, was geschah und was immer noch geschehen kann. „Fruchtbar ist der Schoß noch, aus dem das kroch“, Brecht. Der Glaube an einen allmächtigen Gott, der könnte, wenn er nur wollte, ist spätestens hier abgeschmackt. Nach wie vor steht gerade nach Auschwitz die radikal andere Weltordnung auf der Tagesordnung. Nein, es ist keine Theologengelehrsamkeit, die die zwei hier verhandeln.

An dieser Stelle breche ich das Zitat ab; auf die weitere Argumentation, die sich auf den Menschensohn und die Schlange bezieht, bin ich oben<sup>74</sup> bereits eingegangen.

Zu Recht stellen Sie fest (28), dass als Wirkung der Worte Jesu auf Nikodemus „Johannes keine dramatische Verwandlung beschreibt. Trotzdem bewahrt er eine positive Haltung gegenüber Jesus“, was sich vor allem darin zeigt, dass er (19,39) nach Jesu Tod „gemeinsam mit Joseph von Arimathia Jesu Leichnam für das Begräbnis vorbereitet“.

Positiv wird Nikodemus ein weiteres Mal dargestellt, als er sich in 7,50-51 gegen die Priester und Pharisäer wendet, die ein Urteil fällen, ohne zunächst den Beschuldigten anzuhören und herauszufinden, was er getan hat, wobei Sie (29) diese Verteidigung auf Jesus beziehen, während Ton Veerkamp<sup>75</sup> sich dafür ausspricht, dass Nikodemus die Verfluchung der Volksmenge, des *ochlos*, in 7,49 in Frage stellt:

Die Menge hat in diesem Gremium einen Anwalt. Tatsächlich sagt Nikodemus nichts anderes als das, was die Tora verlangt: Man müsse den Beschuldigten anhören und seine Handlungen abwägen, bevor man ihn verurteilt. Wer ist der Verurteilte? Jesus? Wohl kaum. Jesus sollte vorgeführt werden, man woll-

74 Siehe oben den Abschnitt 1.1.2 Wie lässt der Menschensohn die kommende Weltzeit anbrechen?

75 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 30 (Veerkamp 2021, 202; 2006, 136).

te ihn hören, um ihn dann zu verurteilen. Hier ist aber das Urteil ausgesprochen: „Verflucht“. Es ist Israel, das durch Israel verurteilt wird.

Gerade in Jesu Gespräch mit Nikodemus, dem dialogbereiten Repräsentanten des Rabbinischen Judentums, wird der diametrale Gegensatz zwischen der jüdisch-messianisch-politischen und der späteren griechisch-christlich-spiritualisierten Auslegung des Johannesevangeliums deutlich. Gemäß der letzteren, die Sie für die allein richtige halten (29), weigert sich Nikodemus, „in den vollen Glauben einzutreten, der zur Verwandlung und zum ewigen Leben führen würde“.

### 2.2.2.2 Die Samaritanerin als Repräsentantin der zehn verlorenen Stämme Israels

Auch (29) „die Samaritanerin repräsentiert eine größere Gruppe, in der sie eine gewisse Autorität hat“. Sie machen sich aber keine näheren Gedanken darüber, welche Gruppe das ist. Zwar erinnern Sie durchaus an „jene biblischen Szenen, in denen ein Junge ein Mädchen an einem Brunnen trifft – Abrahams Diener trifft Isaaks zukünftige Frau Rebekka (1. Mose 24,15-24), Jakob trifft seine zukünftige Frau Rahel (1. Mose 29,9-12) und Mose trifft seine zukünftige Frau Zippora (2. Mose 2,16-22)“, aber da in „dieser Geschichte Jesus nicht seine zukünftige Frau trifft“, messen Sie diesen Zusammenhängen keine weitere Bedeutung bei. Teilen Sie auch den Denkfehler der überwiegenden Mehrzahl zumeist männlicher Johannes-Exegeten, die Jesu Wissen, „dass die Samaritanerin fünf Männer hatte und derzeit mit einem Mann zusammenlebt, mit dem sie nicht verheiratet ist (Johannes 4,18)“, nur als moralische Verkommenheit dieser Frau beurteilen können?

Ton Veerkamp<sup>76</sup> gibt eine überzeugende Erklärung für die provozierende Aufforderung Jesu an die Samaritanerin, ihren Mann zu holen, nachdem ihr Gespräch in eine Sackgasse geraten ist:

Jesus versucht den Durchbruch, jetzt will er politisch Tacheles reden: „Geh' und hole deinen Mann!“ Wir haben es mit einer Tochter Jakobs und nicht mit der schmutzigen Exegetenphantasie über eine Schlampe und ihren „enormen Männerverschleiß“<sup>77</sup> zu tun. Sie redet von „Jakob, unserem Vater“. Welchen Mann hat die Tochter Jakobs? Welchen Mann hat die Tochter Zions – Klagelieder 2,1 usw.? Anders gefragt: Welche Herrscher, welche Götter haben die beiden Völker gehabt?

Unter den herrschenden Bedingungen zwischen den beiden Völkern kann die Frau am Jakobsbrunnen die Aufforderung nur als eine Beleidigung auffassen:

76 [Der Mann, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann, 4,16-19](#), Abs. 2-8 (Veerkamp 2021, 120-122; 2006, 79-81).

77 So der Exeget Ludger Schenke, zit. bei Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (ThKNT), Stuttgart 2000, 161.

Auf einen groben Klotz gehört daher ein grober Keil: „Ich habe keinen Mann.“ Jesus ist begeistert: „Richtig (*kalōs*) sagst du das.“ Das ist kein Sarkasmus, keine Bitterkeit. „Fünf Männer hast du gehabt und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. In dem, was du gesagt hast, steckt Vertrauenswürdiges.“ Wir müssen äußerst genau lesen. *Touto alēthes* (Substantiv) *eirēkas*. Ein paar Handschriften haben das verändert und schreiben das Adverb *alēthōs*. Nein, hier steht wörtlich: „Dies Vertrauenswürdigste hast du gesagt“, denn das Wort *alētheia* bedeutet nicht Wahrheit, sondern Treue, *ʿemeth*. Dass es hier um den zentralen politischen Punkt geht, kann wohl kaum bezweifelt werden. Diese fünf Männer haben mit der politischen Lage Samarias zu tun gehabt. Die Ehe ist ein Symbol für das Verhältnis zwischen dem Gott Israels und dem Volk. Aber sie ist auch das Symbol für die Gewaltherrschaft des Königs:

Höre, Tochter, siehe, neige dein Ohr,  
vergiss dein Volk und das Haus deines Vaters.  
Hat ein König Lust an deiner Schönheit,  
weil er dein Herr ist – verneige dich vor ihm (Psalm 45,11-12).

„Männer“ sind in Johannes 4 nicht irgendwelche individuellen Gatten, sondern *baʿalim*, Herrscher, Könige, vor denen das Volk von Samaria sich verneigen musste, die Könige Assurs und Babels, die Könige Persiens und der Griechen aus dem Süden (Ägypten) und dem Norden (Syrien), die Könige Judäas, ihre Ordnungen, ihre Götter. Die Frau sagt: „Ich habe keinen Mann“, und das heißt: „Ich erkenne die faktische Herrschaft, der wir uns zu beugen haben, nicht an. Ich vergesse nicht mein Volk und nicht das Haus meines Vaters! Ich habe keinen Mann (*ʿisch*), ich habe nur einen Herrn und Besitzer (*baʿal*).“ Johannes argumentiert auf der Linie des Propheten Hosea:

Es wird geschehen an jenem Tag, Verlautbarung des NAMENS.  
du wirst rufen: „*ʿischi*, mein Mann“,  
du wirst nicht mehr rufen: „*baʿali*, mein Herr und Besitzer“.

Die fünf „Männer“, die das Volk je gehabt, waren *baʿalim*. Die verhängnisvolle Geschichte dieses Volkes unter den fünf *baʿalim* macht aus der Tora Samaria eine Art von Gegentora, alle politische Organisation der Gesellschaft Samarias war das Gegenteil einer durch die Tora strukturierten Gesellschaft. Das Ganze ist jetzt auf die Herrschaft von dem, der „kein Mann“ ist, hinausgelaufen, die Herrschaft Roms; da ist gar keine Tora mehr möglich, weder für die Judäer, noch für die Samaritaner, wie wir hören werden. Tatsächlich ist sie gezwungen, eine Herrschaft anzurufen, der er, Jesus, den Kampf angesagt hat und die sie, wie die jüngste Geschichte ihres Volkes zeigt, zurückweist. „Nein“, sagt er, „das ist nicht dein Mann, allenfalls dein Besitzer.“ Auf der Basis der gemeinsamen Ablehnung römischer Herrschaft, des römischen *baʿal*, ist politische Ver-

ständigung zwischen den beiden Völkern möglich. Deswegen lobt Jesus den Satz der Frau: „Ich habe keinen Mann.“

Das Wort Jesu ist ein Bekenntnis zu einer Frau, die ihre politische Lage realistisch erkennt. Hier gibt es wirklich eine Plattform für ein Gespräch, eine politische wohlgerichtet. Das Bekenntnis der Menschen zum Messias beginnt mit dem Bekenntnis des Messias zu den Menschen. „Ich habe keinen Mann“ ist die schonungslose Einsicht in die erbärmliche politische Lage ihres Volkes. Sie weckt bei den Kommentatoren den Anschein, schamhaft irgendeine Schuld zuzugeben, klein begeben zu wollen. Nichts ist weiter entfernt von der Wahrheit als solche Beichtvaterexegese.

In seiner Anmerkung 163 fügt Veerkamp erklärend hinzu:

Wir halten zwei Dinge fest. Erstens kann in einem kleinen orientalischen Ort wie Sychar nicht verborgen bleiben, wie die Frau lebt; eine „wilde Ehe“ war dort schlicht unmöglich. Sie ist in ihrem Dorf eine angesehene Persönlichkeit. Nein, bigotte christliche Moralvorstellungen führten und führen die Kommentatoren auf Irrwege.

Nimmt man dagegen ernst, dass die Frau Jesus weder als eine moralisch fragwürdige Person noch als seine zukünftige Braut gegenübertritt, sondern tatsächlich als die Repräsentantin zweier gestandener Erzmütter Israels, dann wird deutlich, was für ein schwieriger Dialog hier bevorsteht: Hier ist Jesus der Repräsentant der Juden, genauer der Judäer, die aus dem israelitischen Südreich Juda hervorgegangen sind, und ihm gegenüber steht die Frau als Vertreterin der zehn verlorenen Stämme Israels, die dereinst bis zur Vernichtung durch die Assyrer das israelitische Nordreich gebildet hatten. Zur Geschichte der beiden Völkerschaften gehört der im Gespräch Jesu mit der Frau erwähnte Berg Gerizim, auf dem das Heiligtum stand, das der jüdische Fürst Johannes Hyrkan vor zwei Jahrhunderten zerstört hatte.

Was sich daraus unter anderem für das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin ergibt, darauf bin ich oben bereits im Abschnitt 1.2.4.2 zu sprechen gekommen. In meinen Augen ist es kein Zufall, dass Jesus ausgerechnet zum Abschluss des Gesprächs mit der Frau zum ersten Mal im Johannesevangelium die Selbstkundgabe des NAMENS des Gottes Israels (2. Mose 3,14) ausspricht: *egō eimi, ho lalōn soi*, „ICH BIN ES: der zu dir Redende“. Dazu schreibt Ton Veerkamp:<sup>78</sup>

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*

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

*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.*

Zurück zu Ihrem Buch (29), in dem Sie das Angebot lebendigen Wassers durch Jesus an die Samaritanerin als „ein lebensveränderndes Angebot“ interpretieren, auf Grund dessen „sie es nicht mehr nötig hat, täglich Wasser aus dem Brunnen zu schöpfen“. Dass „sie ihren Wasserkrug zurücklässt, als sie zu ihren samaritanischen Landsleuten geht, um Zeugnis abzulegen“, belegt in Ihren Augen, dass Sie sich überzeugter als Nikodemus auf das Angebot des ewigen Lebens durch Jesus einlässt. Ihr Fazit zu den genannten Hauptfiguren des Johannesevangeliums lautet:

Die Einführung der Jünger, des Nikodemus und der Samaritanerin macht das Publikum mit den Konzepten des Glaubens und der Wiedergeburt vertraut, die ihm helfen wird, den Rest der Geschichte zu verstehen. Die Geschichten würden Alexandra dazu anregen, sich eher mit der Samaritanerin als mit Nikodemus zu identifizieren, und gleichzeitig die Tür für diejenigen offen lassen, die den Schritt zum Glauben und zum Zeugnis vor anderen noch nicht ganz wagen können.

### **2.2.3 Drei Geheilte und ein Auferwecker – welche Rolle spielen sie?**

Ob es gerechtfertigt ist (29), die von Heilungen betroffenen Menschen im Johannesevangelium als „Nebenfiguren“ zu bezeichnen, lasse ich dahingestellt sein.

#### **2.2.3.1 Der Sohn des königlichen Beamten – das andere Zeichen zu Kana**

Im Blick auf (30) die Heilung des Sohnes des königlichen Dienstmanns legen Sie Wert auf die Art, wie Jesus Wünsche erfüllt:

Obwohl dem Vater nicht versprochen wird, dass sein Sohn ewig leben wird, verhindert Jesus durch sein Handeln den Tod seines Sohnes und erfüllt damit den unmittelbaren Wunsch des Vaters. Die Geschichte untermauert die rhetorische These des Evangeliums über die enge Verbindung zwischen Glaube und Leben und vermittelt die Botschaft, dass wie bei dem Edelman auch bei den Zuhörern, die sich an Jesus wenden, ihre Wünsche erfüllt werden, wenn auch nicht unbedingt auf die Art und Weise, die sie vielleicht erwarten. Sie veranschaulicht auch zwei Punkte, die für das nachösterliche Publikum wichtig sein können: Jesus kann menschliche Wünsche erfüllen, auch wenn er nicht physisch in der Welt anwesend ist; und man muss nicht mit eigenen Augen sehen, um zu glauben.

Keinen Wert legen Sie auf den Ort, wo das zweite Zeichen Jesu stattfindet, nämlich – genau wie das erste Zeichen der messianischen Hochzeit – in Kana. Ton Veerkamp<sup>79</sup> ist davon überzeugt, dass das bedeutsam ist:

Die erste Wegstrecke führte Jesus nach Kana in Galiläa, 1,43ff. Dann führt der Weg ein zweites Mal, über Jerusalem, das Land Judäa, den Jordan und über Samaria zurück nach Kana in Galiläa. Dort geschieht das andere Zeichen. Der ganze Lebensweg Jesu, aus Galiläa (1,43) nach Galiläa (21,1ff.), ist in diesem Abschnitt 2,1 bis 4,54 konzentriert. Es sind die Wege zum ersten und zum zweiten Zeichen in Kana. Ein drittes Mal wird der Weg vom Land Judäa nach Galiläa führen, 5,1-7,1. Zuletzt finden wir Jesus in Galiläa; 21,1ff. erzählt aber den letzten Gang Jesu von Jerusalem nach Galiläa nicht: *er ist, oder geschieht* in Galiläa, als „der Herr“ (21,7). Alle Zeichen, die in Israel, Judäa, Jerusalem und in Galiläa geschehen, können und müssen auf die zwei Zeichen 2,1ff. und 4,46ff. zurückgeführt werden. Mit diesen zwei Zeichen, der messianischen Hochzeit und der Belebung des Sohnes, ist das Fundament für das Kommende gelegt. Hier – und so – wurde der Messias „offenbar“.

### 2.2.3.2 Nach 38 Jahren der Lähmung – die Heilung des handlungsunfähigen Israel

Zur (30) Heilung des Mannes, der nach 38 Jahren der Lähmung von Jesus geheilt wird, merken Sie an, dass die „chronische Natur seiner Notlage und seine Verdrossenheit zu Alexandras Mitgefühl beitragen mag, wenn auch vielleicht weniger ergreifend als der verzweifelte Vater in 4,46-53“. Sie überlegen nicht, ob die Zahl 38 eine symbolische Bedeutung haben könnte. Dabei gibt es, wie Ton Veerkamp<sup>80</sup> betont, in den jüdischen Schriften einen deutlichen Hintergrund für diese Zahl an Jahren:

Der Mensch, um den es hier geht, war achtunddreißig Jahre krank. Mose hatte auf seinem Weg zum Land Kundschafter hinausgeschickt. Nach ihrer Rückkehr rieten sie dem Volk, dorthin nicht weiterzugehen, weil die Verhältnisse im Land einen Einzug und ein Leben nach der Tora dort nicht erlauben würden: „Riesen haben wir dort gesehen“, Deuteronomium 1,28. Das ganze Projekt sei von Anfang an faul gewesen: „Aus Hass hat der NAME uns weggeführt aus dem Land Ägypten, um uns in die Hand des Amoriters zu geben und uns zu vernichten.“ Die Folge: Niederlage und Stagnation im wahrsten Sinne des Wortes, achtunddreißig Jahre lang wird sich Israel im Kreise drehen. Dann kommt die Wende, Deuteronomium 2,1f.13f.:

Dann wandten wir uns ab, zogen in die Wüste, auf dem Weg zum Schilfmeer,  
wie der NAME zu mir (Mose) redete.

79 [Das andere Zeichen in Kana, Galiläa: Dein Sohn lebt, 4,43-54](#), Abs. 14 (Veerkamp 2021, 138; 2006, 93).

80 [Die Lähmung, 5,1-9a](#), Abs. 5-9 (Veerkamp 2021, 141-143; 2006, 97-98).

Und wir drehten uns ums Gebirge Seir im Kreise, viele Tage.

Der NAME sprach zu mir:

„Genug ist es für euch, euch um dieses Gebirge im Kreise zu drehen, wendet euch nordwärts.

...

Jetzt richtet euch auf, ihr sollt den Bach Sered (Grenzfluss) überqueren.“

Wir überquerten den Bach Sered.

Die Tage, die wir gingen von Kadesch-Barnea

bis wir den Bach Sered überquerten:

Achtunddreißig Jahre,

bis das ganze Geschlecht kriegsfähiger Männer weggestorben war

aus der Mitte des Lagers,

wie es der NAME euch geschworen hatte.

Sicher ruft uns Johannes mit dieser Zahl *achtunddreißig* jene Erzählung von der Überwindung der Lähmung Israels in Erinnerung. „Jesus erkannte, dass die Zeit lang genug gewesen war.“ Er handelt hier mit der gleichen Macht, mit der der NAME zu Israel sagte: „Genug (*rav*) ist es für euch, euch im Kreise zu drehen“ – eben „nach den vielen Tagen (*jamim rabim, hēmeras pollas*)“. Der Mann will, kann aber nicht: „Andere steigen vor mir ins Wasser ab“, er könne nicht als erster – Voraussetzung für die Heilung – in das vom heilenden Engel aufgewühlte Wasser absteigen. Israel kann sich selbst nicht aus dieser Lähmung befreien.

Im Deuteronomium geht die Initiative vom mobilisierenden Wort aus: „... Genug ist es für euch, euch um dieses Gebirge im Kreise zu drehen; wendet euch nordwärts. Jetzt richtet euch auf!“ Das Wort schuf dort ein handlungsfähiges Israel, jetzt, so Johannes, schaffe der Mensch, der das Wort verkörpert (1,14), ein neues, messianisches, handlungsfähiges Israel. Jesus erkannte, dass „die Zeit lang genug war“, und sagt: „Richte dich auf, trage deine Liege weg und gehe deinen Gang.“ Ich verstehe nicht, warum die meisten Kommentatoren sich weigern, diese Parallele zu sehen. In dem Augenblick, wo sie nicht politisch lesen, wird die Differenz unerklärlich und geht der Zusammenhang verloren. Die Handlungsfähigkeit Israels setzt im Deuteronomium eine politische Situation – eine kurze Periode im Windschatten der großen Politik bzw. der Politik der Großmächte – voraus. Die Herrschaft der flavischen Kaiser lasse, so aber Johannes, nirgendwo im Orient einen politischen Windschatten. Jedes Beharren auf der Möglichkeit, in diesem Römischen Reich nach der Tora des Mose leben zu können, sei illusionär und führe das Volk in die Irre (*hamartia*, „Sünde“). Dies ist ein Hauptmoment im politischen Denken des Johannes. Die Handlungsunfähigkeit, die politische Lähmung, muss gerade im Vergleich mit dem Deuteronomium sichtbar gemacht werden; die Zahl achtunddreißig steht für die politische Handlungsunfähigkeit Israels. Nur der Messianismus oder

besser, der Messias, erlöst Israel aus seiner politischen Lähmung. Die Weigerung, sich auf den Messias einzulassen, ist Verklärung und Perpetuierung der Lähmung – meint Johannes.

Der Mensch richtete sich auf, trug seine Liege weg und ging seinen Gang, und wird so zum Auslöser eines Konfliktes, der die politische Differenz zwischen den Judäern und Jesus (wie der Evangelist Johannes ihn sieht) sichtbar macht.

Man muss eine solche politische Auslegung des Johannesevangeliums nicht teilen. Und selbst wenn man sie für möglich hält, kann man dennoch die politische Einschätzung des Johannes für fragwürdig halten. Aber sollte man nicht wenigstens erwägen, ob eine solche Auslegung angemessen sein könnte, und Gegenargumente vorbringen, wenn man davon nicht überzeugt ist?

Ihre Sicht der Heilungswunder bewegt sich auf der Ebene der alltäglichen Erfahrung von Krankheit, Leid und Tod und der auf ihre Überwindung gerichteten Wünsche (30):

Diese Episoden veranschaulichen treffend die Aussage Jesu gegenüber den Jüngern: „Alles, was ihr in meinem Namen erbittet, werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird. Wenn ihr mich in meinem Namen um etwas bittet, so werde ich es tun“ (14,13-14). Wir können uns vorstellen, dass diese Geschichten Alexandra die Hoffnung geben, dass auch sie trotz der Abwesenheit Jesu in der physischen Welt ihre tiefsten Sehnsüchte durch den Glauben erfüllt bekommen wird.

Meine eigene Erfahrung ist: Auch als ich das Johannesevangelium noch in ganz ähnlicher Weise wie Alexandra las, hatte ich bereits Schwierigkeiten mit den Wundergeschichten. Und in diesem Zusammenhang auch mit der von Ihnen zitierten Aufforderung Jesu zum Gebet. Da kaum ein Gebet im Namen Jesu buchstäblich zur Abwendung des Todes eines unheilbar kranken geliebten Menschen oder zur Heilung einer seit Jahrzehnten andauernden Behinderung führt, muss man auch, wenn man auf diese Weise an Jesus glaubt, das Wunder letzten Endes symbolisch deuten – und das tun Sie ja auch, da in Ihren Augen alle Hoffnungen auf Jesus im Johannesevangelium auf das ewige Leben im Himmel hinauslaufen.

Kann Jesus nach 14,13-14 als ein Garant für persönliche Wunscherfüllung betrachtet werden? Ton Veerkamp<sup>81</sup> widerspricht einer solchen Interpretation entschieden:

Unvermittelt, so scheint es, tauchen Sätze auf, die sich auf das Gebet der Gemeinde beziehen. Aber es fragt sich, ob es um „Gebet“ geht. Für „beten“ hat die Schrift ein anderes Wort *hithpalel* bzw. *proseuchesthai*. Richtet sich Jes an

81 [Der zweite Einwand: Zeige uns den VATER, und es genügt, 14,8-21](#), Abs. 7 (Veerkamp 2021, 316; 2007, 50), und [Die Stunde der Frau, 16,16-24](#), Abs. 20-21 (Veerkamp 2021, 347; 2007, 71).

den Gott Israels (VATER), dann setzt Johannes ein anderes Wort ein, als wenn es die Schüler tun (sollen). Der Messias „fragt“ (*erōtan*) um einen anderen „Anwalt“, das heißt: er wird ihn „anfordern“. Die Schüler „bitten“ (*aitein*), und das Äußern dieser Bitte geschieht in Zusammenhang mit dem Wahren der Gebote, hier und in 15,7 bzw. 15,16. Es geht hier nicht um Belohnungen, die sich die Schüler mit dem Wahren der Worte oder der Gebote des Messias verdient hätten. Vielmehr geht es darum, dass sie dann genau um das bitten, was dem Gebot der Solidarität und dem Sein mit dem Messias entspricht. Das erweist sich aber als äußerst problematisch und kommt im Abschnitt 16,23-28 ausführlich zur Sprache.

Zu diesen Versen im Kapitel 16 schreibt er weiter:

„An jenem Tag werdet ihr mich nichts fragen“, heißt es. An welchem Tag? Am Tag, an dem die Schüler erkennen werden, „dass ich mit meinem VATER bin und ihr mit mir und ich mit euch“, 14,20. Denn dann gibt es keine Distanz mehr zwischen dem Messias und seinen Schülern. Jetzt ist diese Distanz da (sie ziehen den Messias nicht in Betracht). Noch einmal die Versicherung: Der VATER wird geben, was die Schüler im Namen des Messias fragen werden. Und dann die Feststellung: „Bis heute habt ihr nicht in meinem Namen gefragt.“ Offenbar geschah die Gebetspraxis der Gruppe nicht im Namen des Messias. Um was hier gebetet werden soll, werden wir im Gebet des Messias hören.

Jetzt kommt „offen“ zur Sprache, was „an jenem Tag“ sein wird. Fragen sind nicht mehr nötig. Dann werden sie im Namen des Messias bitten, und es bedarf keiner Intervention des Messias mehr: die Schüler werden dann nicht nur in der Solidarität, sondern in der Freundschaft Gottes sein: der VATER selbst ist ihnen ein Freund. Und er wird es sein, weil die Schüler die Freundschaft mit dem Messias und das Vertrauen in den Messias verwirklicht haben. Das bezeichnen die beiden Perfekta *pephilēkate* und *pepisteukate*.

So gesehen geht es im Johannesevangelium nicht um die Erfüllung persönlicher, möglicherweise auch eigensüchtiger Sehnsüchte, sondern darum, dass die Schüler und Schülerinnen Jesu das neue Gebot der *agapē*, inspiriert durch die Treue des Gottes Israels und durch das Beispiel des Messias Jesus, vollständig verinnerlichen und sich zu eigen machen. In dieser solidarischen Liebe leben sie bereits jetzt im Vorschein der Weltzeit der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, die kommen soll.

### 2.2.3.3 Die Heilung des Blindgeborenen am Sabbat und der Zaun um die Tora

Was die Heilung des Mannes betrifft (30), „der von Geburt an blind war“, stellen Sie „eine genauere Veranschaulichung der Verbindung zwischen Glaube und Verwandlung“ fest. Als er sich selbst mit „den jüdischen Autoritäten“ auseinandersetzt (9,27-

33), wird in Ihren Augen deutlich (31), dass der Mann nicht nur „das Augenlicht“, sondern auch „spirituelle Einsicht“ gewonnen hat, nämlich

ein Verständnis dafür, dass Jesus die Quelle seiner eigenen Verwandlung ist. Nach der Konfrontation des Mannes mit den jüdischen Behörden offenbart Jesus seine Identität und nimmt sein Glaubensbekenntnis entgegen (9,36-38).

Mehr noch als der Edelmann oder der Gelähmte bietet der blind geborene Mann ein Modell für die Identitätsfindung. Der Mann hat eine Krankheit, die Jesus heilt; er schreibt Jesus die Heilung zu; und, was am wichtigsten ist, er versteht die umfassenderen Implikationen dessen, was er gerade erlebt hat.

Aber wieder ist es die Frage, ob es Johannes ursprünglich um eine spirituelle Einsicht geht, wie Sie sie verstehen. Vor allem, wenn Sie diese folgendermaßen auf eine implizierte Hörerin wie Alexandra beziehen:

Das Gleiche könnte man von Alexandra und anderen Mitgliedern des im Evangelium angedeuteten Publikums sagen: Sie haben einen Zustand – die Sterblichkeit –, der ein Heilmittel erfordert. Jesus bietet dieses Heilmittel an, und mit Hilfe des Evangeliums verstehen sie dessen wahre Bedeutung und göttliche Quelle. Während der blind geborene Mann erst das Heilmittel erfuhr und dann glaubte und anbetete, müssen Alexandra und Co. erst glauben, um das Heilmittel zu erfahren. Aber der Kernpunkt ist derselbe: die Notwendigkeit, Jesus als den zu verstehen und zu erfahren, der er wirklich ist – der Messias, der Sohn Gottes, der vom Vater gesandt wurde, um die Welt zu retten (3,16).

Im Grunde wird in einer solchen Auslegung alles, was von Jesus und seinen Heilungstaten gesagt wird, spirituell-jenseitsgläubig glattgebügelt. Wen Jesus konkret unter welchen Umständen heilt und mit welchen Titeln er bezeichnet wird, bleibt relativ gleichgültig, überall kommt es Ihnen nur darauf an, in welchem Ausmaß jemand den festen Glauben gewinnt, dass allein Jesus ihm oder ihr ewiges Leben im Himmel verschaffen kann.

Was wäre aber, wenn es Johannes in Wirklichkeit, wie Ton Veerkamp meint, um eine politische Auseinandersetzung zwischen den jüdischen Messianisten, die auf Jesus vertrauen, und dem rabbinischen Judentum ginge? Dann müsste man viel ernster nehmen, was auf dem Spiel steht, wenn Jesus eine Heilung am Sabbat vollzieht – und zwar für beide Seiten:<sup>82</sup>

---

82 [Das Verhör und der Ausschluss, 9,13-34](#), Abs. 3-10 (Veerkamp 2021, 231-232; 2006, 151-152). Da das Wort „Pharisäer“ im Deutschen negative Anklänge hat, die ein verzerrtes Bild von der Gruppe entwerfen, die es ursprünglich bezeichnete, gibt Ton Veerkamp in seiner Übersetzung des Johannesevangeliums *Pharisaioi* der Verfremdung halber mit dem hebräischen Äquivalent „Peruschim“ wieder. Er erläutert zu den Ursprüngen und Absichten der Peruschim, [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 5 (Veerkamp 2021, 50-51; 2006, 29):

Wir stellen zunächst fest, dass die Peruschim autorisiert sind, ein Gerichtsverfahren durchzuführen. Das spricht für eine Phase, in der die Synagoge von den Römern als kompetentes Selbstverwaltungsorgan des jüdischen Volkes anerkannt wird. Dieses Organ hat daher eine gewisse Macht über die Menschen. Die Eltern des Blindgeborenen „fürchteten sich vor den Judäern“.

Das Nebeneinander von Judäern und Peruschim zeigt, dass die Peruschim für das ganze Volk der Judäer handeln und sprechen. Da die großen Rabbinen zweifelsfrei von der Tradition der Peruschim herkommen und sie tatsächlich zumindest regional von den Römern akzeptiert waren, ist der Konflikt ein Konflikt zwischen Synagoge und messianischer Gemeinde, ein Konflikt, aus dem sich die Eltern tunlichst heraushalten möchten. Sie lassen ihren erwachsenen Sohn für sich sprechen und übernehmen für ihn keine Verantwortung.

Die Furcht, von den synagogalen Behörden zu *aposynagogo*i gemacht, also ausgeschlossen zu werden, ist real. Die Selbstverwaltungsorgane haben auch eine Aufgabe der Fürsorge für die Menschen. Schließen sie die Menschen aus, verlieren diese den Anspruch auf politischen und sozialen Schutz. Wir werden darauf bei der Besprechung von 16,2 eingehen.

Nachdem der Geheilte zum wiederholten Male die gleichen Fragen hatte beantworten müssen, hatte er die Frechheit, die Peruschim zu fragen, ob sie nicht auch Schüler Jesu werden wollen. Diese antworten barsch, sie seien Schüler Moses: Mose ist unser Lehrer, *Mosche rabbenu*, nur er, keiner sonst. In diesem Wort zeigt sich das Selbstbewusstsein der großen Rabbinen und das gleiche Selbstbewusstsein zeigt die Antwort der Peruschim an den Geheilten: „Du bist Schüler vom dem da, wir sind Schüler Moses.“ Für die Peruschim ist das ein unversöhnlicher Gegensatz. Zu Mose habe Gott gesprochen, auf dem Sinai, und ihm die Tora anvertraut, woher kommt dieser Jesus überhaupt?

In ihren Augen reißt Jesus den Zaun um die Tora weg, indem er am Schabbat heilt. Die „Männer der großen Versammlung“ gaben ihren Nachfolgern den Rat: „Seid vollkommen im Gerichtsurteil, lasst viele Schüler aufstehen und

---

Diese Partei hatte eine ehrwürdige Tradition. Ihre Ursprünge liegen in der Zeit des Kampfes der jüdischen Bevölkerung gegen die hellenistischen Monarchen des Nordens (Syrien-Mesopotamien), d.h. um 170 v.u.Z. Sie formierte sich als Opposition gegen die Politik der Staatsführer und späteren Könige aus dem Haus der Hasmonäer (Makkabäer), die sich immer mehr als hellenistische Monarchen zu erkennen gaben. Der Kampf der Peruschim war ein Kampf um die Tora in schriftlicher und mündlicher Überlieferung als dem Zentrum des gesellschaftlichen Lebens, unter welcher Oberhoheit auch immer. Der Gegner des Jesus ben Joseph ist das sich formierende rabbinische Judentum, das zwar nicht identisch mit den Peruschim, ihnen politisch aber doch sehr verwandt war. Viele der führenden Lehrer Israels nach dem Jahr 70 kamen aus dem Milieu der Peruschim.

macht einen Zaun um die Tora“ (Mischna Avot 1,1). Wer so handelt wie Jesus, geht auf den falschen Weg, er ist ein Verirrter – „Sünder“ – in unseren traditionellen Übersetzungen. Wer den Zaun wegreißt, gibt das Ganze preis, und das wäre das Ende des ganzen Volkes Israel.

Für den Blindgeborenen ist die Welt eine andere geworden. Er sagt: „Eins weiß ich: Ich war blind, und auf einmal sehe ich.“ Alles andere interessiert ihn nicht. Ob Jesus in die Irre geht oder er am Schabbat geheilt wurde: das ist ihm egal. Genau diese Haltung ist für die Peruschim eine Provokation, deswegen *müssen* sie so reagieren. Die Erzählung ist so komponiert, dass die ganze Sympathie der Lesenden dem Blindgeborenen, ihre ganze Antipathie den Peruschim gilt. Wir müssen aber auch die andere Seite sehen. Wenn der Zaun um die Tora niedergerissen wird, ist es um Israel geschehen, das die Rabbinen erhalten wollen.

Nach der Zerstörung der großen Synagoge in Alexandrien im sogenannten Diasporakrieg 115-117, nach der Vernichtung des assimilationsfreudigen und selbstbewussten Judentums Alexandriens gab es keine andere jüdische Option als die des rabbinischen Judentums. „Zaun um die Tora machen“ heißt, innerhalb der Völkerwelt die Sicht Israels auf eine Gesellschaft von *Autonomie und Egalität* zu bewahren. Der Zaun war freilich auch eine Defensivmaßnahme; Abwehr aber erzeugt Entfremdung.

Die Peruschim sprechen den Widerspruch ohne Umschweife aus: Wer Schüler Moses ist, kann nicht Schüler Jesu sein, wer Schüler Jesu ist, kann kein Schüler Moses sein. Für die Peruschim ist ein Mensch, dem der Schabbat und der ganze rabbinische „Sündenbegriff“ vollkommen egal ist, eine große politische Gefahr: „Sie warfen ihn heraus.“ Begründung: „Du bist ganz und gar eine Irrgeburt und du belehrst uns?“ Die Schüler hatten gefragt: „Wer hat geirrt, er oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ Das ruft ihren Satz von 7,49 in Erinnerung: „Aber diese Leute, die die Tora nicht kennen, verflucht sollen sie sein.“ Belehrungen solcher Menschen wie des Blindgeborenen wurden nicht akzeptiert, denn die Peruschim hatten die Lehrhoheit. Diese entscheiden praktisch darüber, wer „dazu“ gehört und wer nicht. Bevor Johannes auf diese Frage eingeht, muss geklärt werden, wer in diesem Heilungsakt handelt und was hier eigentlich geschieht.

Ich zitiere Veerkamp so ausführlich, weil er die brennenden politischen Probleme benennt, die am Ende des 1. Jahrhundert zwischen messianischen und rabbinischen Juden tatsächlich auf dem Spiel stehen. In dem eben beschriebenen Spannungsfeld geht es Johannes in den Begegnungen mit verschiedenen Menschen um verschieden

akzentuierte Problemlagen, wie Ton Veerkamp<sup>83</sup> in der Auslegung von 9,35 und den daran anschließenden Versen darlegt:

Jesus *findet* den, den man ausgeschlossen hat, wie er in 5,14 den geheilten Gelähmten *findet*. Aber es gibt große Unterschiede. Der Gelähmte wird zwar befragt, aber erst, als er weiß, dass es Jesus war, der ihn geheilt hatte, geht er zur Behörde, die hier *Judäer* heißen, 5,15. Unmittelbar darauf hören wir zum ersten Mal, dass die Judäer Jesus verfolgen, 5,16. Jesus hatte dem Gelähmten gesagt, dieser soll nicht mehr in die Irre gehen, damit ihm nichts Schlimmeres passiere.

Dem Blindgeborenen wird nichts dergleichen gesagt. Statt dessen wird ihm eine Frage gestellt: „Vertraust du dem *bar enosch*, dem *MENSCHEN*?“ Dieser hatte Jesus für einen Propheten gehalten, also für einen Menschen, der in Israel Wichtiges zu sagen und zu tun hatte (9,17). Von einem „Menschensohn“ weiß er nichts; „Wer ist es?“ Jesus vermeidet hier auffällig das *egō eimi*. „Du hast ihn gesehen“, heißt es. Und dann: „Der mit dir Redende, der (*ekeinos*) ist es.“ Erinnern wir uns an die Samaritanische, die gesagt hatte, wenn der Messias (*ekeinos*) gekommen ist, werde er alles verkünden. Jesus hatte geantwortet: „Ich bin es, der mit dir Redende.“ Die Samaritanische wahrt die Distanz, sie verneigt sich vor ihm nicht. Hier wahrt Jesus die Distanz: „*Der* ist es.“ Es bleibt dem Geheilten überlassen, die Distanz aufzuheben. Er tut es, indem er sagt: „Ich vertraue, Herr.“ Er verneigt sich vor ihm.

Johannes will, dass seine Hörer und Hörerinnen genau zuhören und die Unterschiede zwischen der Samaritanischen, dem Gelähmten und dem Blindgeborenen bemerken. Alle sind in irgendeiner Weise Ausgeschlossene. Die Samaritanische findet einen illusorischen Halt in ihrer ethnischen Identität; sie muss sich dem Judäer Jesus nicht verneigen. Der Gelähmte sucht seine Zuflucht beim rabbinischen Judentum. Der Blindgeborene hat durch seinen Ausschluss seine jüdische Identität verloren, aber ausgeschlossen sind sie alle. Diese Ausgeschlossenen *findet* der Messias.

Dann geht Jesus ins Grundsätzliche. Zum rabbinischen Judentum sagt er: Seht ihr nicht, was ihr anrichtet mit eurer Politik? Ihr treibt die Leute hinaus. Ihr verkrüppelt Israel. Und jetzt nimmt er die richterliche Vollmacht dessen, den Daniel *bar enosch*, den *MENSCHEN*, genannt hat, in Anspruch. Er, der ständig sagte, er sei nicht gekommen, um zu urteilen, fällt das Urteil: „Die nicht Sehenden sehen und die Sehenden werden zu Blinden.“ Das ist ein politisches, kein moralisches Urteil.

Die Peruschim begreifen, was hier gesagt wird: „Sind auch wir etwa blind?“ Jesus erwidert: Wenn ihr zugeben würdet, ihr würdet auch nicht wissen, wie es

83 [Eure Verirrung bleibt, 9,35-41](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 233-234; 2006, 152-153).

weiter geht, wäret ihr offen für eine neue Perspektive. Gerade weil ihr eure Politik für die einzig richtige haltet, weil ihr euch für die einzigen haltet, die die Durchsicht haben, bleibt es bei einer Politik, die in die Irre führt: „Eure Verirrung bleibt!“ Und das wird Jesus anschließend detailliert ausführen.

An dieser Stelle geht es im Johannesevangelium mit dem Kapitel vom Guten Hirten weiter. Aber das soll jetzt nicht besprochen werden; zunächst geht es um das letzte und Aufsehen erregendste Zeichen Jesu – die Auferweckung des Lazarus.

#### 2.2.3.4 Die Auferweckung des Lazarus als Repräsentant Israels im tödlichen Zustand

Die (31) Auferweckung des Lazarus sehen Sie als die „spektakulärste Heilungsgeschichte“ des Evangeliums, die „eine Haltung des tiefen und voll entwickelten Glaubens vorlebt“. Aber warum, wenn Lazarus doch als enger Freund Jesu beschrieben wird, „äußert er selbst in diesem Evangelium kein einziges Wort“, wird nach seiner Erweckung keine einzige Tat von ihm erzählt? Kein Ausdruck der Dankbarkeit, keine Nachfolge, nichts.

Oben hat Mirjam in Abschnitt 1.1.1 bereits erläutert, dass man das an Lazarus zur Ehre des Gottes Israels vollzogene Zeichen nur begreift, wenn man erkennt, dass er Israel repräsentiert – Israel im Zustand des Todes, der Verwesung, indem es der erdrückenden Herrschaft des römischen Weltreichs ausgeliefert ist und zugleich den Machenschaften der eigenen priesterlichen Führung, die mit Rom kollaboriert.

Sie dagegen (32) legen den Akzent in dieser Geschichte darauf, dass das „Leben aller drei Geschwister durch die Auferweckung ihres Bruders verwandelt wird“. Aber gerade das kommt *in der Erzählung selbst* gar nicht zum Ausdruck. Von Lazarus wird, außer dass Jesus über ihn sagt (11,44): „Macht ihn los und lasst ihn gehen“, keinerlei Reaktion berichtet. Maria drückt innerhalb der Passage ihre Trauer um den Bruder aus und als einzigen Satz (11,32, vgl. 11,21) wiederholt sie den von Martha eingangs geäußerten Vorwurf: „HERR, wärst du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Und Marthas Diskussion mit dem Messias über das Vertrauen auf die Auferstehung läuft zwar (11,27) auf ihr Bekenntnis des Vertrauens zum Messias hinaus,<sup>84</sup>

84 In [Martha, 11,17-27](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 259; 2015, 91) übersetzt Ton Veerkamp diesen Vers folgendermaßen:

11,27 Sie sagt zu ihm:

„Ja, HERR, ich will vertrauen,  
ich habe darauf vertraut, dass du es bist: der Messias,  
der SOHN GOTTES, der in die Welt kommt.“

Dazu erläutert er in [Anm. 353](#) (Veerkamp 2021, 259; 2015, 90):

Wir folgen hier dem Papyrus 66. Dieser hat *pisteuō*, *egō pepisteuka*, alle anderen Handschriften haben nur *egō pepisteuka*. Ein semitisches Perfektum zeigt auf eine Handlung, die in der Vergangenheit begonnen und abgeschlossen wurde, ein semitisches Imperfekt auf eine Handlung, die in der Vergangenheit begann und nicht abgeschlossen wurde

was sie aber nicht daran hindert (11,39), ihre Skepsis in deutlichen Worten auszudrücken.

Mir scheint es daher angemessener, den Text selbst eben darin ernstzunehmen, dass er sich mit den verzweifelten Fragen auseinandersetzt, die mit dem Schicksal Israels nach der Katastrophe des Jahres 70 zusammenhängen. Ton Veerkamp<sup>85</sup> weist, ausgehend von Marthas sarkastischer Bemerkung, auf die vielen Anspielungen des Textes hin, die die Auferweckung des Lazarus von den jüdischen Schriften her in ihrer wahren Tiefe erhellen:

„Herr“, sagt sie, „er stinkt schon, es ist der vierte Tag.“ Das heißt: „Er ist tot und mehr als tot. Er ist nicht vollendet, sondern verendet!“ Der Gestank der Verwesung ist mehr als ein Grund für ihre Skepsis. Von Lebenden kann man sich verabschieden, von Toten vielleicht, aber nicht von solchen, die stinken und mehr als tot sind. Man begräbt sie und überlässt sie der Ruhe der Verwesung. Wenn Lazarus Israel ist, und alles spricht dafür, dass er es ist, dann sagt Martha: „Alles ist vorbei und mehr als vorbei.“ Für einige, erst recht für die Messianisten, war die Zerstörung von Heiligtum und Stadt das endgültige Ende Israels, zumal sie schon eine Generation zurückliegt, wenn wir eine verbreitete Datierung um 100 annehmen. Wenn das so ist, hilft die Große Erzählung Israels auch nicht mehr. Skepsis und Bekenntnis, 11,39 und 11,27, schließen sich nicht aus. „Wer vertraut, wird die Ehre Gottes sehen.“ Wie denn? Wann denn? Wo denn? Verzweiflung war nichts Neues in der Geschichte dieses Volkes. In einem ähnlichen Augenblick hatte ein Prophet folgende erschütternde Worte gesagt, Jesaja 26,18f.:

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

---

bzw. auf eine Handlung, die gerade beginnt, also ein open end hat. Das kann auf Griechisch mit einem Imperfectum oder auch mit einem Präsens übersetzt werden. Martha trifft hier keine Feststellung: „ich habe vertraut“, sondern spricht ein Bekenntnis: „ich vertraue“ oder besser: „ich will vertrauen“. Der Tod des Bruders (der Untergang Israels) hat ihr „Ich habe vertraut, dass du ...“ zerstört. Ihr Vertrauen war durch die Vergangenheit des Krieges erledigt („abgeschlossen“, daher Perfekt). Jetzt will sie noch einmal vertrauen. Das ist die Deutung von P66, und das besagt das griechische Präsens.

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

Einige in Israel wollten nie wahrhaben, dass alles vorbei war. Zu ihnen gehörte der Prophet Jesaja, zu ihnen gehört Jesus. Er erhebt die Augen – wie in 17,1. Es ist die Haltung des betenden und hoffenden Israels: „Zu DIR erhebe ich meine Seele“ (Psalm 25,1), „zu den Bergen hebe ich meine Augen“ (Psalm 121,1) u.ä. Er dankt, wie er dankte, als er Israel ernährte, 6,11. Das Wort ist bei Johannes kein *Terminus technicus* des kirchlichen Abendmahls, sondern geht den entscheidenden Zeichen für die Aufrichtung Israels voran. Er sagt: „Ich danke dir, dass du auf mich hörst. Ich weiß aber, dass du immer auf mich hörst.“ In den Psalmen ruft Israel immer wieder: „Gott, höre auf meine Stimme“, Psalm 130,2 u.ä. Der Messias Israels ist das betende Israel, und das betende Israel findet Gehör:

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

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

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

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

Über mich geschah die Hand des NAMENS.  
 Er führte mich, inspiriert durch den NAMEN,  
 er ließ mich nieder mitten auf einer Ebene, voll mit Knochen.  
 Er trieb mich um sie herum und herum,

da, viele, sehr viele waren es auf der Ebene,  
da, verdorrt waren sie, sehr.

Er sprach zu mir:

„Menschenkind, sollen diese Gebeine wieder aufleben?“

Ich sprach: „Mein Herr, DU, du weißt es.“

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

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

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

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

Wie armselig und banal wirkt, gemessen an diesen Zusammenhängen, die spätere christliche Deutung der Auferweckung des Lazarus, wenn man sie ganz allgemein darauf bezieht, wie Sie es tun (31), dass die

Auferweckung des Lazarus die Verheißung der Rhetorik des Johannes erfüllt: dass diejenigen, die an Jesus als Messias und Sohn Gottes glauben, den Tod überwinden werden. Ob Lazarus ewig lebte, wird nicht gesagt. Sicherlich nahmen diejenigen, die ihn töten wollten (12,10), an, dass er den Gesetzen der Sterblichkeit unterworfen blieb. Aber als er aus dem Grab auftauchte, zeigte er, dass die Liebe zu Jesus die Fesseln des Todes löst.

Aber erwägen Sie ernsthaft, dass Johannes gemeint haben könnte, Lazarus würde als auferweckte Person ewig auf dieser Erde leben? Und kann Johannes gemeint haben, dass es erst durch Jesus eine Auferstehung der Toten gibt, wenn er doch als Jude an die Auferweckung der Gerechten am Ende der Tage glaubte, von der in Daniel 12,2 die Rede ist und auf die Martha in Johannes 11,24 anspielt?

Was ist dann aber mit dem berühmten Satz 11,25, den Jesus der Martha sagt? Dazu schreibt Ton Veerkamp:<sup>86</sup>

Jetzt erklingt: „ICH BIN ES: die Auferstehung und das Leben“, Worte, die unzählige Male an den Gräbern der Christen gesagt wurden, manchmal Trost spenden, sehr oft auch nicht. Wir sind wie Martha.

Jesus fügte hinzu: „Wer mir vertraut, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und mir vertraut, wird nicht sterben für die kommende Weltzeit.“ Was heißt das? Johannes weiß, dass die Leute sterben werden. Aber sie sterben im Wissen, dass der Tag der Entscheidung da ist und dass die Dinge in Ordnung kommen! Innerlich? Geistig? Im Jenseits? Es geht hier nicht um *Leben nach dem Tod*. Es geht um *Leben trotz des Todes*, des allgegenwärtigen Todes, trotz der Allmacht der Todesmacht Rom.

Wenn irgendwo, hat das Johannesevangelium hier eine durchschlagende Wirkung gehabt. Die Sätze von 11,25f. werden in aller Regel aufgefasst als Bestätigung für das Weiterleben der individuellen Person nach dem Tod. Aber Lazarus ist nicht nur eine individuelle Persönlichkeit. Eine Erweckung aus dem individuellen Tod hilft ihm nicht, er müsste dann noch einmal sterben. Es gibt keine Aussage, keine erzählte Tat des Lazarus. Er hat in der Erzählung keine Persönlichkeit, mit Absicht. Das liegt nicht an mangelndem erzählerischem Talent. Die Frau aus Sychar, der Blindgeborene, auch Nikodemus, auch Thomas Didymos: sie alle haben Persönlichkeit. Lazarus' Persönlichkeit geht völlig auf in der Funktion, die er in der Erzählung hat: den tödlichen Zustand Israels zu repräsentieren. Wer – als Kind des Volkes – dem Messias vertraut, wird genauso wenig wie das Volk sterben. Bleibt Israel, bleibt der Name jedes Kindes Israels.

Was passiert mit mir als Individuum, wenn ich sterbe? Auf diese Frage gibt Johannes zumindest hier keine Antwort. Wenn du da gewesen wärst, wäre Laza-

---

86 [Martha, 11,17-27](#), Abs. 9-12 (Veerkamp 2021, 261; 2007, 15-16).

rus nicht gestorben: Das ist keine Frage, sondern ein Vorwurf. Jesus entgegnet: ICH BIN ES (*egō eimi*), Lazarus lebt, auch wenn seine Leiche verwest.

Eine Frau wie Alexandra hat keinen Zugang mehr zu dieser Interpretationsmöglichkeit der Gestalt des Lazarus. Insofern haben Sie Recht (32), wenn Sie ihre Entscheidungsmöglichkeiten angesichts dieser Geschichte sehr allgemein formulieren:

Sie steht vor der gleichen Wahl wie die jüdische Menge: zu glauben oder sich abzuwenden. Sie nimmt auch stellvertretend an der emotionalen Achterbahnfahrt von Maria und Martha teil, eine Erfahrung, die ihren Wunsch, Marthas Glaubensbekenntnis nachzuahmen, noch verstärkt haben könnte.

Aber ich wiederhole: Dieses im Christentum zum Standard gewordene Glaubensbekenntnis zu Jesus als dem, der allein den Tod überwindet, hat nur noch wenig zu tun mit dem ursprünglichen Anliegen des Johannes, nämlich Wege zu suchen, wie man trotz der Katastrophe des Jahres 70 die Hoffnung auf einen Anbruch der Weltzeit der Befreiung und der Gerechtigkeit, die kommen soll, aufrechterhalten kann.

#### 2.2.4 Vom Erzählfluss und der Gliederung des Johannesevangeliums

In Ihrer kurzen Skizze (32-33) des erzählerischen Flusses im Johannesevangelium kann ich von dem „immer tieferen Gefühl für das Engagement und die Identifizierung der Charaktere“, die Sie in der Reihenfolge, in der die Charaktere vorgestellt werden“, entdecken, selber nichts wiederfinden. In einer Anmerkung zitieren Sie Robin Griffith-Jones,<sup>87</sup> der

feststellt, dass das Hören des Evangeliums den Hörer immer tiefer in die Erfahrung der verwandelnden Wiedergeburt hineinzog [282]. ... Wenn die Erzählung Johannes 11 erreicht, die Auferweckung des Lazarus, „sollten die Zuhörer bereit sein, die Stimme des Gottessohnes zu hören und so von oben wiedergeboren zu werden. ... Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus sollte die Auferstehung der Zuhörer von den Toten verwirklichen“ [296-297]. Griffith-Jones argumentiert, dass dieses Hören in einem ritualisierten, liturgischen Kontext stattfand und dass das Evangelium für Katechumenen geschrieben wurde, die Neulinge in einer religiösen Gemeinschaft waren.

Natürlich kann ich mir vorstellen, dass ein entsprechend eingestimmtes Publikum das Evangelium so gehört und verstanden haben kann. Wozu sollte Johannes aber, wenn er ursprünglich eine solche Absicht und ein solches Publikum gehabt hätte, sein Evangelium nicht viel stringenter und ohne all die schwer verständlichen Anspielungen auf die jüdischen Schriften formuliert haben?

---

87 (46, n. 17 und 23) Robin Griffith-Jones, „Apocalyptic Mystagogy: Rebirth-from-Above in the Reception of John’s Gospel“, in *John’s Gospel and Intimations of Apocalyptic*, Hrsg. Catrin H. Williams and Christopher Rowland (London: Bloomsbury T & T Clark, 2013), 282.

Dem Text sehr viel angemessener finde ich die Gliederung, die Ton Veerkamp<sup>88</sup> im Zuge seiner messianisch-politischen Lektüre im Johannesevangelium aufspürt. Nach dem Prolog geht es im ersten großen Teil, 1,19-4,54

um den *offenbaren Messias*, das heißt um den Messias, der in aller *Öffentlichkeit* sein Programm durch *Zeichen* und durch *Worte* entfaltet. Beide zusammen nennt die Schrift *devarim*, Worttaten oder Tatworte, auf griechisch *logoi*. Diese Zeichen und Worte begründen eine messianische Bewegung in Israel, und die Trägerin dieser Bewegung ist die messianische Gruppe oder Gemeinde. Dieser erste Teil handelt also vom Messias und seiner Gemeinde.

Der zweite große Teil, 5,1-12,50, wird den Zerfall der messianischen Gemeinde behandeln, demzufolge der Messias sich vor seinen Gegnern verbergen muss.

Der dritte Teil, 13,1-20,31, berichtet über den Abschied des Messias und die Isolierung der Gemeinde in einem Raum mit „geschlossenen Türen“.

Ein vierter Teil, Kapitel 21, beschreibt den Prozess, in dem die Gemeinde ihre Isolierung überwindet und durch den das Johannesevangelium von einem Sektenpapier zu einem kirchlichen Text wurde.

Die drei Teile, Offenbarung, Abstieg in die Verborgenheit, Abschied und Erhöhung korrespondieren mit Gründung, Zerfall und Neugeburt der messianischen Gemeinde.

Dabei ist der erste Teil durch die beiden prinzipiellen Zeichen der messianischen Hochzeit und der Belebung des Sohnes zu Kana und die Auseinandersetzung des Messias mit den dialogbereiten Repräsentanten Judäas und Samarias geprägt.

Der zweite Teil erfährt seine innere Aufteilung auf fünf Kapitel durch fünf judäische Feste, innerhalb derer das gelähmte, das hungernde, das blinde und das tote Israel im Zusammenhang von vier weiteren messianischen Zeichen zum Thema werden, bevor der als Messiaskönig in Jerusalem einziehende und bejubelte Jesus (12,37-41) unter Bezug auf den Propheten Jesaja beklagt, dass seine Zeichen nicht das umfassende Vertrauen Israels auf ihn bewirkt haben.

Zur ungewöhnlichen, aber überzeugenden Gliederung des dritten Teils lasse ich nochmals Ton Veerkamp<sup>89</sup> zu Wort kommen:

Der dritte Teil erzählt das große Pascha des Messias. Der Weggang des Messias ist der neue Auszug Israels. Dieser hat fünf Abschnitte, in unserer Zählung die Abschnitte 12-16. Sie werden durch Zeitangaben voneinander getrennt:

12. Vor dem Pascha, 13,1-30a

88 [Eine Vorbemerkung](#), Abs. 1-5 (Veerkamp 2021, 47; 2006, 27).

89 [Dritter Teil: Pascha – der Abschied des Messias, 13,1-20,31](#), Abs. 1-4 (Veerkamp 2021, 296; 2007, 24).

13. Es war Nacht, 13,30b-18,28a
14. Der erste Teil der Passionserzählung: Frühmorgens, 18,28b-19,13
15. Der zweite Teil der Passionserzählung: <sup>?</sup>*Erev Pascha*, 19,14-42
16. Tag eins der Schabbatwoche, 20,1-31.

Das Zentrum des letzten Teils ist der lange Abschnitt über das, was in der Nacht geschah. Es ist die Nacht des Abschieds des Messias von der messianischen Gemeinde und der Auslieferung des Messias in die Hände des Feindes durch die Führung Judäas. Pascha ist das große Fest der Befreiung. Das Johannesevangelium ist das „Osterevangelium“ *par excellence*. Dieses Fest ist immer „nahe“, von Anfang an, 2,13.

Am Haupttag des Festes selber geschieht nichts; alles geschieht unmittelbar *vor* und *nach* dem Fest. Dieser Tag ist die große und entscheidende Leerstelle. Sie zeigt, dass die Theologie des Johannesevangeliums eine *theologia negativa* ist. Die „Übergabe der Inspiration“ ist das Wesen des Abschieds, 19,30. Die Annahme dieses Abschieds ist die „Annahme der Inspiration“, 20,22. Sie ermöglicht der Gemeinde ein messianisches Leben ohne Messias.

### 2.3 Die Gemeinde der Glaubenden

Von verschiedenen Ansatzpunkten her beleuchten Sie (34) „die enge Verbindung zwischen individueller und gemeinschaftlicher Identität“, die wahrscheinlich „das von Johannes ins Auge gefasste Publikum begriffen und akzeptiert hätte“. Dabei denken Sie:

Während die johanneische Erzählung die Identifikation mit bestimmten Personen und Gruppen fördert, wird in den Redeteilen die Bedeutung der Gemeinschaft deutlicher herausgestellt.

Eine besondere Rolle weisen Sie innerhalb „der Rede über den Hirten und die Schafe in Johannes 10 und den Abschiedsreden in Johannes 14-16“ der dort jeweils eingebetteten „erweiterten Metapher“ zu: „dem Schafstall“ (Johannes 10) und dem Weinstock (Johannes 15)“. Zur ersten Metapher verweisen Sie auf Ihr Buch *The Word in the World*<sup>90</sup> und Kapitel 7 im vorliegenden Buch. Zur zweiten schreiben Sie zusammenfassend:

Nur wenn sie sich mit Jesus, dem Vater und untereinander verbinden, können die Jünger und mit ihnen die Zuhörenden Frucht für das ewige Leben bringen.

Im einzelnen müsste auch hier wieder klargestellt werden, was „ewiges Leben“ bedeutet und von welcher konkreten Gemeinschaft die Rede ist.

90 (47, Anm. 29) Zur Diskussion vgl. Adele Reinhartz, *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1992).

### 2.3.1 Die erste Person Plural als das „Wir“ der messianischen Gruppe um Jesus

Außerdem wird „die Bedeutung der Gruppenzugehörigkeit“ (35) durch „die strategische Verwendung von Pronomen der ersten Person Plural“ vermittelt, das heißt,

Johannes lädt Alexandra und Co. ein, sich dem „Wir“ anzuschließen, zu dem er gehört. Und die Pluralpronomen der zweiten Person („ihr“) in den Reden Jesu, vor allem wenn sie nicht vom Kontext gefordert werden, gehen über das Publikum innerhalb des Evangeliums hinaus und richten sich an das nachösterliche Publikum. Durch diese Pluralpronomen unterstreicht Johannes die Bedeutung der Gemeinschaft und vermittelt seinem Publikum zugleich eine Begegnung mit Jesus. Diese Pluralformen sind ein Beispiel für den klassischen rhetorischen Stil; sie stellen die Zugehörigkeit zu einer Gruppe als ein positives und wünschenswertes Ziel dar.<sup>91</sup>

Zwei Stellen heben Sie besonders hervor, 1,14 und 1,16, in denen der Erzähler „die erste Person Plural“ für diejenigen verwendet, die „die Herrlichkeit des Wortes sehen und Gnade um Gnade empfangen“, wozu Sie anmerken: „Was genau ‚uns‘ versprochen wird, ist schwer zu bestimmen“. Versteht man das Evangelium wie Ton Veerkamp von den jüdischen Schriften her, dann muss man die „Ehre“, *doxa*, des Wortes vom hebräischen Wort *kavod*, „Wucht“, her begreifen, mit dem in den Schriften die Durchsetzungskraft des Gottes Israels beschrieben wird, der die Befreiung Israels im Sinn hat. Und genau um diese Befreiung geht es der Gruppe messianischer Juden, die durch das messianische Zeichen der Hochzeit zu Kana Vertrauen zu Jesus gefasst haben, deren Zusammensetzung – „er selbst und seine Mutter und seine Brüder und seine Schüler“ – in 2,12 knapp umrissen wird und von der Jesus (4,22) im Gespräch mit der Samaritanerin in der „Wir“-Form redet (siehe Abschnitt 1.2.4.2).

### 2.3.2 Die zweite Person Plural zur Adressierung derer, die das Evangelium hören

Auf sehr viele Stellen im Johannesevangelium weisen Sie hin (35), in denen die zweite Person Plural „sich an das Publikum des späten ersten Jahrhunderts wendet“, oft auch (36) in solchen Fällen, wenn

ein Pluralpronomen verwendet wird, obwohl ein Singular zu erwarten gewesen wäre, was darauf hindeutet, dass Jesus oder der Erzähler über die erzählte Welt hinausschaut, um das Publikum außerhalb der Erzählung einzubeziehen.

91 Sie definieren hier ihren eigenen Begriff „affiliation“ = „Zugehörigkeit“ durch den Begriff „groupness“ und erläutern dazu (47, Anm. 31):

Das ist der Begriff, der von Brubaker und Cooper als Ersatz für den problematischen Begriff „Gemeinschaft“ vorgeschlagen wurde. Rogers Brubaker and Frederick Cooper, „Beyond ‚Identity‘“, *Theory and Society* 29, no. 1 (2000): 1-47, <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>; Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004). Vgl. auch Stanley K. Stowers, „The Concept of ‚Community‘ and the History of Early Christianity“, *Method & Theory in the Study of Religion* 23, no. 3-4 (2011): 238-256.

Besonders durch „die Verwendung der zweiten Person Plural im Verlauf der Abschiedsreden“ könnten sich „Alexandra und das zustimmende Publikum des Johannes insgesamt“ persönlich angesprochen fühlen (37):

Durch die Verwendung von Pronomen in der zweiten Person richten sich die langen Abschiedsreden an die Jünger, gehen aber auch über diese hinaus, um sich an die zu richten, „die durch ihr Wort an mich glauben werden“ (17,20).

Im Gebet Jesu zum VATER (Johannes 17) werden allerdings „Pronomen der zweiten Person Singular verwendet, um Gott anzusprechen, und die dritte Person Plural bezeichnet die Jünger und darüber hinaus alle Gläubigen“.

### 2.3.3 Das neue Gebot der *agapē*, Solidarität, als sektiererische In-Group-Tugend

Das schwierigste Thema für mich im Johannesevangelium ist das Thema der *agapē*, landläufig mit „Liebe“ übersetzt. Tatsächlich scheint (38) das „Liebesgebot“, wie Sie schreiben, nicht „als Beweis für die universale, weit gefasste, ja, pluralistische Welt-sicht des Evangeliums und sogar von Jesus selbst“ betrachtet werden zu können:

Das Gebot ist nur den Jüngern gegeben, nicht der Volksmenge oder irgendjemandem außerhalb ihres unmittelbaren Umfelds. Zweitens, und das ist noch wichtiger, weist das Gebot sie nicht an, alle zu lieben, sondern sich gegenseitig zu lieben: die Gruppe, die beim Abendessen anwesend war und deren Füße gewaschen wurden. Diese Gruppe schloss Judas aus, da das Gebot erst nach seinem Weggang gegeben wurde. ... Indem das Evangelium die Liebe zu den anderen betont, impliziert es die Trennung, ja sogar die Entfremdung von denen, die nicht nur eigenen Gruppe gehören.

In diesem Fall ist Ton Veerkamp ausnahmsweise einmal mit Ihnen einig. Allerdings doch nur in sehr eingeschränktem Maße, denn er sieht hier nicht eine religiös abgehobene Gruppe am Werk, die sich sozusagen auf einer Insel der Seligen von den Menschen abkapselt, die nach Gottes Willen auf ewig verdammt sind. Nein, er versucht die Situation der johanneischen Messianisten in ihrer sektiererischen Sackgasse, in der sie sich politisch verrannt haben, realistisch ernstzunehmen.<sup>92</sup>

„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.

92 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 20-21 (Veerkamp 2021, 327; 2007, 56-57).

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.

Wünschenswert wäre es für Ton Veerkamp wie für mich, dass *agapē* im Sinne einer Solidarität mit allen Menschen, die durch welche Mächte auch immer unterdrückt oder entwürdigt werden, verstanden wird. Dafür sieht er das Johannesevangelium durchaus anschlussfähig, zumal er das letzte Kapitel 21 als Beleg dafür deutet, dass die johanneische Sekte sich aus ihrer Isolierung befreien konnte:<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup> Im sektiererischen 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 *par 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.

An dieser Stelle ergeben sich wieder Berührungspunkte mit Ihrer Argumentation, und zwar wenn die christliche Nächstenliebe hinsichtlich ihrer Adressaten wählerisch bleibt und Juden, Heiden und Ketzer wegen ihres falschen Glaubens der Verdammung preisgibt.

---

93 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 23 (Veerkamp 2021, 327-328; 2007, 57).

94 In Veerkamps Auslegung des ersten Johannesbriefs, Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität *oder* Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996)), 35ff.

### 2.3.4 Eine neue Identität der Glaubenden als Kinder Gottes

Nun gehen Sie zwar davon aus, dass (38) „sich Alexandra als eine zustimmende Hörerin mit anderen zu einer Gruppe zusammenschließen wird, die durch die Liebe zu einander, zu Jesus und durch Jesus zu Gott verbunden ist“. Aber Sie bezweifeln, dass es so etwas wie eine johanneische Gemeinde gegeben hat, da „Johannes nicht den Begriff *ekklesia* verwendet“ und nicht „eine bereits existierende johanneische Gemeinde beschreibt“.

Wohl aber meinen Sie genau zu wissen, dass sich in den Augen des Johannes (39) „die Mitglieder seines Publikums als Kinder Gottes (1,12; 11,52; vgl. 1. Johannes 3,1.10; 5,2) verstehen sollten, die eher am kosmischen als am irdischen Daseinsbereich teilhatten“. Da Sie den Begriff *kosmos* nicht im Sinne der unterdrückerischen Weltordnung Roms begreifen, gehören Ihrer Ansicht nach diese

Kinder Gottes, die an Jesus als den Messias und Sohn Gottes glauben, „nicht zu der [alltäglichen] Welt“ (17,14.15), die Jesus hasst (7,7; 15,18), sondern, so betet Jesus, sie werden bei Jesus sein, wo er ist (17,24).

#### 2.3.4.1 Gotteskindschaft im Sinne von Aristoteles oder gemäß Abraham und Sara?

Obwohl Sie den Begriff der Gotteskindschaft bzw. Gottessohnschaft völlig zu Recht in den jüdischen Schriften verankert sehen (5. Mose 14,1, Hosea 1,10, Weisheit 5,5; Baruch 4,37, 5,5; 3. Makkabäer 6,28; 7,6), wollen Sie diese johanneische Vorstellung dann doch auf den heidnischen Philosophen Aristoteles zurückführen:

Für Johannes hat diese spirituelle Intimität eine materielle Grundlage. Diejenigen, die durch das vierte Evangelium dazu gebracht werden, sich auf einen Prozess der Verwandlung einzulassen, werden als Kinder Gottes und als Geschwister der anderen wiedergeboren. Wie die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Jesus wird diese Identität als Kinder Gottes in der Sprache von Aristoteles' Theorie der Epigenese beschrieben.

Zu dieser Theorie zitieren Sie Mary Horowitz<sup>95</sup> wie folgt:

Der Mann ist „homo faber, der Schöpfer, der die träge Materie nach einem Entwurf bearbeitet und ein dauerhaftes Kunstwerk hervorbringt. Seine Seele steuert die Form und das Modell der Schöpfung bei. Aus seiner Kreativität entsteht eine Nachkommenschaft, die sein Andenken bewahrt und ihm so irdische Unsterblichkeit verleiht“ (vgl. GA 731b30-732a1).

Aber genau darum geht es nicht, weder um männliche Zeugungskraft noch um Unsterblichkeit. Johannes wendet sich sogar ausdrücklich gegen eine solche aristotelische Betonung der Rolle des Mannes bei der Hervorbringung der *tekna theou*, indem er (1,12-13) ausschließt, dass sie *ek thelēmatos andros* hervorgehen.

95 (48, Anm. 45) Mary Horowitz, „Aristotle and Woman“, *Journal of the History of Biology* 9, no. 2 (1976): 197, <https://doi.org/10.1007/BF00209881>.

Wenn Sie schon die jüdischen Schriften zitiert haben, hätten Sie auch die johanneische Vorstellung von den Kindern Gottes von eben diesen Schriften her deuten sollen, wie es Ton Veerkamp tut:<sup>96</sup>

„Nicht aus dem Willen des Mannes“. Hier ist an Abraham zu denken. Der Sohn ist das Thema von Genesis 15-22. Dieser Sohn wird geboren aus einer Frau, „der es nicht länger nach der Art der Frauen erging“, und die mit einem Mann lebte, „der alt war“, aus zwei Menschen, die zeugungsunfähig waren, Genesis 18,12:

Sara lachte in ihrem Innersten, sie sagte:

„Nachdem ich ein Nichts bin,  
soll mir dann noch Wollust werden,  
obwohl mein Herr alt ist?“

Der NAME sprach zu Abraham:

„Warum lachte Sara so und sagte:  
,Soll ich da wirklich gebären,  
obwohl ich alt bin?‘

Ist das denn für den NAMEN ein Ding der Unmöglichkeit?

Ich werde zu dem Zeitpunkt zurückkommen,  
um diese Jahreszeit hat Sara einen Sohn.“

...

Und der NAME ordnete es für Sara, wie er gesagt hatte,

Er tat für Sara, was er geredet hatte:

Sie wurde schwanger.

Sara gebar dem Abraham einen Sohn, als er schon alt war,  
an dem Zeitpunkt, den Gott mit ihm beredet hatte.

An keiner Stelle ist davon die Rede, dass Abraham diesen Sohn, den einzig Geborenen, mit Sara gezeugt hatte. Es ist nur von Sara und ihrem Sohn die Rede. Wir hören nirgends den klassischen Satz: „Der und der [Abraham] erkannte sie und sie [Sara], wurde schwanger und gebar einen Sohn ...“ Der Sohn, den beide wollten, um den sie Gott angefleht hatten, wird geboren, *nicht aus dem Willen eines Mannes!* Zwar hören wir: „Dies sind die Zeugungen Isaaks, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte den Isaak“, Genesis 25,19. Aber die Zeugung durch Abraham ist ein Element aus dem Kapitel: „Zeugungen Isaaks“. Ganz im Gegensatz zu all den Patriarchen aus dem Buch Genesis, Zeugungen (*tholedoth*), *tholedoth* ’Adam (Genesis 5,1) *tholedoth* Noach ... bis *tholedoth* Jaʿaqov (Genesis 37,2) fehlt ausgerechnet das Kapitel *tholedot* ’Avraham (vgl. die Besprechung von 8,58 unter 9.4.3.) Das Ganze ist wirklich ein *Witz*:

96 [Geburt, 1,12-13](#), Abs. 11-19 (Veerkamp 2021, 35-37; 2006, 18-19).

Sie log, sie sagte:

„Ich lachte nicht“, denn sie fürchtete sich.

Er sagte:

„Nein, du hast doch gelacht!“

Und Abraham erkennt das an (Genesis 21,3):

Er rief den Namen seines Sohnes,

der ihm geboren wurde,

den Sara ihm geboren hatte:

„Jizchaq (Isaak), er lacht.“

Das Kind wurde Abraham geboren, passiv; Sara hat geboren, aktiv. Beide sind alt, ein Witz. Der Witz ist der NAME. Ein Kapitel weiter wird daraus Ernst, Genesis 22,1ff.

Es geschah nach diesen Worten:

Gott erprobte Abraham, er sagte zu ihm:

„Abraham!“

Der sagte:

„Hier bin ich.“

Er sagte:

„Nimm doch deinen Sohn,

deinen Einzigen (*jachid*),

den du liebst,

den Jizchaq.

Gehe dann du ins Land Moria,

erhöhe ihn als Erhöhungsoffer,

auf einem der Berge des Landes, den ich dir sagen werde.“

Auf den „einzigsten Sohn“ (*jachid, monogenēs*), kommen wir noch zu sprechen.<sup>97</sup> Jedenfalls können wir uns eine Vorstellung machen, was es heißt, wenn wir hören: „Nicht nach dem Willen des Mannes, sondern gottgemäß gezeugt.“ Der Einzige, der *monogenēs*, ist der neue Isaak, der einzige gottgemäß Gezeugte. Wer dem vertraut, wird selber zum gottgemäß Gezeugten. Er sieht wirklich Licht, ist aufgeklärt, bleibt am Leben in einer Ordnung des Todes.

#### 2.3.4.2 Von Jesu Gottessohnschaft zur Gotteskindschaft seiner Nachfolger

Wenn man diese von Veerkamp beschriebene gottgemäße Zeugung durch Gottvertrauen die Hervorbringung von so etwas wie einer neuen „Menschengattung“ nennen will, haben Sie zur Hälfte Recht, wenn Sie schreiben (39-40):

97 In diesem Text vgl. die Abschnitte 1.1.3 Jesus ist der zweite Isaak, der sich aus Solidarität mit Israel kreuzigen lässt und 1.3.3 Verkörpert sich der Gott Israels im Fleisch des Messias, des zweiten Isaak?

Obwohl Jesus der einzige ist, der direkt von Gott gezeugt wurde, „zeugt“ er zukünftige Generationen. Das Vorbild und der erste Sohn dieser zweiten Generation ist der Jünger, den Jesus liebte. So wie Jesus, der eingeborene Sohn Gottes, im Schoß seines Vaters ruht (*eis ton kolpon tou patros*; 1,18), so ruht der geliebte Jünger im Schoß Jesu (*en tō kolpō tou Iēsou*; 13,23; 13,25).

Im Blick auf Jesus stimmt das nicht. Jüdisch verstanden ist Jesus nicht der einzige, direkt von Gott geborene Sohn. Zunächst einmal repräsentiert Jesus den *monogenēs*, den einzig-geborenen Sohn Abrahams, Isaak. Und als der zweite Isaak verkörpert er zugleich den erstgeborenen Sohn Gottes (einerseits weil Isaak, den Abraham als eigenen Sohn opfern musste, ihm als Gottes Sohn zurückgeschenkt wurde, andererseits weil Isaak der Vater Jakobs = Israels war, den wiederum Gott in Exodus 4,22 seinen erstgeborenen Sohn nennt). Und indem Jesus sowohl Israel verkörpert als auch vollkommen mit dem Willen des Gottes Israels übereinstimmt, ist er zwar nicht der einzige Sohn Gottes, aber doch in einzigartiger Weise der Sohn Gottes nach jüdischem und nicht heidnischem Verständnis.

Im Blick auf den Geliebten Jünger ist Ihnen allerdings zuzustimmen: So wie der Messias Jesus, wie Veerkamp sagt,<sup>98</sup> „die exemplarische Konzentration Israels“ ist, „am Busen des NAMENS/VATERS“, ganz und gar von Gott bestimmt, eben *theos*,“ göttlich, so<sup>99</sup> spielt er „die Rolle der *exemplarischen Konzentration* ... der messianischen Gemeinde“, die voll und ganz auf diesen Messias Jesus vertraut.

### 2.3.4.3 Die Geburt durch Wasser und Geist nach Aristoteles oder gemäß der Bibel?

Unbegreiflich ist für mich (40), wie Sie auch zur „Idee, durch den Geist geboren zu werden“, die in 1,12-13 anklingt und im Gespräch mit Nikodemus (3,5) ausgesprochen wird, einen Bezug zu Aristoteles erwägen können:

Hier mag die Tatsache von Bedeutung sein, dass *anōthen* auch in der GA [*De generatione animalium* = „Über die Entstehung der Tiere“) in Bezug auf den oberen Kosmos erscheint, der die Quelle der generativen Fähigkeiten der Tierarten ist (GA 731b25).

Wie Ton Veerkamp dieses „von oben, *anōthen*, geboren werden“ jüdisch-messianisch erläutert, darauf bin ich schon im Abschnitt 2.2.2.1 ausführlich eingegangen. Dort war auch das „zweite problematische Element in Jesu Worten gegenüber Nikodemus“, nämlich „der Bezug auf das Wasser“, auf das „Taufwasser“ der messianischen Täuferbewegung bezogen worden. Die in Ihren Augen „auffällige Parallele zum aristotelischen Vokabular der Epigenese“ stellt dagegen lediglich eine zufällige Übereinstimmung der verwendeten Vokabeln dar:

98 [Ein Nachwort, 1,15-18](#), Abs. 18 (Veerkamp 2021, 47; 2006, 26).

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

Nach GA 735b10 soll der Samen, d. h. die Zeugungsflüssigkeit, die die empfindungsfähige Seele der Nachkommenschaft hervorbringt, aus Wasser und Geist bestehen.<sup>100</sup> So kann Johannes 3,5 als Bestätigung dafür gelesen werden, dass ein Kind Gottes aus dem göttlichen Samen gezeugt wurde, der aus dem oberen Kosmos stammt.

Das kann man nur in dieser Weise lesen, wenn man Johannes vollkommen von seinem jüdischen Hintergrund ablöst und als von heidnischem Gedankengut durchdrungen interpretiert.

Auch was Sie zur „Übergabe von Jesu Geist an die Jünger“ in 20,22 sagen, „als der auferstandene Jesus sie mit dem Heiligen Geist anhaucht“, hat nichts mit der aristotelischen Auffassung zu tun, dass „das *pneuma* vom männlichen Samen getragen wird, der dem Nachwuchs die Form gibt“. Dem widerspricht, wie bereits erläutert, eindeutig Johannes 1,13, „nicht aus dem Willen eines Mannes“. Vielmehr ist hier ganz klar an den Geist, die Inspiration, *ruach*, des Gottes Israels zu denken. Dazu schreibt Ton Veerkamp:<sup>101</sup>

Dann „inspiriert“ Jesus seine Schüler körperlich, er haucht über sie. Das Verb *emphysan* kommt in den messianischen Schriften nur hier, Johannes 20,22, vor. In der griechischen Fassung der Schrift ist das Verb selten. Es steht für das hebräische Verb *nafach*. Das Verb bedeutet „blasen (mit dem Mund)“, und zwar mit zwei entgegengesetzten Effekten: beleben und verbrennen. Die ursprüngliche Bedeutung ist „(ein Feuer) anhauchen“, Jesaja 54,16; Hiob 20,26. Die Wut Gottes wird als Feuer gegen sein aufsässiges Volk angehaucht (Ezechiel 22,20f.). In Genesis 2,7 dagegen hören wir:

Der NAME, Gott, bildet die Menschheit als Staub vom Acker.  
Er bläst (*wa-jipach, enephysen*) in ihre Nasenlöcher Hauch des Lebens.  
Es wurde die Menschheit zur lebenden Seele.

Die eingeschüchterten Menschen in diesem verbarrikadierten Raum sind sozusagen Tote in einem Totenhaus. Sie müssen belebt werden. Die große Vision Ezechiel 37,1ff. wurde bereits bei der Besprechung 6,63 zitiert. Der Prophet wird vor ein Feld voll mit ausgedorrten Knochen geführt, und der NAME fragt ihn (Verse 3-6):

„Menschenkind, können diese Knochen wieder aufleben?“  
Ich sagte: „mein Herr, EWIGER, du weißt es.“  
So hat mein Herr, der NAME, gesagt:  
„Sage aus als Prophet über diese Knochen, sagen sollst du zu ihnen:  
„Ihr ausgedorrten Knochen, hört das Wort des NAMENS!““

100 (48, n. 44 and 48) A. Preus, „Science and Philosophy in Aristotle’s Generation of Animals“, *Journal of the History of Biology* 3 (1970): 26.

101 [Die geschlossenen Türen, 20,19-23](#), Abs. 6-10 (Veerkamp 2021, 421-422; 2007, 123).

So sagt mein Herr, der NAME, zu diesen Knochen:  
 ICH bin es, ich lasse in euch Inspiration kommen, und ihr lebt auf!  
 Ich gebe euch Muskeln, ziehe Fleisch, spanne Haut über euch.  
 Ich gebe über euch Inspiration, ihr lebt auf, ihr erkennt:  
 ICH BIN ES, der NAME.

Nur von solchen zentralen Texten der Schrift können wir verstehen, was Jesus hier tut. Er sagt: „Nehmt an Inspiration der Heiligung.“ Wir haben bei der Besprechung von 19,30 diese Stelle angekündigt: Jesus „gab die Inspiration“. Hier, 20,22, haben wir die dazu entsprechende komplementäre Aufforderung: „Nehmt an ...!“ „Die Inspiration ist es, die lebend macht, das Fleisch kann nichts dazu beitragen“, hörten wir in 6,63. Die bedrohte, verwundbare Existenz dieser eingeschüchterten Menschen, Fleisch, wird inspiriert und soll sich in messianische Existenz verwandeln.

Von dieser Verwandlung geängstigter Menschen her, die unter der Unterdrückung und Entwürdigung durch die herrschende Weltordnung leiden, durch die Inspiration der Heiligung, die vom Messias des Gottes Israels ausgeht, ist die Zeugung und Neugeburt aus dem Geist zu verstehen, nicht (40) dass Jesus sie gemäß der aristotelischen Zeugungslehre „nach seiner Gestalt und Form modelliert“. Formal stimmt zwar alles, was Sie über „den göttlichen Vater“ schreiben:

So wie Gott Jesus ... gezeugt und in die Welt gesandt hat, so zeugt und sendet Jesus seine Jünger in die Welt. Entsprechend sagt Jesus zu Gott: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (17,18; vgl. 20,21). Mit dieser geistlichen Wiedergeburt erben die Jünger die Fähigkeiten, die Jesus hatte, nämlich die Fähigkeit, die Sünden anderer zu vergeben oder zu behalten (20,23), genau wie Jesus die Fähigkeiten des Vaters erworben hat, zu richten und Leben zu geben.<sup>102</sup> Sie werden die Werke tun, die Jesus tut, und sogar noch größere als diese (14,12).

Aber all das muss von den jüdischen Schriften her verstanden werden, sonst wird es missverstanden.

Auch im Blick auf „das Ausströmen von Wasser und Blut aus der durchbohrten Seite Jesu“ in 19,34 erwägen Sie (41) einen Zusammenhang mit „der Wiedergeburt der Gläubigen“, die „nur durch den Tod Jesu erfolgen kann“, denn der „Austritt von Wasser und Blut ist ungewöhnlich bei einer Lanzenstichwunde, aber bei der Geburt unvermeidlich“. Dass „Jesus in seinem Sterben die neue Spezies zur Welt bringt“, verbinden Sie auch mit Jesus Wort: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das

102 Interessant ist, dass Sie hierzu (48, n. 50) anmerken, dass Johannes zumindest *auch* auf biblische Vorstellungen vom Geist Bezug nehmen könnte:

Man könnte vermuten, dass der johanneische Autor hier mit dem doppelten Begriff des *pneuma* spielt, als treibende Lebenskraft und als Atem, wobei er sich sowohl auf die aristotelische als auch auf die biblische Vorstellung der menschlichen Zeugung stützt.

Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht“ (12,24), und schließlich mit der Interpretation der Verse 14,2-3 als das Versprechen, dass die „Kinder Gottes wie der eingeborene Sohn die Wohltaten des Wohnens bei Gott empfangen werden, wenn Jesus hingehet, um ihnen einen Platz im Haus seines Vaters zu bereiten“.

Es würde zu weit führen, die Interpretation all dieser miteinander in Verbindung gebrachten Elemente aus dem Johannesevangelium von den Schriften her zurechtzurücken; ich beschränke mich auf die Erläuterung des Verses 19,34 durch Ton Veerkamp:<sup>103</sup>

Dann kommt: „Und sofort kam (*exēlthen euthys*) Blut und Wasser heraus.“ Wir hören dieses Wort *euthys* zum dritten Mal. Judas Iskariot nahm den eingetauchten Bissen und ging sofort hinaus (*exēlthen euthys*). Gepflegte Sprache verlangt, dass die beiden Wörter in umgekehrter Reihenfolge stehen sollen: *euthys exēlthen*. Deswegen „verbesserten“ einige nicht unwichtige Handschriften die Reihenfolge. Aber beide Stellen sind durch die gleiche Wortfolge aufeinander zu beziehen, 13,30 und 19,34. Die Ehrung des Messias ist ein Prozess, eingeleitet durch den „sofortigen Weggang“ des Judas ben Simon: „Und sofort wird er (Gott) ihn (den MENSCHEN, *bar enosch*) ehren“, 13,32. Dieser Prozess geht weiter im *sofortigen (euthys) Weggang (exēlthen)* von Wasser und Blut.

Was mit *Wasser* gemeint ist, wissen wir aus 4,14 und 7,38. Der samaritanischen Frau wird Wasser verheißen, das in ihr „zum Brunnen wird, aufspringend zum Leben der kommenden Weltzeit“. Deutlicher wird das im zweiten Zitat. Jesus spricht im Heiligtum während des Sukkotfestes von „Strömen lebenden Wassers aus seiner Seite“. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, fügt Johannes hinzu: „Das sagte er von der Inspiration, von der jene nehmen sollten, die ihm vertrauten. Es gab aber noch keine Inspiration, da Jesus noch nicht zu seiner Ehre gekommen war“, 7,38f. Die Stunde seines Todes ist die Stunde seiner Ehre. *Sofort* geht von Jesus die Inspiration aus. Unsere Deutung des Todes Jesu als die Übergabe der Inspiration wird somit bestätigt.

*Blut* kennen wir aus der großen Rede Jesu in der Synagoge zu Kapernaum: „Wer mein Fleisch kaut und von meinem Blut trinkt, erhält das Leben der kommenden Weltzeit, und ich werde ihn aufstehen lassen am Tag der Entscheidung. Denn mein Fleisch ist Essen, dem man vertrauen kann, mein Blut Trank, dem man vertrauen kann“, 6,54f. Das Wort *Blut* kommt bei Johannes nur hier und in der Rede in der Synagoge von Kapernaum vor (wenn wir von der Stelle 1,13 absehen). Es geht hier um die Inspiration, die Befähigung zum Leben der kommenden Weltzeit. Und dies geschieht durch den Tod (das Blut)

103 [Vierte Szene: Der Erstochene, 19,31-36](#), Abs. 7-10 (Veerkamp 2021, 403-404; 2007, 109-110).

des Messias. Das Blut ist das Blut des Paschalammes. Es rettete damals vor dem Tod in Ägypten; das Blut des Messias rettet jetzt vor dem Tod an der herrschenden Weltordnung. Der Tod des Messias ist zu verstehen als die Schlachtung des Paschalammes: notwendige *Voraussetzung* dafür, dass das endgültige Fest der Befreiung begangen werden kann. Tod ist in beiden Fällen Voraussetzung für Pascha, nämlich Pascha selber. Pascha ist, was einmal geschehen wird, Pascha ist *noch nicht*. Deutlich wird das erst in 20,17.

Für Johannes ist dies der eigentliche Höhepunkt seiner Erzählung. Er benennt sich selbst zum Augenzeugen; er, der Verfasser unseres Textes, appelliert an seine Zuhörer, dem hier berichteten Geschehen Vertrauen zu schenken. Vertrauenswürdig ist im Evangelium ein Zeugnis, wenn es durch den Schriftbeweis bestätigt wird.

Es geht also nicht um eine statisch zu begreifende spirituelle Neugeburt, die den aus Wasser und Geist Neugeborenen eine jenseitige Existenz im Himmel garantiert, sondern um die Treue des Gottes Israels, die die auf Jesus Vertrauenden dazu inspiriert, durch das neue Gebot der *agapē*, Solidarität, die Weltordnung zu überwinden, anders gesagt, das Leben der kommenden Weltzeit tätig zu erwarten.

#### **2.3.4.4 Garantie des ewigen Lebens im Himmel oder Hoffnung auf das Leben der kommenden Weltzeit?**

Kaum habe ich das geschrieben, lese ich bei Ihnen den Satz (41):

Die Wiedergeburt als ein Kind Gottes garantiert ewiges Leben.

Unter Rückgriff auf 5,24-26 begründen Sie ihn und behaupten:

Die Verwesung und der Tod, die Teil des zyklischen Lebensprozesses sind, sind für diese neue Art nicht mehr wirksam. Vielmehr sind das Hören des Wortes, das Aufnehmen des Geistes, das Essen des Fleisches notwendig für eine geistige Wiedergeburt, die ewiges Leben verspricht.

Allerdings haben gerade die Verse 5,24-25 überhaupt nichts mit derartig übernatürlichen Eigenschaften einer neuen Spezies zu tun, sondern sie beziehen sich ganz klar auf Daniel 12,2, die jüdische Hoffnung auf die Auferweckung der Toten am Tag der Entscheidung.

Im Übrigen ist Ihnen natürlich selbst (42) die „immer noch unvermeidliche Tatsache des physischen Todes“ bewusst, und so weisen Sie auch selbst auf Zweifel (42) an einem „kosmologischen Verständnis der neuen Familie, in die die verwandelten Hörer des Evangeliums wiedergeboren werden“, im Sinne einer solchen Garantie ewigen Weiterlebens hin, die Ihnen zufolge in Johannes 21,20-23 angedeutet werden.

Die dort erwähnten Gerüchte passen allerdings weniger zu einer Vorstellung vom Leben nach dem Tod im Himmel als von der Erwartung, dass der Geliebte Jünger noch zu seinen irdischen Lebzeiten den Anbruch der Weltzeit, die kommen soll, erfahren darf.

### 2.3.4.5 Die neue Familie Gottes im Johannesevangelium und ihre dunkle Kehrseite

Für spätere Generationen ist es nur noch „das Evangelium selbst, das als Quelle des Heiligen Geistes dient, durch den sie Kinder Gottes werden können“. In diesem Zusammenhang erwähnen Sie „den Parakleten, der der Heilige Geist ist“, und verweisen dazu erläuternd auf zwei Stellen, die auch Veerkamp zitiert hat, 1. Mose 2,7 und Johannes 6,63, wo Jesus erklärt: „Der Geist ist's, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und sind Leben.“ Die Frage ist, wie auf Grund dieser Stellen die „verwandelnde Neugeburt in die Familie Gottes“ und die Erfüllung der „tiefen menschlichen Sehnsucht nach ewigem Leben“ interpretiert wird: Geht es um einen Gegensatz von Fleisch und Geist, Materie und übernatürlichem Leben, oder geht es darum, dass die irdische Existenz der Menschen, ihr Fleisch, nicht abgewertet wird, sondern durch den Geist auf den befreienden und Recht schaffenden Willen Gottes ausgerichtet wird?

Trotz Ihres Rückgriffs auf Genesis 2,7 bleiben Sie dabei, Aristoteles für den entscheidenden Maßstab der Rhetorik der Zugehörigkeit zur Familie Gottes zu halten:

Die Verwendung des aristotelischen Konzepts der Epigenese, um die Idee zu konkretisieren, dass die Gläubigen die Familie Gottes bilden, ist ein letzter Schritt in der Rhetorik der Zugehörigkeit. Mit Hilfe solcher Strategien, von denen viele auf der griechischen Rhetorik beruhen, artikuliert Johannes die menschlichen Sehnsucht, dem Tod zu entgehen und das ewige Leben zu suchen, identifiziert den Glauben an Jesus als die Erfüllung dieser Sehnsucht und die Verwendung des Evangeliums selbst als Mittel zur Wiedergeburt.

Die Kehrseite eines solchen Verständnisses ist dann in Ihren Augen (43), dass sich eine derart neugeborene Familie scharf von anderen Familien abgrenzen muss. Ausgerechnet in diesem Zusammenhang beziehen Sie sich auf die Stelle John 1,13 – die meines Erachtens der aristotelischen Betonung des Mannes im Zeugungsakt widerspricht –, um darzulegen:

Menschliche Familien, die durch den „Willen des Fleisches oder den Willen des Mannes“ (1,13) geschaffen wurden, haben nicht notwendigerweise eine ablehnende Haltung gegenüber allen, die nicht zu ihrer Familie gehören. Die Mitglieder der Familie, die Johannes beschreibt, sind jedoch eine exklusive Familie erster Wahl. Um sich dieser Familie anzuschließen, muss man sich von anderen starken familiären oder familienähnlichen Zugehörigkeiten trennen.

Wird ein solches Verständnis tatsächlich dem Johannesevangelium gerecht? Sie wollen ja nicht nur darauf hinaus, dass „jede Gruppenzugehörigkeit die Verbindung zu einer In-Group und die Abgrenzung von Außenstehenden erfordert“, worauf „Sozialpsychologen und Theoretiker der sozialen Identität“ hinweisen, sondern dass diese johanneische Gruppe sich in ihrer selbstgewissen Verbohrtheit radikal von einer ganz bestimmten anderen Gruppe abgrenzt. Auf die „Rhetorik der Entfremdung, die die Grenze zwischen den Kindern Gottes und denen markiert, die (nach Ansicht des

Johannes) fälschlicherweise behaupten, Kinder Gottes zu sein, d. h. die *loudaioi*“, wollen Sie in den folgenden drei Kapiteln eingehen.

Dabei machen Sie sich „einige Sorgen über unsere imaginäre Alexandra“, nämlich dass „sie bald anfangen wird, die *loudaioi* nicht als Freunde, Familie oder respektierte Mitglieder der Gesellschaft zu sehen, sondern als ihre spirituellen oder sogar physischen Feinde“.

Mir wird es im Gespräch mit Ihnen weiterhin darum gehen, sorgfältig zu unterscheiden zwischen der Konfliktsituation, aus der heraus Johannes ursprünglich die scharfen Auseinandersetzungen Jesu mit den *loudaioi* beschrieb, und der christlichen Interpretation des Johannesevangeliums, die nach der Trennung der Wege von Judentum und Christentum bestimmend wurde.

### 3 Die Rhetorik der Enteignung

Im zweiten Teil Ihres Buches (51) betrachten Sie unter dem Leitmotiv der „Entfremdung“ das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Juden, deren Rolle weitgehend darauf hinausläuft, „Jesus und seine Nachfolger zu verfolgen“. Zudem sind die Juden insofern wichtig für das Evangelium, weil

die Zugehörigkeit zu Gottes Familie nicht nur eine Garantie für die Zukunft bedeutet, sondern auch einen Anspruch auf bestimmte Wohltaten, die vor dem irdischen Aufenthalt Jesu nur den Juden vorbehalten waren.

Dass, wie Sie bemerken, im „Gegensatz zum Galaterbrief des Paulus das Evangelium über jüdische Praktiken wie die Beschneidung oder die Speisegesetze schweigt“, spricht in meinen Augen dafür, dass Johannes sich weder an eine nur aus Heidenchristen noch an eine aus Heiden- und Judenchristen gemischt zusammengesetzte Gemeinde richtet, sondern an eine vorwiegend jüdisch geprägte Gemeinschaft – zumindest zunächst.

Weiter halten Sie fest, dass Jesu

Heilung am Sabbat keine Entweihung des Sabbats darstellt, sondern vielmehr einen Beweis für seine enge Beziehung zu Gott: „Mein Vater verrichtet Werke bis jetzt, so verrichte auch ich Werke“ (5,17).

Sie können sich auch (63, Anm. 1)

vorstellen, auf der Grundlage von Jesu Verhalten, wie es von Johannes beschrieben wird, dass eine Gemeinde, die sich um sein Evangelium bildete, den Sabbat und die Feste eingehalten hat.

Schließlich stellt auch (52) die Tempelreinigung

nicht die Existenz oder die Bedeutung des Tempels als Institution in Frage, sondern betont vielmehr, wie wichtig es ist, dass das „Haus seines Vaters“ nicht durch den Kommerz verunreinigt wird.

Einige dieser „Identitätsmerkmale“ werden allerdings durch „den johanneischen Bericht von Jesu Worten und Taten“ neu bestimmt, und die Frage wird unter den Gelehrten diskutiert, ob es sich dabei um „eine Theologie der Ersetzung oder der Erfüllung oder etwas völlig anderes“ handelt. Sie formulieren Ihr eigenes Ziel in diesem Kapitel, „nicht nach einer feineren Sprache zu suchen, um die Ersetzungstheologie des Johannes zu vertuschen“, und gehen davon aus,

dass es sich bei dem, was das Evangelium vermittelt, nicht nur um Ersetzung, Erfüllung oder Verdrängung handelt, sondern um Enteignung. In der Rhetorik des Evangeliums sind die Juden nicht mehr Gottes Kinder, sondern haben ihren Anspruch auf diese Identität verwirkt, weil sie sich weigern zu glauben, dass Jesus Gottes Sohn ist.

Daraus ergibt sich (53), dass „die Schriften und der Tempel“ nicht mehr den Juden gehören, sondern „denen, die glauben“.

Die jüdische Prägung des Evangeliums bzw. seine Verwendung jüdischer Schriften, Argumentationsweisen und theologischer Konzepte wie der göttlichen Liebe verweist nicht auf eine positive Haltung gegenüber den Juden oder dem Judentum, sondern auf die Aneignung – Enteignung – des Jüdischseins, eines Selbstverständnisses, das auf der Bundesbeziehung zu Gott beruht.

### **3.1 Wird der Bund Gottes mit Israel im Johannesevangelium aufgehoben?**

Sie räumen ein (53), dass der Begriff *diathēkē*, „Bund“, selbst „im vierten Evangelium nicht vorkommt“. Aber Sie stellen fest, dass „die Bedingungen des Bundesvertrages“, der die Juden auf Grund von „Gottes Verheißungen an Abraham und Mose in der Tora“ mit Gott verbunden hat, im Johannesevangelium „durch die Sendung seines Sohnes in die Welt als Ausdruck seiner Liebe neu umrissen“ wurden (3,16).

In dieser neuen Realität gehört die Bundesbeziehung zu Gott nur denjenigen, die glauben, dass Jesus wirklich Gottes Sohn und der Messias Israels ist (20,30-31). Dem Begriff des Bundes liegt die Erwählung zugrunde; die Erwählung wiederum impliziert Exklusivität. Eine Gruppe, die sich selbst als von Gott erwählt oder auserwählt definiert, unterscheidet sich notwendigerweise von anderen, die ihrer Ansicht nach nicht so erwählt sind. In den jüdischen Texten des Zweiten Tempels besteht die ausgegrenzte Gruppe in den Heiden; für Johannes sind es – in einer ironischen Wendung – die *Ioudaioi*.

#### **3.1.1 Johannes als messianischer Kritiker der Weltordnung in prophetischer Härte**

Das Letztere ist aber eben die Frage. Hat es nicht doch eine Bedeutung, dass der Begriff „Bund“ nirgends im Evangelium auftaucht, dass also ein Ausschluss des jüdischen Volkes aus dem Bund nirgends besiegelt wird? Wie schon oft gesagt, es geht hier nicht um die spätere christliche Interpretation des Johannesevangeliums, die genau das tatsächlich vorausgesetzt hat.

Im Anschluss an Ton Veerkamp halte ich folgendes Szenario für nicht ausgeschlossen: Johannes geht als ein messianischer Jude von der selbstverständlichen Geltung des Bundes Gottes mit Israel aus, dem nach wie vor die Heiden, *gojim*, als Anhänger verabscheuenswerter Götter gegenüberstehen. Hinzu kommt, dass diese *gojim* in Gestalt des euphemistisch *pax Romana* oder *kosmos* („Schmuck, wohlgeordnete Welt, Weltordnung“) genannten Römischen Reiches eine erdrückende und blutige Gewaltherrschaft ausüben, dessen Kaiser zu Recht „Widersacher“, griechisch *diabolos*, hebräisch *satan*, des Gottes Israels genannt zu werden verdient. Johannes versteht diese Weltordnung als ein neues Ägypten, ein weltweites Sklavenhaus, aus dem man nicht mehr in ein Land der Freiheit ausziehen kann, wo man getrennt von den *gojim* unter der Verfassung der Tora leben kann, vielmehr kann nur das Vertrauen auf den von Rom gekreuzigten Messias Jesus und die Befolgung seines neuen Gebotes der *agapē*, einer solidarischen Liebe, die Weltordnung überwinden.

Unter diesen politischen Umständen greift Johannes zugleich mit prophetischem Zorn die führende Schicht des eigenen Volkes der Juden an, vor allem die Priesterschaft zur Zeit Jesu, und zwar wegen ihrer Kollaboration mit Rom, so wie Jesaja, Jeremia, Hesekiel oder Hosea zu ihrer Zeit die eigenen jüdischen Könige wegen ihrer Kollaboration mit Ägypten oder Assyrien anklagten (Jesaja 30,1-2; 31,1.3; 36,6.9; Jeremia 2,18; 42,13-22; Ezechiel 17,15; Hosea 7,11; 12,2). Eine solche Kollaboration zeigt sich im Extremfall dadurch, dass die Priester Pilatus dazu nötigen, den Messias Jesus hinzurichten. Dieser Konflikt ist für Johannes insofern keine inzwischen ausgestandene Angelegenheit, da das zu seiner Zeit entstehende rabbinische Judentum ebenfalls sowohl den Messias Jesus ablehnt als auch auf die Anerkennung durch Rom als erlaubter Religion Wert legt; hier liegt der Grund dafür, dass der johanneische Jesus die pharisäischen/rabbinischen Juden unter dem Einfluss des römischen *diabolos*, des politischen Widersachers sieht.

Damit will ich sagen: So wenig wie Jesaja, Jeremia, Ezechiel oder Hosea durch ihre Kritik am eigenen Volk den Bund Gottes mit den Juden von Gott her als aufgekündigt betrachtet haben, so wenig tut dies auch Johannes. Bestätigt wird das dadurch, dass nirgends in seinem Evangelium von einer umfassenden Hinwendung zu den *gojim*, von einer Heidenmission, die Rede ist. Stattdessen ist der johanneische Jesus darum bemüht, das ganze Israel, also sowohl die Judäer als auch die zehn verlorenen Stämme Nord-Israels in Gestalt der Samaritaner sowie die Diaspora-Juden in der messianischen Gemeinde als neues, auf den Messias vertrauendes Israel zu sammeln.

### 3.1.2 Jesu Bestreitung rechtmäßiger jüdischer Ansprüche auf den Bund mit Gott

Ihnen zufolge (53) beschreiben in Johannes 8,31-59 die *Ioudaioi* selbst ihre „Bundesidentität“ am deutlichsten (55), indem sie „drei Hauptansprüche“ erheben, nämlich „dass sie Kinder Abrahams sind, niemals irgendjemandes Sklave waren und Kinder Gottes sind“. Dass diese Ansprüche zu Recht bestehen, belegen Sie (54) durch den

Bundesschluss Gottes mit Abram/Abraham (1. Mose 15 und 17), durch den Hinweis darauf, dass zum Bundesschluss der Verzicht auf den Dienst für fremde Götter gehört (vgl. Psalm 106,36), und (55) durch Gottes Aufforderung an Mose, gegenüber dem Pharao das Volk Israel als seinen „erstgeborenen Sohn“ vorzustellen (2. Mose 4,22-23). All das läuft auf dieselbe Konsequenz hinaus: „Juden stehen in einer ewigen Bundesbeziehung zu Gott“.

Interessant finde ich, dass Sie einerseits (53) die genannten Elemente jüdischer Identität auf „ihr grundlegendes Bekenntnis zum Monotheismus“ beziehen, „einen Grundsatz, der in der hebräischen Bibel, der jüdischen Theologie und der jüdischen Liturgie von zentraler Bedeutung ist“, andererseits aber in einer Anmerkung sehr versteckt auf Alan F. Segals<sup>104</sup> Forschungen verweisen, der es für möglich hält, dass „die alten jüdischen Vorstellungen vom Monotheismus auch den Glauben an ‚zwei Mächte im Himmel‘ zugelassen haben können“. Von daher müsste es zumindest denkbar erscheinen, wie Larry W. Hurtado<sup>105</sup> meint, auch ein „ungewöhnliches ‚binarisches‘ Muster“ der Anbetung Jesu gemeinsam mit Gott als eine innerjüdische Entwicklung zu betrachten, die

von dem aus der jüdischen Tradition übernommenen exklusivistischen Monotheismus geprägt ist. Die Christus-Verehrung, die wir in diesen christlichen Schriften sehen, ist sicherlich eine neue Entwicklung. Sie wird ebenso deutlich als eine religiöse Haltung dargestellt, die der Ausrichtung auf den einen Gott treu sein will, und muss daher historisch als eine eigenständige Variante des Monotheismus betrachtet werden.

Gleichwohl (55) kommt es im Johannesevangelium zu einer unüberbrückbaren Kontroverse zwischen denjenigen, die Jesus als Messias Israels betrachten, und denen, die dort als *Ioudaioi* beschrieben werden. Innerhalb dieser Auseinandersetzung bestreitet der „johanneische Jesus“ in Ihren Augen alle Ansprüche der Juden auf den Bund mit Gott, indem er auf „ihre Zurückweisung seiner Messianität“ verweist. In meinen Augen ist aber entscheidend, wie er das tut. Darauf möchte ich unter Rückgriff auf Ton Veerkamps Auslegung genauer eingehen.

### 3.1.2.1 Wären die *Ioudaioi* Abrahamskinder, würden sie Gottes Sohn nicht töten

Zwar (55) gesteht Jesus den *Ioudaioi* zu, dass „sie von Abraham abstammen (*sperma Abraam* – Samen Abrahams; 8,33)“ aber zugleich „können sie nicht die Kinder Abrahams sein (*tekna Abraam*; 8,39)“, weil sie nicht wie Abraham handeln: „Während Abraham Gottes Boten aufnahm (vgl. 1. Mose 18), versuchen die *Ioudaioi* Gottes Sohn zu töten (8,40)“.

104 (64, Anm. 12) Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977).

105 Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Michigan 2003, 50.

Ton Veerkamp schreibt zu diesem Vorwurf:<sup>106</sup>

Den Tötungsvorwurf hören wir hier schon zum sechsten Mal. Offenbar ist dieser Gedanke für Johannes zur Obsession geworden. Das hat wohl mit den heftigen Anfeindungen zu tun, denen seine Gruppe seitens der Synagoge in ihrem Ort ausgesetzt war.

In seiner Auslegung zu 16,2-3 erläutert Veerkamp näher, was er damit meint. Im Konflikt zwischen den johanneischen Messianisten und dem rabbinischen Judentum zur Zeit des Johannes versucht er den Anliegen beider Seiten gerecht zu werden und verständlich zu machen, warum Johannes der Synagoge (in Veerkamps Augen zu Unrecht) vorwirft, den Bund mit dem Gott Israels aufgekündigt zu haben:<sup>107</sup>

Das rabbinische Judentum macht nun die Schüler zu Leuten „ohne Synagoge“ (*aposynagōgoi*). ...

Die Synagoge war keine Kirche, keine Glaubensgemeinschaft. Sie war vielmehr gleichermaßen Ort der Versammlung und Organ der Selbstverwaltung, wo die Kinder Israels im Rahmen des von den Römern anerkannten Status' einer Ethnie mit ihrem zugelassenen Kult (*religio licita*) ihre Angelegenheiten selber regeln konnten (*politeuma* in Alexandrien). Das bedeutete einen nicht unbedeutenden Schutz vor behördlichen Maßnahmen und behördlicher Willkür. Das Maß an Autonomie variierte je nach Zeit, Stadt und Region. Der synagogale Status war etwas zwischen vollem Bürgerrecht und dem Status eines Fremden und Zugereisten.

Der Status war aber prekär; es gibt zahlreiche Belege dafür, dass Privilegien eingezogen wurden und es von den Behörden geduldet oder gar veranlasste Vertreibungen und Pogrome gab, wie z.B. den Pogrom 37/38 in Alexandrien. Die Synagoge musste also darauf achten, dass Gruppen, die staatsfeindliche Anschauungen vertraten, nicht die Überhand gewannen.

Offenbar war die Führung der Synagoge an dem Ort, wo sich Johannes und seine Gruppe aufhielten, zu dem Schluss gekommen, diese stellen eine Gefahr für die Synagoge dar. Deswegen war es ihre Pflicht, solche Gruppen vor die Tür zu setzen. Die Führung der Synagoge, in deren Zuständigkeitsbereich die Gruppe um Johannes gehörte, vertrat die Richtung des rabbinischen Judentums, Johannes dagegen machte aus seiner Abneigung gegen diese Richtung keinen Hehl. Der Ausschluss war ein legitimer und politisch nachvollziehbarer Akt der synagogalen Führung. ... Es gehört zur selbstverständlichen Pflicht nicht-jüdischer Exegeten, den Konflikt einmal von der Warte der Synagoge her

---

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

107 [Wenn er kommt, der Anwalt, Inspiration der Treue, 15,26-16,7](#), Abs. 4-12 (Veerkamp 2021, 334-336; 2007, 61-63).

nachzuvollziehen und nicht von vornherein Partei für „Jesus und die Apostel“ zu ergreifen. ... Johannes hält sich erst gar nicht bei der Suche nach den Gründen für den Ausschluss auf. Hier müssen wir keine Schüler des Johannes sein.

Wenn andererseits eine Gruppe aus der Synagoge ausgeschlossen wird, verliert sie Status und Schutz, und die Mitglieder dieser Gruppe müssen sich einzeln mit den römischen Behörden auseinandersetzen. Das bedeutete Lebensgefahr. Die Hinrichtung staatsfeindlicher Elemente war ein Akt politischer Loyalität, und eine solche Loyalität war damals *ipso facto* religiöser Natur. Wer sich an solcher Verfolgung beteiligt, leistet einen „öffentlichen Dienst“ (*latreia*) jenem Gott, der Staatsgott war.

Die Anhänger des rabbinischen Judentums beteiligten sich nach der Anschauung des Johannes an der Verfolgung. Dafür gibt es außerhalb des Evangeliums keinerlei Belege. Messianisten („Anhänger eines gewissen Chrestos“, schreibt der Gouverneur von Bithynien Plinius um 110 an Kaiser Trajan) wurden von Römern hingerichtet, Angehörige der jüdischen Ethnie hatten diese Möglichkeit kaum, aber sie hatten die Möglichkeit der Denunziation. Ob sie von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht hatten, können wir nicht wissen. Aber die Synagoge konnte niemanden töten. Mag es vielleicht Mord und Totschlag unter den verfeindeten Fraktionen gegeben haben, so geschah dies allenfalls privat und sicher nicht als „öffentlicher Dienst“ (*latreia*).<sup>108</sup>

Jedenfalls erklären die politischen Folgen des Ausschlusses die Schärfe, mit der Johannes sich gegen das rabbinische Judentum wendet, und sie erklären auch, weswegen Johannes bei seinen Gegnern keine rationalen Gründe für ihre Haltung finden konnte. „Ihr sucht mich zu töten“, 7,19; 8,40; 8,59; 10,31; 11,53; 12,10, lautet der ständige Vorwurf. Dieser Vorwurf ist angesichts der bereits früh einsetzenden Verfolgung und Ermordung von Messianisten durch Rom offenbar nicht völlig haltlos; der Ausschluss bedeutete Lebensgefahr für die Ausgeschlossenen. „So etwas macht man nicht, es gibt keine vertretbaren Gründe für einen Ausschluss, der für die Ausgeschlossenen Lebensgefahr bedeutet“, so kann man den Vorwurf des Johannes umschreiben.

Freilich ist auch die politische Orientierung der Messianisten rational nachvollziehbar. Wenn unter römischen Verhältnissen die Lage der Kinder Israels innerhalb und außerhalb des Landes prekär ist, dann dürfen diese nicht darauf

---

108 Dazu Veerkamp in Anm. 466:

Lukas berichtet von einem Versuch der Synagoge in Korinth, die Auseinandersetzung mit dem Messianisten Paulus zu einer politischen Affäre zu machen. Der Gouverneur Gallio erklärte sich für nicht zuständig, und die Sache ging vor den Augen Gallios mit einer Tracht Prügel für den Vorsteher der Synagoge Sosthenes aus, Gallio war das alles egal, Apostelgeschichte 18,12ff. Solche Schlägereien waren keine *latreia*!

hoffen, Nischen zu finden, in denen sie überleben können, sondern dann brauchen sie eine völlig andere Welt. Das sagt Paulus nicht weniger deutlich als Johannes. Die Tatsache, dass zwischen Überleben und Weltrevolution keine Vermittlung ist, macht die Auseinandersetzung im wahrsten Sinne des Wortes tragisch. Wir können aus dem sicheren Abstand von zwei Jahrtausenden rationale Gründe auf beiden Seiten entdecken. Aber für die damals Betroffenen war eine rationale Auseinandersetzung offenbar nicht möglich.

Für Johannes stellt sich die Synagoge außerhalb Israels: „Sie erkennen weder den VATER noch mich.“ „Gott nicht erkennen“ ist die Aufkündigung des Bundes, den der Gott Israels mit den Vätern und mit den Kindern Israels geschlossen hat. Anders als der Tötungsvorwurf ist dieser Vorwurf, das rabbinische Judentum habe seine Bindung zum Gott Israels aufgegeben, sehr wohl haltlos, wir müssen ihm widersprechen. Wenn dem rabbinischen Judentum dieser Vorwurf gemacht wird, wenn das Schule macht, und es hat Schule gemacht, wird Israel vom Christentum enterbt werden. Der Vorwurf ist strikt analog zum Atheismusvorwurf, den die römischen Behörden den Christen machen werden. Nur hatte Johannes keine Macht, und man konnte den Vorwurf als lächerlich zurückweisen. Aber als das Christentum zur Staatsreligion und die christliche Kirche zu einer staatlichen Institution wurde, hatte der Vorwurf weitgehende politische Folgen.

An dieser Stelle begegnen sich Ton Veerkamps und Ihre Einschätzung des Johannes-evangeliums, was seine Wirksamkeit im Christentum betrifft. Im Gegensatz zu Ihnen versucht Veerkamp einen plausiblen Grund dafür anzugeben, warum Johannes dem rabbinischen Judentum derart scharfe Vorwürfe macht. Aus der Sicht des Johannes sind es die rabbinischen Juden, die ihren Bund mit Gott aufkündigen, während er nach wie vor daran festhält, dass Gott zu seinem Bund mit Israel steht. In seiner messianischen Gemeinde will der johanneische Jesus ja ganz Israel sammeln (einschließlich Samaria, der Juden der Diaspora und einzelner Gottesfürchtiger aus den *gojim*) und keineswegs eine völlig neue nichtjüdisch-heidnisch geprägte neue Religion gründen. Dass das Johannesevangelium schon sehr bald dann doch in genau Ihrem Sinne ausgelegt wird, entspricht nicht der ursprünglichen Zielrichtung des Johannes.

### 3.1.2.2 Unter die *hamartia* verklavt zu sein, bedeutet Sklave Roms zu sein

Was das Selbstbewusstsein der *Ioudaioi* betrifft, frei von Versklavung zu sein, wirft in Ihren Augen (55) der johanneische Jesus ihnen vor, dass sie

verklavt waren und bleiben, solange sie sich weigern zu glauben. In 8,34-35 verkündet Jesus: „Jeder, der Sünde begeht, ist ein Sklave der Sünde. Der Sklave hat keinen festen Platz im Haus; der Sohn hat einen Platz für immer. Wenn also der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich frei sein.“

Dazu habe ich bereits im Abschnitt 1.2.3.3 erklärt, was im Johannesevangelium tatsächlich mit dem Begriff der *hamartia* gemeint ist. Es geht weder darum, die Verweigerung der Bekehrung zur Religion des Christentums als sündhaft zu definieren noch um ein Verständnis von Sünde im Sinne moralischer Verfehlungen. Vielmehr beurteilt Johannes die Suche des rabbinischen Judentums nach einem *modus vivendi* mit Rom als eine implizite Unterwerfung unter die Interessen der herrschenden Weltordnung, als Verfehlung der Freiheit und Gerechtigkeit, auf die die Tora Israels gerichtet ist.<sup>109</sup>

„Sklave der Verirrung“ heißt im Endeffekt Sklave Roms.

### 3.1.2.3 Wer sich Rom unterwirft, hat den *diabolos* zum Vater

Genau diese politische Auseinandersetzung zwischen messianischen und rabbinischen Juden um die Positionierung gegenüber der römischen Weltordnung ist es auch, die im Hintergrund der so folgenreichen Verse 8,42-44 gesehen werden muss, die Ton Veerkamp folgendermaßen übersetzt:<sup>110</sup>

8,42 Jesus sagte zu ihnen:  
 „Wenn GOTT euer Vater wäre,  
 wärt ihr solidarisch mit mir,  
 denn ich ging von GOTT aus und bin gekommen;  
 denn ich bin nicht von mir selbst ausgegangen,  
 sondern jener hat mich gesandt.  
 8,43 Weswegen kennt ihr meine Sprache nicht?  
 Weil ihr nicht auf mein Wort hören könnt.  
 8,44 Ihr seid vom Vater, dem Feind.  
 Das Begehren eures Vaters wollt ihr tun.  
 Er ist ein Menschenmörder aus Prinzip,  
 die Treue ist für ihn kein Standpunkt,  
 weil es Treue bei ihm nicht gibt.  
 Wenn er Lug und Trug redet, so redet er das ihm Eigene,  
 ein Betrüger ist er und Vater des Betrug.

Sie beschreiben das, was hier geschieht, von der Voraussetzung her (55), dass die *loudaioi* Jesus nicht lieben können, obwohl er von Gott gesandt ist, weil sie sich durch ihre „Zurückweisung Jesu aus ihrer Bundesbeziehung zu Gott“ ausgeschlossen und „ihre wahre Abstammung als Kinder des Teufels“ offenbart hätten. Dabei interpretieren Sie den Ausdruck *diabolos* nicht von den jüdischen Schriften her, sondern in seiner späteren christlichen Bedeutung als unirdischer dämonischer Macht.

109 [Die Treue und die Freiheit, 8,31-36](#), Abs. 10 (Veerkamp 2021, 216; 2006, 144).

110 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 217-218; 2015, 71, 73).

Veerkamp<sup>111</sup> dagegen versteht *diabolos* als Übertragung des hebräischen Begriffs *satan*, der in den jüdischen Schriften nirgends „einen übernatürlichen bösen Geist“ bezeichnet, sondern entweder einen irdischen politischen Gegner oder einen Funktionär Gottes, „der als Gegner im himmlischen Gerichtsverfahren“ auftaucht. Worum also geht es konkret in Johannes 8,44?

Hier geht es um einen mächtigen Gegner, der eben nicht von Gott gesandt ist, also um einen mächtigen irdischen Gegner. Dieser Gegner hat „Begierden“ (*epithymiai*). Sie sind sachlich identisch mit der Begierde – Raffgier ist besser – der Weltordnung (*epitymia tou kosmou*, 1 Johannes 2,16f.). Johannes 8,44 und 1 Johannes 2,16f. sind die einzigen Stellen im johanneischen Schrifttum, wo das Wort für Raffgier auftaucht, ausgerechnet in Verbindung mit *diabolos*.<sup>112</sup> Der Satan ist ein irdischer Satan, er ist die Weltordnung, er ist Rom.

Eindeutig wird das alles, als die führenden Priester in der Szene vor dem Prätorium dem Pilatus versicherten: „Wir haben keinen König, es sei denn Caesar!“ Sie erklären, wo ihre eindeutige politische Loyalität liegt, wer ihr „Gott“ sei. Denn die Funktionsvokabel „Gott“ bezeichnet die Konvergenz aller irdischen Loyalitäten. Für die führenden Priester liegt der Konvergenzpunkt in Caesar. Diese Stelle 19,15 erklärt unsere Stelle 8,44 – und umgekehrt. Jesus wirft seinen Gegnern vor, 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“.

Jesus redet über die Treue, über die Treue Gottes Israel gegenüber, und genau diesem Wort vertrauen sie nicht, sagt Jesus. Keiner kann ihn beschuldigen, dass er sich irrt, sich und die anderen in die Irre führt, wo er doch von der Treue Gottes redet, einer Treue, die Rom diametral gegenübersteht. Da sie als Realpolitiker von der überragenden politischen Realität Roms ausgehen, können sie nicht hören, was Jesus zu sagen hat.

Um nicht falsch verstanden zu werden: Natürlich ist auch eine politische „Verteufelung“ des rabbinischen Judentums, das sich angeblich Rom als dem Widersacher des

111 [Der Diabolos ist nicht der Teufel, 8,37-47](#), Abs. 11-15 (Veerkamp 2021, 220-221; 2006, 146-147).

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

Gottes Israels unterworfen hat, nicht einfach als harmlos und entschuldigbar abzutun. Sie sollte auch von Christen die Kritik erfahren, die sie verdient: Als politisches Fehlurteil und Überreaktion mit damals unabsehbaren katastrophalen Folgen in einer bereits zur Zeit des Johannes unüberbrückbar gewordenen Konfliktsituation.

Trotzdem tut man dem Autor des Johannesevangeliums Unrecht, wenn man ihm unterstellt, dass Jesus als der Sohn Gottes die Juden aus dem Bund mit Gott nur deswegen ausschließt und sie als Teufelskinder brandmarkt, weil sie nicht an ihn glauben.

### 3.2 Die Bedeutung der Tora bzw. des TeNaK für das Johannesevangelium

Zum Verhältnis des Johannesevangeliums zur jüdischen Tora stellen Sie fest (55):

In 8,17 und 10,34 scheint sich der johanneische Jesus von der Tora zu distanzieren, indem er sich auf „euer Gesetz“ bezieht, wenn er zu den *loudaioi* spricht. Dennoch sind Jesus und diejenigen, die an ihn glauben, im gesamten Evangelium diejenigen, die den rechtmäßigen Zugang zu den Schriften haben, oder zumindest zu ihrer richtigen, d. h. christologischen Auslegung. Auch wenn die Tora den *loudaioi* gegeben wurde – was das Evangelium nicht leugnet –, haben sie sie selbst nicht verstanden, denn sie haben Gott nicht gekannt (5,38-47; 7,28; 8,19.24-27.47; 15,21; 16,3).

Außer Frage steht (56) die überragende Bedeutung, die die jüdischen Schriften für das Johannesevangelium haben, wobei Sie, wenn Sie von der „zentralen Bedeutung der Tora für die rhetorische Botschaft des Johannes“ sprechen, offenbar den gesamten TeNaK aus Tora, Propheten und Schriften, meinen.

#### 3.2.1 Der Begriff des *logos* im Johannesevangelium und sein Verhältnis zur *sophia*

Im Prolog erkennen Sie Bezugnahmen auf die biblische Weisheit, etwa „Sprüche 8,22, Sirach 24 und die Weisheit Salomos“. Man muss darin aber nicht, wie Sie es tun, einen Beleg für die Präexistenz Jesu erkennen.

Ton Veerkamp<sup>113</sup> schlägt vor, die ersten Verse im Johannesevangelium nicht mit der Zeitform der Vergangenheit zu übersetzen, „Im Anfang *war* das Wort“, als ginge es um „eine historische Reihenfolge: ‚Im Anfang war das Wort, und dann kommt weiteres.‘ Das Wort wirkt aber immer als Anfang, als Prinzip, bei allem, was geschieht“:

1,1 Im Anfang ist das Wort.  
Das Wort ist auf GOTT gerichtet,  
göttlich ist das Wort.  
1,2 Dieses ist im Anfang auf GOTT hin.

113 [Das Wort und das Leben, 1,1-3](#), Abs. 5 und 1 (Veerkamp 2021, 21 und 20; 2006, 8 und 2015, 9).

Entscheidend ist, dass der Messias Jesus den *logos* bzw. die *sophia* des Gottes Israels vollkommen verkörpert und dass damit für Israel ein neuer Anfang im Sinne einer Neuaufnahme oder Vollendung der Schöpfung (vgl. auch 5,17) gesetzt ist. Mit anderen Worten: Der Messias Jesus ist nicht anders zu begreifen als in seiner Ausgerichtetheit auf diesen einen ganz bestimmten Gott Israels, *pros ton theon*, „auf den GOTT hin“, und dass er dessen befreienden NAMEN verkörpert.

Zu Ihrer Frage (64, Anm. 16), falls „das Evangelium Jesus mit der göttlichen Weisheit identifiziert, warum verwendet es dann das Wort *logos* statt des Wortes *sophia*“, erwägen Sie die Erklärung,

dass *sophia* als weibliches Substantiv (sowohl im Griechischen als auch im Hebräischen, *chokmah*) nicht geeignet ist, eine männliche Inkarnation zu beschreiben. *Logos*, ein maskulines Substantiv, wäre weitaus besser geeignet. Aber das allein scheint nicht auszureichen, um die Verwendung von *logos* zu erklären.

In meinen Augen liegt näher, dass Johannes sich möglicherweise deswegen nur am Rande auf weisheitliche Traditionen der *sophia* bezieht, weil der Akzent seines Evangeliums eben nicht darauf liegt, die Welt als wohlgeordnete Schöpfung Gottes, *ktisis*, zu preisen, sondern als durch Menschen in Unordnung gebrachtes und nur propagandistisch als *kosmos*, Weltordnung, bezeichnetes herrschendes Unrechtssystem anzugreifen. In einem solchen Zusammenhang macht es mehr Sinn, dass Johannes sich mit dem Wort *logos* auf den hebräischen Begriff *devarim* im Sinne der befreienden Worttaten bzw. Tatworte des Gottes Israels bezieht.

Von daher würde ich auch (57) die „Ähnlichkeiten zum *logos* bei Philo“ nicht überbewerten, der „den *logos*“ als „ein äußerst komplexes Konzept“ unter Rückgriff auf „sowohl platonische als auch stoische Philosophie“ entwickelt. Gerade weil „Philos *logos* das Werkzeug der Schöpfung ist und weiterhin zwischen Gott und der Welt vermittelt“, berührt sich Philo tatsächlich mehr mit „*sophia* oder Weisheit“ und weniger mit dem „johanneischen *logos*“, wie eben begründet.

Trotzdem sind, auch wenn das Wort *sophia* im Johannesevangelium nicht vorkommt, inhaltliche Anklänge und Rückbezüge auf weisheitliche Traditionen nicht ausgeschlossen. In diesem Zusammenhang (56) zitieren Sie Sirach 24,8-9, wo

die Weisheit beschreibt, wie sie sich in Israel niedergelassen hat: „Da gab mir der Schöpfer aller Dinge einen Befehl, und mein Schöpfer wählte den Ort für mein Zelt. Er sagte: ‚Mach deine Wohnung in Jakob, und in Israel nimm dein Erbe an‘“. In ähnlicher Weise erklärt Johannes 1,14a, dass „das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte“.

Interessant ist an dieser Stelle, dass Sie ausdrücklich die Vokabel „Zelt“, *skēnē*, benutzen, während Sie in John 1,14 nicht wahrnehmen, dass die dort verwendete Wortform *eskēnōsen* auf denselben Wortstamm zurückgeht und sich auf die Ein-

wohnung des NAMENS im Zelt der Begegnung während der Wüstenwanderung zurückbezieht.

Im selben Kapitel des Buches Sirach (57) finden Sie eine Bestätigung für die „Identifikation der Weisheit mit der Tora“, nämlich

Sirach 24,3: „Ich kam aus dem Mund des Allerhöchsten und bedeckte die Erde wie einen Nebel.“ Der Prolog verwendet dieselbe Sprache über den göttlichen *logos*, der sich in Jesus inkarniert (1,14). Außerdem wird die Gnade und Wahrheit, die Gottes eingeborenen Sohn begleitet (1,17), in 2. Mose 33,18-20<sup>114</sup> mit der Übergabe der Tora in Verbindung gebracht.

Zu Recht wenden Sie sich gegen die Annahme von Ben Witherington III,<sup>115</sup> der

vorschlägt, dass „der Evangelist den Begriff *logos* einfach verwendet, um besser auf das Motiv der Ersetzung vorzubereiten – Jesus ersetzt die Tora als den *logos* Gottes“. Aber der Prolog bindet den *logos* auf verschiedene Weise an die Tora. Zunächst einmal erinnert *logos* im Sinne von „Wort“ an die biblische und nachbiblische Betrachtung Gottes als denjenigen, der die Welt ins Leben ruft. Dies folgt dem Muster der Schöpfungserzählung in 1. Mose 1, in der das Licht, der Himmel, das Meer und alle anderen weltlichen Elemente, einschließlich der Menschen, durch Gottes Rede ins Leben gerufen werden.

Dabei gehen Sie nicht darauf ein, dass der biblische Gebrauch des Wortes *davar* im Blick auf die Schöpfung nicht einfach ein statisches „ins Sein“ Bringen bedeutet, sondern immer ein befreiendes Wirken Gottes impliziert. Es ist kein Zufall, dass das Wort *bara*<sup>?</sup>, das nur Gottes Schaffen bezeichnet, besonders häufig beim zweiten Jesaja im Zusammenhang mit der Hoffnung auf Befreiung und Gerechtigkeit für Israel auftaucht (vgl. Jesaja 45,12-19).

### 3.2.2 Erfüllt Jesus die Tora oder schubst er sie als Gottes entscheidende Offenbarung beiseite?

Die Autorität sowohl „der Tora als auch der Propheten“ wird im Johannesevangelium jedenfalls auch Ihnen zufolge ebenso anerkannt wie „innerhalb jüdischer Kreise“. In diesem Zusammenhang würdigen Sie in einer Anmerkung (65, Anm. 21) die Haltung von Daniel Boyarin,<sup>116</sup> der ähnlich wie Ton Veerkamp dafür plädiert,

114 Hier frage ich mich, ob Sie sich wirklich auf diese Exodus-Stelle beziehen wollten, da dort nicht von Wahrheit oder Tora die Rede ist. Meinten Sie Exodus 33,13 – obwohl auch dort nur von der Gnade und dem Weg die Rede ist, nicht von der Tora?

115 (64, Anm. 19) Ben Witherington, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Cambridge: Lutterworth Press, 1995), 53.

116 (65, Anm. 21) Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 104.

dass das Evangelium Jesus eher als Ergänzung denn als Ersatz für die Tora betrachtet. Daniel Boyarin stellt fest: „Für Johannes, wie auch für das andere ‚jüdischste‘ Evangelium, Matthäus, aber auf eine ganz andere Weise, kommt Jesus, um die Mission von Mose zu erfüllen, nicht um sie zu ersetzen. Nach Boyarin beschreibt 1,10-12 – „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn entstanden; aber die Welt kannte ihn nicht. Er kam zu dem, was sein eigen war, und sein eigenes Volk nahm ihn nicht an“ – das „teilweise Versagen“ Israels, Gottes Wort anzunehmen, als sie es in Form der Schrift empfingen. Als Reaktion auf dieses Versagen ersann Gott einen Plan B: die Inkarnation des *logos* in Fleisch und Blut. So sagt Boyarin: „Die Tora brauchte einfach einen besseren Exegeten, den *logos ensarkos*, einen passenden Lehrer für Fleisch und Blut. ... Gott probierte also zuerst den Text aus und sandte dann seine Stimme, verkörpert in der Stimme von Jesus.“ Obwohl er es nicht sagt, impliziert Boyarins Analyse, dass Jesus für Johannes nicht nur die Tora erfüllt und ergänzt, sondern dass er die Tora *ist*, so wie *sophia/chokma/logos* für die jüdische Weisheitsliteratur des Zweiten Tempels die Tora *sind*.

Dieser Gedanke ist durchaus einer Erwägung wert, dass Jesus in den Augen des Johannes die Tora verkörpert; auf jeden Fall ist er nach 1,18 wortwörtlich Gottes Exeget (*exēgēsato*).

Welche Auswirkungen hat es nun für die Juden im Johannesevangelium (57), dass „Jesus, wie die Tora, sowohl der Inhalt als auch der Überbringer der Offenbarung ist“? In Ihren Augen verliert erstens die Tora ihre zentrale Bedeutung, denn

Jesus, der Logos, hat die Tora beiseite geschubst und nimmt nun ihren Platz als Kernstück der Beziehung Gottes zur Menschheit ein. Der zweite Punkt ist die Degradierung der Juden aus ihrer privilegierten Beziehung zur Tora und ihrer Rolle als deren maßgebliche Interpreten.

Damit setzen Sie allerdings eine Sicht der Tora voraus, die nicht mehr diejenige des Johannes ist. Johannes als jüdischer Messianist meinte noch nicht, dass der einzige Sinn der Tora darin besteht, *auf Jesus* als den Sohn Gottes *hinzuweisen*. Vielmehr begriff er die Bedeutung Jesu *von der Tora her* und war davon überzeugt, dass nur durch den Messias Jesus die Anliegen der Tora, Autonomie und Egalität für Israel, verwirklicht bzw. einer Erfüllung nähergebracht werden können, und zwar letzten Endes dadurch, dass er in seinem Tod am Kreuz denen, die auf ihn vertrauen, die Inspiration der Heiligung übergibt, die es ihnen ermöglicht, durch das neue Gebot der *agapē*, Solidarität, die Weltordnung zu überwinden. Als messianischer Jude lag er darüber mit den rabbinischen Juden in einem unerbittlichen Streit um die angemessene Schriftauslegung, wobei er der Gegenseite vorwarf, den Sinn der Schriften zu verfehlen und nicht auf sie zu vertrauen.

Den Sinn (58) der letzten beiden Absätze Ihrer Ausführungen über die Tora verstehe ich nicht ganz. Sie vergleichen „den Bund durch Gottes Sohn“ und den „Bund durch

die Tora“ miteinander und stellen fest, dass beide „die miteinander verflochtenen Begriffe Gebot und Gehorsam“ enthalten. Auf der Seite des Tora-Bundes erwähnen Sie das Gehorsamsversprechen der Israeliten in 2. Mose 19,8, dem das ewige Bundesversprechen Gottes in 2. Mose 19,5-6 entspricht. Auf der Seite des Bundes durch Gottes Sohn sprechen Sie dagegen zunächst auch von „Gebot, Gehorsam und Liebe als wesentliche Bestandteile der Beziehungen zwischen Gott, Jesus und den Gläubigen“, sprechen dann aber lediglich vom Gehorsam Jesu gegenüber dem VATER in Johannes 14,31, 12,49-50 und 10,18. Worauf Sie damit hinauswollen, bleibt unklar, denn an diesem Punkt bricht Ihre diesbezügliche Argumentation ab.

In meinem Augen will Johannes jedenfalls nicht den in 2. Mose 19 aufgerichteten Bund zwischen Gott und Israel durch einen Bund zwischen Jesus und seinen Gläubigen ersetzen. Ihm geht es gerade darum, den in seinen Augen durch die jüdische Führung verletzten Bund Gottes mit Israel – indem sie den Messias Jesus verwirft und sich der römischen Weltordnung unterwirft – zur Erfüllung zu bringen, indem er durch seinen Tod am Kreuz und die Übergabe der Inspiration die römische Weltordnung überwindet. Denn die messianische Gemeinde, als der Leib des Messias, das neue Heiligtum, in dem der Gott Israels seinen NAMEN wohnen lassen will (2,19.21-22; 14,2-3.23), soll nicht aus Mitgliedern einer völlig neuen Religion, des Christentums, bestehen, die auf dem Weg der Heidenmission gewonnen werden, sondern als Ergebnis der Sammlung ganz Israels (Judäa, Samaria, Diaspora-Juden).

Später (59) ziehen Sie im Blick auf die Tora folgendes Fazit:

In seiner Identität als der *Logos* oder das Wort, das vor der Erschaffung der Welt von Gott ausgegangen ist, verdrängt Jesus die Tora als Gottes überragende und entscheidende Offenbarung, auch wenn die Tora insofern offenbarend bleibt, als sie Jesus bezeugt und die Behauptung beglaubigt, er sei der Messias und Sohn Gottes (siehe 1,1-3; 5,39-40).

Diese Argumentation bleibt jedoch widersprüchlich, da nicht von einer Ersetzung der Tora durch Jesus die Rede sein kann, wenn sein Status als der Messias Israels tatsächlich durch die Tora zu untermauern ist.

### **3.3 Der Tempel als Ort, wo Gott seinen NAMEN wohnen lässt**

Auch (59) „der Tempel behält im Evangelium eine positive Bedeutung“, doch auch ihm gegenüber (58) vertritt Johannes eine „Rhetorik der Enteignung“. Allerdings sagen Sie selbst:

Wenn der Tempel Gottes Haus ist und wenn Jesus Gottes Sohn ist, dann hat Jesus sicherlich das Recht, diejenigen zu vertreiben, die seiner Meinung nach einen Ort der Anbetung in einen Marktplatz verwandeln.

Genau von diesen Voraussetzungen, gut jüdisch interpretiert, geht Johannes aus. Kann man von einer „Enteignung“ sprechen, wenn Johannes das Ziel der Befreiung

und Gerechtigkeit für Israel im Sinn hat und auf Grund der jüdischen Schriften davon überzeugt ist, dass Jesus der Messias ist, der dieses Ziel erreichen kann?

Zu undifferenziert ist Ihre folgende Formulierung (59):

Als Gottes Sohn hat er den (ungläubigen) Juden, die aufgrund ihres Unglaubens Sklaven der Sünde bleiben, bereits den Zugang zum Tempel verwehrt.

Diese Aussage klingt, als ob Jesus jeden Juden aus dem Tempel verjagt hätte, der nicht an ihn glaubt, als ob er eine neue Religion gegründet hätte und als ob ihre Sünde in diesem Unglauben bestehen würde. Tatsächlich tut Jesus zunächst nichts anderes als der Prophet Jeremia (7,11), der das Treiben im Tempel seiner Zeit mit einer Räuberhöhle verglich, und er begründet sein Verhalten explizit mit Psalm 69,10 und implizit mit Sacharja 14,21. Weder Jeremia noch Sacharja könnte man trotz ihrer Kritik verdächtigen, jeden Juden aus dem Tempel werfen zu wollen.

Auch die Vorstellung des johanneischen Jesus (2,19.21) vom „Tempel seines Leibes“ muss nichts damit zu tun haben, dass er eigenmächtig „den Tempel als Ort der Anbetung des Göttlichen verdrängt hat“, vielmehr entspricht es gemäß den Schriften dem Willen Gottes, seinen NAMEN dort wohnen zu lassen, wo er es will, sei es im Zelt der Begegnung oder im Tempel zu Jerusalem, oder sei es auch im Fleisch des Messias (Johannes 1,14), also seiner irdischen Existenz, oder in seinem symbolisch zu verstehenden Leib, der messianischen Gemeinde (14,2-3.23).<sup>117</sup>

### 3.3.1 Orte der Anbetung nach der Zerstörung von Heiligtümern

Im Gespräch mit der Samaritanerin kommt ein wesentlicher Gesichtspunkt hinzu: Gerade weil es dem johanneischen Jesus wichtig ist, ganz Israel einschließlich Samaria zusammenzuführen, spielt es für Johannes eine wesentliche Rolle, dass zu seiner Zeit nicht nur das schon lange zerstörte Heiligtum der Samaritaner auf dem Gerizim, sondern auch der Tempel in Jerusalem nicht mehr existiert. Veerkamp sagt dazu:<sup>118</sup>

Beide Völker haben „keinen Ort, nirgends“ mehr. „Weder Jerusalem noch Gerizim“ ist trostlose Realität, für beide Völker. Welche Zukunft haben sie denn? Wem können sie noch nachgehen, es sei denn dem Götzen dieser Weltordnung?

Auch das rabbinische Judentum muss nach der Zerstörung des Tempels alternative Formen der Ausübung seiner Religion entwickeln und findet sie vor allem in der Konzentration auf das Studium der Tora in der Synagoge. Und genau mit diesem rabbinischen Judentum streiten die messianischen Juden im Johannesevangelium darüber, ob das Studium der Tora allein ausreicht, um in einer Nische des Römischen Welt-

117 Sie selbst verweisen in einer Anmerkung (65, Anm. 23) zur „Diskussion der Tempelsymbolik in Johannes 14“ auf das Buch von James McCaffrey, *The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14, 2-3* (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989).

118 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 4 (Veerkamp 2021, 124; 2006, 83).

reichs zu überleben, oder ob das Vertrauen auf den Messias Jesus notwendig ist, um diese unterdrückerische Weltordnung als solche zu überwinden.

In Ihren Augen (59) wird das, was Jesus in 2,21 andeutet und in 4,21 der Samaritanerin sagt, bereits

in Johannes 6 zumindest vorläufig erfüllt. Entgegen seiner sonstigen Gewohnheit geht Jesus zum Passahfest nicht nach Jerusalem hinauf, sondern verbringt es auf einem Berg in Galiläa. Dort strömt eine Schar galiläischer Juden zu ihm, die er mit Brot, Fisch und seinen Lehren ernährt. Für diese Galiläer hat sich die Anbetung bereits von Jerusalem dorthin verlagert, wo Jesus ist.

Ich denke aber nicht, dass es hier um den Ort der Anbetung geht. Nirgends im Evangelium wird das Passah selbst gefeiert, auch hier nicht, denn nach 6,4 war es „kurz vor dem Passah“. Zwar wird in Kapitel 6 gefragt, ob sich Jesus als der Ernährer Israels zum König ausrufen lassen will, aber seine Stunde, die Stunde der Befreiung, des neuen Passah, ist noch nicht gekommen, sie bricht erst an, wenn Jesus am Kreuz als das neue Passahlamm sterben wird.

### 3.3.2 „Sich dem VATER inspiriert und der Treue entsprechend verneigen“

Wesentlicher ist ein Vers im Gespräch Jesu mit der Samaritanerin zur Art und Weise der Anbetung bzw. des Sich-Verneigens vor dem VATER, zu dem Sie schreiben:

4,23 verdeutlicht, dass es sich bei dem „ihr“ nicht nur um Samaritaner handelt, sondern um alle „wahren Anbeter“, die „den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten“ wollen.

Was damit gemeint ist, kann man sehr unterschiedlich auslegen. Ton Veerkamp<sup>119</sup> übersetzt und erläutert folgendermaßen:

4,23 Aber die Stunde kommt  
– und das geschieht jetzt! –,  
dass die Getreuen, die sich verneigen,  
sich dem VATER inspiriert und der Treue entsprechend  
verneigen werden.

Denn der VATER sucht solche, die sich IHM verneigen.

4,24 Als Inspiration wirkt GOTT;

sich vor ihm verneigen heißt:

sich inspiriert und der Treue entsprechend 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 Be-

119 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 1 und 9-13 (Veerkamp 2021, 123-124 und 126-127; 2015, 35 und Veerkamp 2006, 84-85).

wusstsein 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<sup>c</sup> jib<sup>r</sup>a<sup>r</sup>el*, 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.

Solche suche der VATER, „denn Gott“, so Jesus, „darf nur noch als diese Inspiration funktionieren“. Das heißt: sich durch den Befreier und seine Befreiung inspirieren lassen, seine ganze politische Tätigkeit auf diese Befreiung ausrichten, diese Befreiung „Gott“ sein lassen. Es geht in diesem Gespräch nicht um akademische Klarstellung, ob Gott ein „Geist“ sei. Nein: Gott inspiriert durch seine Treue zu seinem Volk, das er befreien will, wie er einst Israel aus dem Sklavenhaus befreite.

Der Satz: *pneuma ho theos* hat die Form eines Urteilsatzes. Das, was Menschen inspiriert, ist ihr „Gott.“ Und was sie als „Gott“ erkennen, als das, worum es eigentlich geht, dem müssen sie politisch huldigen. In Israel ist das der VATER; mit diesem Wort umschreibt Johannes den unaussprechlichen NAMEN.

Was heißt: „Und das ist jetzt?“ Christliche Orthodoxie sieht hier einen innerlichen Vorgang: wer sich darauf einlässt, ist „erlöst.“ Das ist nicht ganz falsch. Wer sich diese politische Perspektive zum Lebensinhalt macht, lebt tatsächlich anders. Für ihn ist die Spaltung Israels tatsächlich überwunden.

Wenn sich nun die Realität der erbitterten Feindschaft dieser vernünftigen Perspektive nicht öffnet, dann kann man auf zwei Weisen reagieren. Einmal kann man sagen: „Alles Illusion“, wie Pilatus: „Was ist schon Treue“, 18,38. Oder man kann diese Perspektive verinnerlichen und die Realität eben diese katastrophale Realität sein lassen. Die zweite Reaktion ist die Entstehung der christlichen Religion. Zwar bleibt die eschatologische Hoffnung auf die Verwandlung der Welt; einstweilen ist von der Welt nichts mehr zu erwarten, und die einstweilige Perspektive der einzelnen Menschen ist das Leben nach dem Tod und der Himmel.<sup>120</sup> Die Frau aus Samaria reagiert auf eine dritte Weise, mit Skepsis.

120 Dazu Veerkamp in Anm. 170:

Die Gnosis lässt nicht einmal die Spur einer Weltverwandlung mehr. Alles Materielle ist an sich böse und muss verbrennen. Leben soll und kann nur das Nichtmaterielle, die Seele, das Geistige. Soweit ging das Christentum nie.

Im weiteren Verlauf der Erzählung überwindet die Frau offenbar doch ihre Skepsis, und das gesamte Evangelium ist ein einziger Versuch des Johannes, zu erklären, wie ein Messias, der von den Römern gekreuzigt wird, der Abschied von messianischen Abenteuern nimmt, dennoch vertrauenswürdig sein kann, wenn es darum geht, hoffnungsvolle Schritte zur Überwindung der römischen Weltordnung zu unternehmen – indem er nämlich eine messianische Gemeinde, in der ganz Israel versammelt werden soll, zur Praxis der *agapē*, der Solidarität, inspiriert.

In diesem Sinne stimmt Ihr Fazit im Blick auf den Tempel (60) annähernd:

Und obwohl das Evangelium nirgends andeutet, dass der Tempel seinen Status als Haus Gottes verloren hat, ist es nun Jesus, der den herausragenden Ort der göttlich-menschlichen Beziehung darstellt.

Nicht ganz zutreffend ist die Verallgemeinerung „göttlich-menschlichen Beziehung“. Tatsächlich geht es auch Johannes wie dem rabbinischen Judentum ursprünglich um die Beziehung zwischen Gott und Israel.

### **3.4 Der verdorrte Weinstock: Innerjüdische Kritik oder enteignete Metapher?**

Nun kommen wir zu einem Vers (60), der auf den ersten Blick die Judenfeindlichkeit des Johannesevangeliums auf die Spitze treibt:

Der Vers, der die Enteignung des Judentums am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist Johannes 15,6. Dieser Vers steht im Zusammenhang mit dem so genannten Gleichnis vom Weinstock, in dem Jesus sich selbst als den wahren Weinstock und Gott als den Winzer identifiziert. Jesus erklärt, dass alle, die in Jesus als Gottes Sohn bleiben – an ihn glauben –, zum Weinstock gehören und von ihm genährt werden (15,1-5). Aber „wer nicht in mir bleibt, wird wegwerfen wie eine Rebe und verdorrt; solche Reben werden gesammelt, ins Feuer geworfen und verbrannt“ (15,6).

Das Bild, das Johannes hier verwendet, ist allerdings nicht neu. Auch Ihnen ist bewusst, dass in

der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels sich die Metapher auf die Juden bezieht, die sich, wie die Juden heute, mit dem Israel identifizieren, von dem die Propheten sprachen. Der Weinstock könnte auch mit der göttlichen Weisheit und der Tora identifiziert werden (Sirach 24,17; Philo über Träume 2.171).

Sie deuten es als Enteignung dieser jüdischen Metapher, dass „der johanneische Jesus sich selbst als den ‚wahren Weinstock‘ identifiziert und die an ihn Glaubenden als die fruchttragenden Reben“.

Jesus ist also der Weinstock, sowohl in seiner Rolle als der göttliche *logos* des Prologs als auch als die Körperschaft seines Leibes, in der die Gläubigen verbleiben müssen, um Frucht zu bringen. ... Wer sind also die verdorrten Reben,

die abgeworfen, eingesammelt und verbrannt werden? Kyrill von Alexandria wusste es: die Juden.<sup>121</sup>

Ich bestreite nicht, dass Kyrill im 5. Jahrhundert das Gleichnis derart judenfeindlich auslegte – aus der Sicht des Christen gegenüber der enterbten Religion der Juden. Aber Johannes schreibt als jüdischer Messianist, dem die Metapher des Weinstocks aus der eigenen Tradition vertraut ist.

Und auch Sie selbst beschreiben genau den Hintergrund des Gleichnisses in „der weit verbreiteten Verwendung des Weinstocks als Metapher für Israel in den Büchern der Propheten“. So erklärt Jesaja 5,1-9, warum die Kinder Abrahams nach Genesis 17,7 aus Gottes für die Ewigkeit geschlossenem „Bund mit Abraham und seinen Nachkommen“ ausgeschlossen sein können. Es läuft darauf hinaus (61), dass, wo er „auf Rechtspruch wartete, siehe, da war Rechtsbruch, auf Gerechtigkeit, siehe, da war Geschrei über Schlechtigkeit (5,7)“. Ebenso verweisen Sie auf Jeremia 2,21 und 8,13, wo sich „göttliche Fürsorge in göttliche Strafe“ verwandelt und die Rede ist von „einem Weinstock, der bereits abgestorben war und denjenigen verlassen hatte, der ihn genährt und ihm alles gegeben hatte, was er zum Gedeihen brauchte“. Der Prophet Hesekiel schließlich spricht in 16,6 nicht nur vom „bloßen Verdorren des Weinstocks“, sondern dass „Israels Untreue zur völligen Zerstörung führen muss, die nur Feuer vollbringen kann“, ja, „Hesekiel 9,12 enthält dieselben Elemente wie Johannes 15,1-6: Verdorren, Sammeln und Verbrennen“.

Die beiden Stellen Jesaja 5:1-6 und Jeremia 2:21 erwähnt auch Ton Veerkamp<sup>122</sup>, er verweist zusätzlich auf Psalm 80:

Dann das Lied „Hirte Israels, lausche“ (Psalm 80). In diesem Lied wird Israel verglichen mit einem Rebstock, den Gott aus Ägypten in das Land hinaufgebracht hat, „seine Wurzel eingewurzelt ... seine Ranken streckten sich bis zum Meer aus (Verse 9-12).“ Die Stichworte unseres Gleichnisses Johannes 15,1-2 (*ampelos*, Rebstock und *klēmata*, Ranken, Blütenzweige) finden wir auch in diesem Lied. Thema des Liedes ist der Niedergang Israels, das zur Beute fremder Völker geworden ist. Der Refrain des Liedes (viermal, V.4.8.15.20) lautet:

Gott: lasse uns wiederkehren,  
es leuchte Dein Angesicht,  
wir werden befreit.

Die Texte sehen Israel als Weinberg, wo die Rebstöcke Früchte tragen: Israels erhoffter Ertrag ist die Rechtsordnung seines Gottes. Tatsächlich aber ist Israel

121 (66, Anm. 29) Kyrill von Alexandria, Commentary on John, Book 10.

[http://www.tertullian.org/fathers/cyрил\\_on\\_john\\_10\\_book10.htm](http://www.tertullian.org/fathers/cyрил_on_john_10_book10.htm) (abgerufen 9. Juni 2021).

122 [Das Gleichnis vom Rebstock. Solidarität, 15,1-17](#), Abs. 10-16 (Veerkamp 2021, 325-326; 2007, 55-56).

der fremde Rebstock, der keine Früchte trägt, und wenn, dann nur *be<sup>?</sup>uschim*, Verfaultes. Auf die Sehnsucht nach der Wiederherstellung Israels antwortet der Messias: „ICH BIN ES: der getreue Rebstock.“ Ausgerechnet im Psalm 80 ist von einem *ben <sup>?</sup>adam* (die hebräische Form für das aramäische *bar enosch*) die Rede, V.18f.:

Sei Deine Hand über dem Mann Deiner Rechten,  
über den MENSCHEN, den Du Dir mit Kraft ausgestattet hast.  
Nie mehr wollen wir uns abwenden von dir,  
lass uns leben, die wir mit Deinem Namen gerufen sind.

Dieser Hintergrund lässt uns verstehen, was mit diesem Gleichnis gesagt wird. Der Messias Israels ist jener *bar enosch*, MENSCH, und so Israel selber, Daniel 7,27. Er ist der absolute Gegensatz zu jenem trügerischen Israel, jenem „verkehrten, fremden Rebstock“. Für Israel als Kollektiv wird die Metapher *Rebstock* verwendet. Der Rebstock ist der Messias, die Mitglieder der Gruppe sind die Blütenzweige, die Trauben. Sie müssen versorgt sein, damit die Trauben Frucht tragen. Das ist nicht das Werk des Messias, sondern des Winzers, des Gottes Israels.

Das Werk Gottes ist „reinigen“. Durch das Wort (*logos, davar*) des Messias sind die Schüler rein, 15,3. Das bedeutet: durch das Wort erfüllen die Schüler „schon“ (V.3) jene Bedingung der Reinheit, die von jeher für die Gemeinschaftsfähigkeit jedes einzelnen Mitglieds des Volkes erfüllt wird.

Die intensive Verbindung mit dem Messias ist dafür die Grundlage: „Bleibt fest bei mir, wie ich bei euch.“ Die messianische Vision ist die Grundbedingung für ein wahrhaftes Leben. Wenn man nicht wirklich zuversichtlich ist, dass die herrschenden Zustände, eben die „Weltordnung“, nicht unveränderbar sind, sondern ein „Leben in der kommenden Weltzeit“ (*zōē aiōnios*) eine reale Perspektive für das Leben der Menschen auf der Erde ist, kann man nichts ausrichten: Denn „getrennt von mir (*chōris emou*) könnt ihr nichts tun“. Sonst ist alles Tun nutzlos, dürr, unfruchtbar.

Sie deuten nun nochmals (61) die Verwendung „dieser prophetischen Motive“ für „die miteinander verflochtenen Beziehungen zwischen Jesus, Gott und den Gläubigen“ als eine in Ihren Augen unzulässige Aneignung:

Im Evangelium, wie auch in den Büchern der Propheten, ist Gott der Winzer. Bei Johannes jedoch tritt Jesus an die Stelle Israels als Weinstock, von dem die Gläubigen ein fester Bestandteil sind. Während die Propheten ein Gericht über ganz Israel wegen seiner Untreue beschreiben, unterscheidet Johannes zwischen den Gläubigen (denjenigen, die Jesus für den Messias, den Sohn Gottes halten) und den Ungläubigen (denjenigen, die diesen Glauben ablehnen, d. h. die Juden). Der Text erklärt also, dass die Juden aufgrund ihrer Wei-

gerung, an Jesus zu glauben, nicht mehr Gottes Weinstock sind. Gott hat sie aus der göttlichen Bundesbeziehung entfernt; wie verdorrte Reben sammelt Gott sie ein, wirft sie in das Feuer und verbrennt sie (15,6).

Hier müssen wir sehr genau hinsehen. Kann tatsächlich von einer Enteignung die Rede sein, wenn Johannes Jesus als jüdischen Messias und Menschensohn versteht, der zugleich in seinem ganzen Lebensvollzug das Volk Israel verkörpert, ein Israel, das voll und ganz auf den Willen des VATERS ausgerichtet ist? Nein, Jesus ersetzt Israel nicht, um es zu verstoßen, sondern er verkörpert Israel, um es zu befreien! In meinen Augen verkündet Jesus im Johannesevangelium in derselben Weise das Gericht über Israel wie die Propheten. Auch diese wollten ja nicht Israel als Ganzes vernichten, sondern es ging ihnen um die Bewahrung derer, die auf die Gerichtsbotschaft hören würden. Wenn hier also ein innerjüdischer prophetisch-messianischer Streit ausgefochten wird, kann von einer Ausstoßung DER Juden bei Johannes nicht die Rede sein.

In Ihrem nächsten Abschnitt wird deutlich, dass Sie durchaus wissen, dass die (61-62)

Unterscheidung, die Johannes vornimmt, nicht seine Erfindung ist, sondern wie die Metapher vom Weinstock und den Reben auf der Schrift beruht. Sacharja 8,12 spricht von einem Rest, der übrig bleiben wird, und verheißt eine Zeit, in der „der Weinstock seine Frucht bringen, der Boden sein Gewächs geben und der Himmel seinen Tau geben wird; und ich will den Rest dieses Volkes all dies besitzen lassen.“ Auch Jeremia 6,9 beschreibt den treuen Überrest als Weinstock: „Pflücke den Rest Israels gründlich wie einen Weinstock; wie ein Traubenleser fahre mit der Hand über seine Reben.“

An genau dieser Stelle (62) sprechen Sie nochmals davon, dass die „Metapher des Weinstocks in Johannes 15 daher die Rhetorik der Aneignung und Enteignung veranschaulicht, die ich in diesem Kapitel nachgezeichnet habe“, indem sich

Johannes ein biblisches Motiv des Bundes und der Entfernung aus dem Bund zu eigen macht – symbolisiert durch die Kultivierung des Weinbergs durch den Winzer und die anschließende Zerstörung des Weinbergs – und damit erklärt, dass die Treulosigkeit, für die Gott den Weinberg in der Vergangenheit zerstört hat, der Treulosigkeit entspricht, die die Juden in ihrer Ablehnung des Sohnes Gottes an den Tag legen. Die Gläubigen sind der gerechte Rest Israels, der seine Bundesbeziehung zu Gott aufrechterhält, aus der die Ungläubigen verstoßen wurden, damit sie verdorren und sterben.

Wie schon oft gesagt: Für die Enterbungslehre, die die spätere christliche Kirche vertrat, als die Heidenchristen in ihr die Oberhand gewannen und das Johannesevangelium nicht mehr befreiungstheologisch, sondern kosmologisch-agnostisch ausgelegt wurde, trifft das zu. Wenn allerdings zur Zeit des Johannesevangeliums messianische mit rabbinischen Juden untereinander streiten, kann noch nicht von einer Enterbung der Juden die Rede sein, sondern es findet etwas Ähnliches statt wie ein Kampf zwi-

schen Propheten Baals und Propheten JHWHs oder zwischen Sadduzäern und Pharisäern oder Zeloten.

Tatsächlich beantworten Sie Ihre in einer Anmerkung (66, Anm. 30) gestellte Frage, „ob der neue Weinstock, zu dem Jesus und die Gläubigen gehören, auch Israel genannt wird“, grundsätzlich mit Ja, denn:

Die Bezeichnung „Israel“ kommt im Evangelium nicht oft vor, aber sie wird im Allgemeinen positiv verwendet, oder zumindest distanziert sich Jesus nicht von diesem Begriff. In 1,31 erklärt Johannes der Täufer, dass er seine Mission der Wassertaufe auf sich genommen hat, damit Jesus Israel offenbart werden kann. In 1,49 erklärt Nathanael, dass Jesus der Sohn Gottes und der König Israels ist, was Jesus als Ausdruck seines Glaubens auffasst (1,50). In 3,10 kritisiert Jesus Nikodemus für sein mangelndes Verständnis als „Lehrer Israels“. Und als Jesus triumphierend in Jerusalem einzieht, ruft das Volk „Hosanna! Gepriesen sei der, der im Namen des Herrn kommt, der König von Israel!“ (12,13). Dennoch ist es schwierig festzustellen, ob Johannes sich die Kinder Gottes als Israel vorstellte.

In meinen Augen spricht im Johannesevangelium sehr viel dafür, dass Johannes die Kinder Gottes als Israel sieht, ich nenne nur die Stelle 11,50-52, wo es darum geht, dass Kaiphas als Hoherpriester unwissentlich prophetisch davon redet, dass Jesus für das Volk, *laos*, nämlich Israel, sterben soll – und auch für alle verstreuten Kinder Gottes, womit die Juden der Diaspora gemeint sind.

### 3.5 Die jüdischen Züge des Johannesevangeliums als Teil seines Antijudaismus?

Obwohl Sie also zugestehen (62), dass das „Evangelium durch und durch jüdisch ist“, werfen Sie ihm vor, dass diese

rhetorischen Merkmale jedoch nicht dazu dienen, Alexandra und die übrigen Zuhörer des Johannes in eine größere jüdische Einheit einzubeziehen, sondern, vielleicht ironischerweise, die *loudaioi* aus dem göttlichen Bund auszuschließen. Indem sich das Evangelium die Schriften, den Tempel und die Sprache des Bundes für seine Zuhörerschaft aneignet, stößt es die Juden rhetorisch aus diesem Bund aus. Dieser Ausschluss wird damit gerechtfertigt, dass die *loudaioi* nicht erkannt haben, dass Gott die Bedingungen des Bundesvertrags neu formuliert hat. Der Bund basiert nicht mehr auf der Annahme und dem Gehorsam gegenüber der Tora, sondern auf dem Glauben an Jesus als Gottes Sohn. Nicht mehr die Führer der *loudaioi* kontrollieren die Tempelanlage. Als Gottes Sohn ist es nun Jesus, der die Gerichtsbarkeit über das Haus seines Vaters hat. Mit anderen Worten: Die jüdische Prägung des Evangeliums ist kein Gegenmittel zu seinem Antijudaismus, sondern ein wesentlicher Bestandteil davon.

Das bedeutet in Ihren Augen,

dass die Kinder Gottes einige der Identitätsmerkmale der *loudaioi* übernommen haben. Sie sind nun diejenigen, die Zugang zum Tempel und zur Tora haben, und sie sind diejenigen, die in einer Bundesbeziehung mit dem Gott Israels stehen und daher den Status von Gottes Auserwählten oder Erwählten haben. Sie sind also wie *loudaioi*, ohne tatsächlich *loudaioi* zu sein, „jüd-isch“, ohne jüdisch zu sein. Genauer gesagt, sie erheben Anspruch auf den Status und vielleicht sogar den Namen Israel, lehnen aber sowohl die Bezeichnung *loudaioi* als auch die *loudaioi* selbst ab.

Damit beschreiben Sie exakt das, wozu die heidenchristliche Kirche schon bald das Johannesevangelium benutzt hat, nämlich sich selbst als das wahre Israel, *verus Israel*, darzustellen und tatsächlich die Juden zu enterben.<sup>123</sup> Mit Sicherheit ahnten sie nicht einmal mehr, wie jüdisch Johannes selbst noch kurze Zeit zuvor gedacht hatte, denn sie dachten nicht mehr jüdisch, sondern griechisch.

Entscheidend in Ihrer Argumentation ist der Punkt, dass Sie schon im Blick auf das Johannesevangelium selbst die Veränderung der Konditionen der Bundesvereinbarung zwischen Gott und den Menschen für reine Willkür halten. Wenn Johannes dagegen – als Jude von den jüdischen Schriften her – das messianisch-politische Urteil fällt, dass die Befreiung aus dem weltweiten Sklavenhaus der römischen Weltordnung nur im Vertrauen auf den vom Gott Israels gesandten Messias gelingen kann, dann ist das noch kein Antijudaismus, sondern innerjüdische Polemik, die der Schärfe der Propheten Israels und Judas allerdings in nichts nachsteht. Sie müssen diese nicht teilen, aber könnten versuchen, sie in ihrer Motivation zu verstehen.

## 4 Rhetorik der Verunglimpfung

Zu Beginn Ihres 4. Kapitels (67) zeigt sich deutlich, was passiert, wenn man das Johannesevangelium nicht aus seinem Kontext eines innerjüdischen Konflikts zwischen messianischen und rabbinischen Juden heraus begreift, sondern es als eine Propagandaschrift sieht, die eine Leserin wie Alexandra mit Hoffnungen auf die Erfüllung ihrer „tiefen Sehnsucht nach ewigem Leben“ und der Wiedergeburt „in die Familie Gottes, verbunden durch die Liebe zu ihren Schwestern und Brüdern“, ködert.

Johannes stellt diesen Prozess als ein Geschenk dar, das in Liebe, Geist, Licht und Leben verpackt ist, um sie mit der Freude zu locken, die sie erleben wird, wenn sie so wiedergeboren wird. Aber die rhetorischen Strategien, die er zur Beschreibung dieser eingeschworenen und liebenden Gemeinschaft einsetzt, werden durch ebenso kraftvolle und vielfältige Taktiken ergänzt, die die Not-

---

123 Vgl. Marcel Simon, *Verus Israel. A study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*. Translated from the French: H. McKeating, Oxford 1986.

wendigkeit für die Kinder Gottes betonen, sich von denen außerhalb ihrer Gruppe zu trennen. Eine dieser Strategien beinhaltet, wie wir gesehen haben, sowohl die Aneignung als auch die Enteignung: die rhetorische Aneignung zentraler Merkmale des Judentums und die Verdrängung der Juden von ihrem Anspruch auf diese Merkmale. Eng verbunden mit dieser Strategie ist ein zweiter rhetorischer Zug: die Zurückweisung der *Ioudaioi*. Es scheint unvermeidlich, dass Alexandra und andere Mitglieder eines zustimmenden Publikums diese feindselige Rhetorik zusammen mit den glühenden Versprechungen von Wiedergeburt und ewigem Leben aufnehmen.

Tatsächlich haben christliche Missionare seit dem 2. Jahrhundert bis in unsere Zeit hinein das Johannesevangelium im Sinne einer derartigen Strategie benutzt, vielleicht um die gegenüber dem Judentum neue christliche Religion in ihrer Identität durch Abgrenzung und Verteufelung der alten Religion zu stärken und zu behaupten. Aber um eine solche Feindseligkeit der Religionen ging es im Johannesevangelium ursprünglich noch nicht.

Die Art, wie Johannes die *Ioudaioi* in die Rhetorik seines Evangeliums einbaut, vergleichen Sie mit der Art, wie er „die menschliche Todesfurcht ... für seine eigene Rhetorik der Zugehörigkeit“ sowohl aufgreift als auch erschafft und verändert. In gleicher Weise (67-68)

bezieht er sich auf eine historische Gruppe, von der bekannt ist, dass sie im ersten Jahrhundert existierte – die *Ioudaioi* –, aber er definiert und beschreibt diese Gruppe auf eine Weise, die seiner Rhetorik der Abgrenzung dient. Obwohl das Evangelium die *Ioudaioi* nicht einheitlich negativ darstellt, verwendet Johannes die Bezeichnung *Ioudaioi* vor allem, um eine Gruppe zu konstruieren, die sowohl Jesus als auch den Gläubigen gegenüber distanziert und feindselig ist.

Genau diese nicht durchgängig negative Charakterisierung der *Ioudaioi* könnte aber zu denken geben, ob es Johannes tatsächlich um eine grundsätzliche Rhetorik der Entfremdung der Juden aus dem Bund mit Gott gegangen ist oder um eine ganz anders motivierte Auseinandersetzung mit bestimmten Gruppen der Juden.

Schauen wir also in diesem Kapitel, ob es tatsächlich zutrifft, dass Johannes die *Ioudaioi* grundsätzlich als negativ charakterisiert, so dass man sich mit ihnen nicht identifizieren kann (68):

Wenn die Rhetorik des Evangeliums die Zugehörigkeit in erster Linie dadurch fördert, dass sie die Identifikation mit den im Evangelium dargestellten Gläubigen – den Jüngern und Maria Magdalena – anregt, so besteht sie auf der Entfremdung, indem sie der Identifikation mit den *Ioudaioi* entgegenwirkt, oder, anders ausgedrückt, indem sie die *Ioudaioi* als negative Vorbilder darstellt.

## 4.1. Neutrale Verwendung des Ausdrucks *loudaioi*

Zunächst geben sie zu (68), dass es unter den „fast siebzig Bezugnahmen auf die *loudaioi*“ auch solche gibt, die nicht „eine ausgesprochen feindselige Haltung ausdrücken“.

### 4.1.1 Müssen jüdische Feste und Gebräuche einem nichtjüdischen Publikum erklärt werden?

Sieben von ihnen beziehen sich neutral auf jüdische Feste und Gebräuche, an denen Jesus selbstverständlich teilnimmt, bis hin zu seiner Bestattung nach jüdischen Riten (2,6; 2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,40). Dennoch implizieren diese Stellen „die mangelnde Vertrautheit des Publikums mit diesen Festen und Praktiken“, weil die entsprechenden Riten und Anlässe ja als jüdisch erklärt werden, was Sie (89, Anm. 4) durch den Vers 10,22 bestätigt sehen,

der sich auf Chanukka oder das Tempelweihfest bezieht, ohne jedoch darauf hinzuweisen, dass es sich um ein Fest „der Juden“ handelt: „Zu jener Zeit fand das Fest der Einweihung in Jerusalem statt. Es war Winter.“ Der Hinweis auf die Jahreszeit deutet jedoch ebenso wie die Formulierung „der Juden“ in den anderen Beispielen auf ein Publikum hin, das mit dem Fest nicht sehr vertraut ist. Andernfalls wäre die Angabe, dass „es Winter war“, überflüssig.

Man kann die genannten Formulierungen aber auch anders als mit einem vorwiegend oder gar ausschließlich nichtjüdischen Publikum erklären. Einzelne Gottesfürchtige aus den *gojim* sind wegen 12,20 unter den Zuhörern des Johannes gewiss anzunehmen. Auch könnte Jesus auf Feste der Judäer ähnlich distanzierend hinweisen, wie er (8,17; 10,34; 15,25) von „eurer“ bzw. „ihrer Tora“ redet.

Die Angabe „es war Winter“ in 10,22 muss nach Ton Veerkamp<sup>124</sup> nicht eine Erläuterung darstellen, die sich auf den gewöhnlichen Zeitpunkt des Festes bezieht:

Die Angabe „es war Winter“ scheint überflüssig. Aber bei Markus fordert der Messias seine Schüler auf, zu beten, dass die große Katastrophe der Endzeit „nicht im Winter“ geschehen möge (13,8). Vielleicht will Johannes, dass die Zuhörer die Verknüpfung mit Markus 13,8 bilden.

Eine andere Erklärung bietet Hans Förster:<sup>125</sup>

Gemeinhin wird die Erwähnung des „Tempelweihfestes im Winter“ in Joh. 10,22 als Hinweis auf nichtjüdische Leser\*innen verstanden. Sie werden darüber informiert, dass „das“ jüdische Tempelweihfest im Winter stattfand. Allerdings waren bis hinein in das 4. Jh. insgesamt drei jüdische Tempelweihfes-

124 [Der Messias und Gott, 10,22-39](#), Abs. 5 (Veerkamp 2021, 248; 2007, 6).

125 Hans Förster, Bibelübersetzung, Bibelverständnis und Antijudaismus. Ein hermeneutischer Zirkel? In: Deutsches Pfarrerblatt 10/2020, 631-635, hier 635.

te bekannt und wurden auch gefeiert: Die *enkainia* im Herbst gedachten der Einweihung des salomonischen Tempels, die *enkainia* im Frühjahr feierten den unter Esra und Nehemia wiederaufgebauten Tempel und die *enkainia* im Winter hatten die Wiedereinweihung des unter Antiochus IV. Epiphanes entweihten Tempels zum Inhalt. Alle drei Feste wurden mit dem Terminus *enkainia* bezeichnet. Es scheint also sinnvoller, Joh. 10,22 auf Leser\*innen zu beziehen, die um diese drei Feste wussten und denen mitgeteilt wird, welches der drei mit *enkainia* bezeichneten Feste gemeint ist: das im Winter.

#### 4.1.2 Unterscheidung der *Ioudaioi* von Bewohnern Galiläas oder Samarias

In zwei Erwähnungen (68) von *Ioudaios* geht es um die Unterscheidung von anderen geographischen Regionen oder Bevölkerungsgruppen in Palästina: 3,22 meint das Land der Juden im Sinne von Judäa im Unterschied zu Galiläa oder Samaria, und 4,9 bezieht sich Ihnen zufolge

auf eine soziale Norm, nach der „Juden mit Samaritanern nichts gemeinsam haben“. Hier erklärt Johannes, warum die samaritanische Frau über die Bitte Jesu um Wasser überrascht ist: „Wie kommt es, dass du, ein Jude, mich, eine Frau aus Samarien, um etwas zu trinken bittest?“

Tatsächlich geht es hier jedoch nicht nur um „eine soziale Norm“, vielmehr spielt Johannes auf die Feindschaft zwischen Judäern und Samaritanern an, die viele Jahrhunderte zuvor das Reich Davids und Salomos gebildet hatten, bevor die zehn Nordstämme Israels sich von König Rehabeam, dem Sohn Salomos, losgesagt hatten.<sup>126</sup>

#### 4.1.3 Unterstreicht die Betonung, wie jüdisch Jesus war, seine Enteignung des Judentums?

Weitere (68) sieben Stellen „beschreiben jüdische Individuen oder Gruppen“, von Nikodemus, „einem Führer der Juden (3,1)“ bis zu den Juden, die Lazarus betrauern (11,19.31.33) und die Jesus (69) in 13,33 und 18,20 als seine Adressaten nennt. In 3,25 ist außerdem von „einer Diskussion über die Reinigung ... zwischen den Schülern Johannes' des Täufers und einem Juden“ die Rede.

Alle diese Stellen unterstreichen „Jesu Jüdischsein“, ebenso wie die Tatsache, dass

andere ihn ‚Rabbi‘ nennen, ein typisch jüdischer Titel, der Lehrer bedeutet (1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8), und Maria Magdalena nennt ihn *Rabbouni*, was auf Aramäisch ‚mein Lehrer‘ bedeutet (Johannes bezeichnet diese Sprache als Hebräisch [20:16]).

Allerdings, wie Sie bereits im vorigen Kapitel festgestellt haben, obwohl „der jüdische Gesamtzusammenhang des Johannesevangeliums auch in seinem konzeptio-

126 Vgl. dazu die ausführliche Darstellung in Abschnitt 1.2.4.2 und Abschnitt 2.2.2.2.

nellen Rahmen und Vokabular deutlich“ wird, bis dahin, dass nach Johannes „die Rettung der gesamten Menschheit durch das Eingreifen des einen Gottes Israels erfolgen wird, der die Souveränität über den gesamten Kosmos besitzt, einschließlich der geschaffenen Welt und der gesamten Menschheit“, unterstreicht das in Ihren Augen nur das Ausmaß der „Aneignung des Jüdischen, die wir im vorigen Kapitel erörtert haben, indem Jesus kritiklos mit bestimmten jüdischen Bräuchen in Verbindung gebracht wird und jüdische Ideen und Sprache für den eigenen theologischen Diskurs des Evangeliums übernommen und angepasst werden“.

## 4.2 Das Heil kommt von den Juden

Dass 4,22 nicht (69) als „eine eindeutig positive Bezugnahme auf die Juden“ gesehen werden muss, begründen Sie damit (70), dass Jesus den Satz „Das Heil kommt von den Juden“ nicht ausspricht,

um zu betonen, dass die Juden der Ursprung des Heils sind, sondern dass Jesus derjenige ist, durch den das Heil kommt. Mit anderen Worten: Jesus, der Jude, der von Rechts wegen nicht mit einer samaritanischen Frau hätte sprechen dürfen, ist das Heil, das von den Juden kommt. Diese Analyse stützt den Gedanken, dass *Ioudaioi* hier zwar ein positiver Begriff ist, der Sinn des Verses aber nicht so sehr darin besteht, die jüdische Herkunft Jesu zu betonen, sondern vielmehr die Aufmerksamkeit auf Jesus selbst zu lenken.

### 4.2.1 Befreiung kommt von den Juden, indem sie der jüdische Messias bewirkt

Das sieht grundsätzlich Ton Veerkamp ganz ähnlich, wie bereits im Abschnitt 1.2.4.2 dargelegt, wenngleich er *sōtēria* nicht als Seelenrettung, sondern als Befreiung von der Weltordnung interpretiert. Es ist Jesus als Jude, als jüdischer Messias, der von den jüdischen Schriften her verstanden werden muss, der die Befreiung für Judäer und Samaritaner bringt. Ja, Sie haben auch Recht mit folgendem Satz (70), der sich auf 4,42 bezieht,

dass Jesus wirklich der Retter der Welt ist (*estin alēthōs ho sōtēr tou kosmou*). Als Erlöser ist Jesus selbst das Heil, das von den Juden zu den Samaritanern, den Juden und, so ist anzunehmen, auch zu den anderen kommt.

Sie meinen an dieser Stelle mit „den anderen“ sicherlich die Heiden, die Johannes allerdings ursprünglich sehr viel zurückhaltender in den Blick nimmt als etwa Paulus und Lukas oder sogar Matthäus.

Da die in 4,22 verwendete Präposition *ek* in ihrem Sinn nicht eindeutig zu bestimmen ist – sie „kann ‚von‘ im Sinne eines ‚Bestandteils von‘ [englisch „of“] bedeuten oder den Sinn ‚ausgehend von‘ [englisch „from“] haben“ –, erklärt Jesus in Ihren Augen nicht etwa, „dass das Heil nicht etwa im dem Sinne ‚von‘ den Juden ist, dass es ihnen gehört oder für sie allein reserviert ist“.

Das ist richtig – allerdings ist schon im TeNaK Abraham verheißen, ein Segen für die Völker zu sein, und umgekehrt erlangen und bewahren auch die Juden im TeNaK die Befreiung nur dann, wenn sie nach der Tora handeln und nicht mit anderen Göttern „huren“, wie es in den Augen des Johannes zu Jesu Zeit die führende Schicht der Juden in Jerusalem mit dem Widersacher, *diabolos*, Rom und seinen Göttern tut.

#### 4.2.2 Versuche, mit 4,22 klarzukommen, zwischen Judenfeindschaft und Wohlwollen gegenüber dem Judentum

Bei christlichen Exegeten (70) nehmen Sie auf Grund der „Zweideutigkeit dieser scheinbar einfachen Präposition ... ziemlich komplexe Interpretationen“ wahr. So versteht C. K. Barrett<sup>127</sup> den Vers 4,22b nicht etwa in dem Sinne (70-71),

dass die Juden als solche unweigerlich gerettet werden, sondern dass die Erwählung Israels zur wahren Erkenntnis Gottes dazu diene, dass ... zu der von Gott bestimmten Zeit das Heil von Israel auf die Welt übergeht und Israels einzigartiges Vorrecht dadurch aufgelöst wird. Wie der nächste Vers zeigt, befindet sich dieses eschatologische Heil in der Person Jesu im Prozess der Verwirklichung, und die Juden verlieren ihre Stellung an die Kirche.

Damit bestätigt Barrett Ihre Position, gibt aber meines Erachtens lediglich die heidenchristliche Verzerrung der Botschaft des Johannesevangeliums wieder, die den Messias nicht mehr vom TeNaK *her*, sondern das so genannte Alte Testament ausschließlich auf den neuen Bund unter der Führung des heidnisch-christlich begriffenen Gottmenschen Jesus *hin* interpretiert.

Ähnlich (71) versteht Edward Klink<sup>128</sup> den johanneischen Jesus als

den wahren Juden, durch den alle Menschen auf der Erde gesegnet werden (1. Mose 12,3). Jesus ist der ‚Segen‘, der den Juden gegeben wurde, und durch den jüdischen Jesus wird der Rest der Welt gesegnet“. Nach Klink behauptet Jesus einfach, dass derjenige, den die samaritanische Frau als Jude identifiziert hat, denjenigen das Heil anbietet, die von den Juden ausgeschlossen wurden.

Andere Exegeten konzentrieren sich auf das Gegenüber von Juden und Samaritanern. Michael Theobald<sup>129</sup> etwa „argumentiert, dass die Formulierung *ek tōn loudaiōn* sich auf die jüdischen Schriften statt auf die samaritanischen Schriften bezieht“, aber davon ist zumindest ausdrücklich nicht die Rede. Rudolf Schnackenburg<sup>130</sup> wiederum

127 (xxxiv, Anm. 10, und 89, Anm. 6) C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 1965), 198.

128 (89, Anm. 6) Edward W. Klink, *John* (Grand Rapids: Zondervan, 2016), 244.

129 (89, Anm. 8) Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg: Friedrich Pustet, 2009), 324.

130 (22, Anm. 41, und 89, Anm. 7) Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*

sieht in dieser Aussage eine Bestätigung dafür, „dass die Juden in der Heilsgeschichte immer noch den Vorrang haben. Die Samaritaner ... besitzen keine wahre Gotteserkenntnis; ihre Verehrung entspringt vielmehr nationalen und politischen Ambitionen. Die Juden ... sind die legitimen Verehrer Gottes, und das Heil, d.h. der Messias, kommt von den Juden. ... In der Situation, in der er sich befand, musste Jesus die Abneigung der Frau gegen die ‚Juden‘ (V. 9) überwinden.“

Auch er verzerrt die ursprüngliche Absicht des Johannesevangeliums von der späteren Sicht des Christentums her, dass es Jesus um rein geistige religiöse Ziele und nicht um politische Befreiung gegangen wäre. Dabei wird Schnackenburg weder den Juden gerecht, deren Verständnis von „Rettung“ zentral mit den Exodustraditionen der Befreiung aus dem ägyptischen Sklavenhaus verknüpft ist, noch dem johanneischen Blick auf die Samaritaner: Ihnen werden nicht ganz allgemein „nationale und politische Ambitionen“ vorgeworfen, sondern – in der Metapher der vielen Männer, die nicht ihr wahrer Ehemann waren – dass sie seit Jahrhunderten von immer wieder anderen Unterdrücker-Göttern abhängig waren, statt dem befreienden NAMEN des Gottes Israels zu dienen. Auch geht es im Gespräch Jesu mit der Samaritanerin nicht einfach um die Überwindung ihres individuellen Widerstands, sondern um einen Weg zur Überwindung der Feindschaft zwischen beiden Volksgruppen.

Es gibt allerdings auch Theologen wie Friedrich-Wilhelm Marquardt,<sup>131</sup> die sich mit dem Vers 4,22 in anderer Weise auseinandersetzen. Auf ihn nimmt Ton Veerkamp<sup>132</sup> Bezug, auch wenn er seine dogmatisch-christliche Lektüre nicht teilt, sondern stattdessen nochmals verdeutlicht, inwiefern Befreiung in den Augen des Johannes konkret-politisch von der Befreiungsbewegung der jüdisch-messianischen Nachfolger Jesu herkommt:

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat den Halbsatz, „dass die Befreiung von den Judäern her geschieht,“ in der Fassung „denn das Heil kommt von den Juden“. Sein Anliegen war es, den christlichen Glauben aus seiner antisemitischen und für die Juden bis heute tödlichen Verkrampfung und so aus seiner Unfruchtbarkeit für die Welt zu befreien. Aber seine „dogmatische“ Lektüre – im besten Sinne des Wortes – führt nicht zum Verständnis unserer Erzählung. Das „wir“ ist hier keine homogene jüdische Größe, was im Kontext des Johannesevangeliums auch nicht anders zu erwarten ist. Es ist das „wir“ der messianischen Gemeinde, die weiß, dass sie jüdischen Ursprungs ist und das weder

---

(New York: Seabury Press, 1980), 1.435-1.436.

131 Für seine Bezugnahme auf Marquardt gibt Veerkamp im folgenden Zitat keine Quelle an. Sehr lesenswert ist in diesem Zusammenhang Friedrich-Wilhelm Marquardt, [Johannes – aus dem Hebräischen gedacht](#).

132 [Weder – noch, Inspiration und Treue, 4,20-24](#), Abs. 7-8 (Veerkamp 2021, 125-126; 2006, 83-84).

verleugnen will noch kann. Nur so ist sie eine Bewegung für und in Israel gewesen, nur so eine konkret-politische Befreiungsbewegung des Volkes Israels, das mehr ist als das Volk Judäas. Das *weder – noch* weist über den Gegensatz zwischen Judäa und Samaria hinaus, freilich nicht in der Form eines christlichen, alle Gegensätze überwindenden Jenseits. Das „Jenseits“ ist für Johannes das Diesseits „ganz Israel in *einer* Synagoge bzw. *einem* Hof“, der Inhalt seines politischen Programms (11,52 bzw. 10,11-16). Diese messianischen Judäer wissen, vor wem sie sich verneigen, indem sie wissen, dass das historisch reale Heiligtum, das *emporion*, zum Markt, geworden war und zerstört wurde, ersetzt wurde durch das in drei Tagen aufgebaute Heiligtum des „Körpers des Messias“, d.h. der messianischen Gemeinde (2,18ff.).

Der Messias ruft die Judäer nicht dazu auf, auf ihren Ursprung zu verzichten und so eine neue Identität zu erhalten, sondern endlich ihrem Ursprung als Kinder Israels gerecht zu werden und die verrottete „Marktwirtschaft“, zu der das Haus des Vaters geworden ist, zu verlassen. Diesen Kampf um ihren eigenen Ursprung führen die Samaritaner nicht, sie wissen nicht, was sie politisch gesprochen eigentlich tun, sie wissen also nicht, was eigentlich bei ihnen los ist, „wem sie sich verneigen“. Der Hellenismus hat das Land Samaria in einer Weise kaputtgemacht, dass es nicht mehr weiß, was es ist und sein soll.

Sie selbst betonen bezüglich der Beziehung zwischen Juden und Samaritanern in diesem Zusammenhang (71):

Indem der johanneische Jesus erklärt, dass das Heil von oder aus den Juden kommt, verspricht er den Samaritanern das Heil durch die Bundesbeziehung, die zuvor nur die Juden als Gottes auserwähltes Volk genossen hatten. Derjenige, der das Heil anbietet, ist ein Jude; das Heil, das er verspricht, ist dasjenige, das dem Bundesvolk Gottes zuteil wird. Die Samaritaner haben die Möglichkeit, vom jüdischen Bund mit Gott zu profitieren, ohne Juden zu werden, aber dieser Bund wird immer noch als primär und besser, authentischer und wahrer angesehen als der samaritanische Glaube. Außerdem können nicht nur die Samaritaner, sondern jetzt auch die Juden selbst nur dann in Beziehung zu Gott stehen, wenn sie den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten, das heißt durch den Glauben an Jesus.

Allerdings bleibt in Ihren Augen letzten Endes die Frage offen: „Ist dies tatsächlich eine positive Verwendung des Begriffs *loudaioi* oder ist er eher neutral oder sogar, im Kontext des rhetorischen Programms des Evangeliums, negativ?“ Der johanneische Jesus „behauptet hier einfach, dass derjenige, den die samaritanische Frau als Juden identifiziert hat, denen das Heil anbietet, die von den Juden ausgeschlossen wurden“, aber er „erklärt nicht, dass nur Juden gerettet werden“.

Aber, wie gesagt, schon die jüdischen Schriften gehen zwar von der Erwählung des Volkes Israel aus, sprechen aber auch vom Segen für die Völker. Vor allem wenn

man den Begriff der *sōtēria* nicht als Seelenheil begreift, sondern als Befreiung zu einem Leben in Gerechtigkeit und Frieden, ist ein exklusives Verständnis von Heil nicht angebracht, zumal Johannes davon ausgeht, dass unter römischen Bedingungen Befreiung nicht durch die Tora der Trennung von den Völkern zu erreichen ist, sondern durch die Solidarität der *agapē*, die die Weltordnung von innen überwindet.

Welche Schwierigkeiten (72) die christliche Exegese mit 4,22 hatte, zeigt der Versuch, ihn historisch-kritisch als unecht aus dem Evangelium auszuschneiden, nach Gilbert Van Belle<sup>133</sup> geschah dies bereits in „Ernst Renans *La vie de Jésus* in der Mitte des 19. Jahrhunderts“. Rudolf Bultmann widmete dem Vers in seinem Kommentar von 1941 lediglich eine Fußnote<sup>134</sup>; ihm zufolge ist es

„trotz 4,9 schwer verständlich, daß der joh. Jesus, der sich von den Juden ständig distanziert (8,17; 10,34; 13,33...) jenen Satz gesprochen haben soll.“

Dass eine solche Sicht „durch den Nazi-Gelehrten Walter Grundmann<sup>135</sup> in einem Artikel von 1938 aufgegriffen wurde“, verwundert nicht, da dieser die Schrift des Johannes als „durch und durch antisemitisches Evangelium“ einschätzte. Es gab aber auch andere Nazi-Gelehrte, etwa Gerhard Kittel,<sup>136</sup> der „4,22 als Teil des Evangeliums betrachtete, obwohl die positive Aussage über die Juden offenbar keinen Einfluss auf seine allgemeine Einschätzung von Johannes als einem antisemitischen Text hatte“.

133 (90, Anm. 12) Gilbert Van Belle, „Salvation Is from the Jews‘: The Parenthesis in John 4:22b“, in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, 2000, Hrsg. R. Bieringer, Didier Pollefeyt, und F. Vandecasteele-Vanneuville (Assen: Royal Van Gorcum, 2001), 373. Für einen detaillierteren Überblick vgl. Van Belle, 371-376, und Thettayil, *In Spirit and Truth*, 79-105.

134 (90, n. 13) Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 189-190, Anm. 6.

In meiner deutschen Ausgabe von *Das Evangelium des Johannes*. Erklärt von D. Rudolf Bultmann, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik 1963, fotomechanischer Nachdruck der vergriffenen zehnten Auflage des Kritisch-Exegetischen Kommentars über das Neue Testament, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941, steht das Zitat auf Seite 139, Anm. 6, in folgendem Zusammenhang:

V. 22 ist ganz oder teilweise eine Glosse der Redaktion. Das *hoti hē sōtēria ek t. loud. estin* ist bei Joh unmöglich nicht nur angesichts 8,41ff; schon 1,11 zeigte, daß der Evglst die Juden nicht als das Eigentums- und als Heilsvolk ansieht... Und es ist trotz 4,9 schwer verständlich, daß der joh. Jesus, der sich von den Juden ständig distanziert (8,17; 10,34; 13,33...) jenen Satz gesprochen haben soll.

Dieses Werk ist zwar die 10. Auflage eines Johanneskommentars der entsprechenden Reihe, aber tatsächlich die 1. Auflage der Auslegung von Bultmann.

135 (90, Anm. 14) Anders Gerdmar spekuliert darüber, ob Grundmann Zugang zu den Druckfahnen von Bultmanns Kommentar hatte. Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden: Brill, 2010), 394, 558, n. 100.

136 Ebd., 463-464.

Unter den neueren Exegeten berufen sich einige auf den Vers 4,22, „um dem antijüdischen Ton anderer johanneischer Verweise auf die *loudaioi* entgegenzuwirken“, während andere „es entschieden ablehnen, den Vers zu benutzen, um die ansonsten antijüdische Haltung des Johannes zu entschuldigen“. Sie (73) stimmen mit den Letzteren überein und legen

außerdem nahe, dass 4,22, obwohl es den antijüdischen Aussagen im Evangelium zu widersprechen scheint, in Wirklichkeit aus demselben Komplex von Ideen und Impulsen stammt. ... Das Evangelium begründet seine antijüdischen Aussagen ausdrücklich mit dem Punkt, dass „das Heil von den Juden kommt“, die Juden ihn aber abgelehnt haben. Die Samaritaner hingegen, die zu Jesus kommen und nun „wissen, dass er wirklich der Retter der Welt ist“ (4,42), sind nun Kinder Gottes, weil sie an seinen Namen glauben.

### 4.3 Unentschlossene Juden

Weitere (73) „dreizehn Stellen, in denen die Menge der *loudaioi* über die christologischen Ansprüche von oder über Jesus nachdenkt und ihre Ambivalenz zur Identität Jesu zum Ausdruck bringt“, beurteilen Sie ebenfalls als „übereinstimmend mit der antijüdischen Rhetorik, die das Johannesevangelium durchzieht“.

Die Formulierung „christologische Ansprüche“, die Sie hier wählen, ist allerdings verätherisch, da es sich um einen Begriff handelt, der dem späteren Christentum entstammt und von der griechischen Philosophie her dogmatisch immer mehr aufgeladen wurde. Johannes geht es ursprünglich um die Frage, ob Jesus als der Messias Israels anerkannt wird, der dazu in der Lage ist, die Befreiung Israels von der römischen Weltordnung zu bewirken.

#### 4.3.1 *loudaioi* mit der Wahlmöglichkeit, sich für oder gegen Jesus zu entscheiden

Als Passagen (73), die „auf Meinungsverschiedenheiten unter den Juden hinweisen und die Möglichkeit offen lassen, dass zumindest innerhalb der Erzählung einige gläubig werden“, nennen Sie mit Recht 6,41.52; 7,11.15.35; 8,22; 10,19.24; 11,36; 12,9); Jesus selbst drückt in 8,31 „Hoffnung für die Juden“ aus, die ihm vertraut hatten, falls sie fest bei seinem Wort bleiben. Zwei Stellen, die Sie ebenfalls in die Kategorie der unentschiedenen Juden einordnen, nämlich 11,45 und 12,11 sprechen aber ausdrücklich von vielen Juden, die auf Jesus vertrauen; hinzu kommt 7,31, wo dasselbe von der Menge, *ochlos*, gesagt wird.

Es gibt daher (74) Autoren wie Susan Hylan,<sup>137</sup> die „die *loudaioi* ... als zweideutige Bezeichnung einer Gruppe“ einschätzt, „die oft in ihrer Haltung zu Jesus unentschieden ist und als solche einen positiven Identifikationspunkt für ein Publikum darstel-

137 (90, Anm. 24) Susan Hylan, *Imperfect Believers: Ambiguous Characters in the Gospel Of John* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 129.

len kann, das vor einer ähnlichen Wahl steht“, oder Christopher Skinner,<sup>138</sup> der davon ausgeht, dass der Leser „jeden Fall abschätzen muss“ und „nicht immer aufgerufen ist, sich mit den Gläubigen und gegen die *loudaioi* zu positionieren“.

#### 4.3.2 Tritt Jesus den *loudaioi* von vornherein mit Vorurteilen entgegen?

Damit (74) sind Sie nicht einverstanden. Sie schreiben, dass sogar „diejenigen, die dazu geneigt sind zu glauben, doch nicht ganz zu den treuen Nachfolgern gehören, die das Evangelium als des ewigen Lebens würdig vorstellt“. In 6,26 wirft Jesus ihnen vor, ihn nicht wegen der Zeichen, sondern wegen der Brote, die sie satt gemacht haben, gesucht zu haben. Und mehrfach (6,36 und 6,64) streut er in seine Rede über das Brot des Lebens Bemerkungen darüber ein, dass ihm zumindest Teile seiner Zuhörer nicht vertrauen.

Das ist richtig. Problematisch ist an Ihrer Argumentation, dass Sie *zōē aiōnios* auf das ewige Leben im Himmel beziehen, dessen Jesus seine Zuhörer angeblich nicht für würdig hält. Nach Ton Veerkamp streitet Jesus mit verschiedenen jüdischen Gruppierungen über den richtigen Weg zur Erlangung des Lebens der diesseitigen Weltzeit, die kommen soll, also zur Überwindung der römischen Todesordnung, als die er die *pax Romana*, den *kosmos*, den *‘olam ha-ba*, diese Weltzeit, einschätzt.

Wer Jesus auf Grund der Speisung der 5000 zu einem König nach Art der Makkabäer oder der Zeloten des Jüdischen Krieges machen will, hat seine Tat nicht als zeichenhaften Hinweis auf die Art verstanden, wie er als Menschensohn, der ans römische Kreuz erhöht wird, eben die römische Weltordnung überwindet.

Und wer als pharisäischer bzw. rabbinischer Jude Jesu messianischem Übermut mit Schriftziten entgegentritt, gegen den streitet dieser in immer wieder neuen Anspielungen auf die jüdischen Schriften, um zu belegen, dass ihn tatsächlich der Gott Israels in die Weltordnung gesandt hat, um diese zu überwinden. Dazu zitiere ich ausführlich Ton Veerkamp<sup>139</sup> in seiner Auslegung der Verse 6,30-40, die ich zunächst in seiner Übersetzung wiedergebe:

6,30 Also sagten sie ihm:

„Was für ein Zeichen tust du denn,  
damit wir es sehen und dir vertrauen?

Welches Werk tust du?

6,31 Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben ist:  
*Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen.*“

6,32 Jesus sagte zu ihnen:

138 (91, Anm. 25) Christopher W. Skinner, *Characters and Characterization in the Gospel of John* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2013), 108.

139 [Kein Hunger mehr, kein Durst mehr. Der entscheidende Tag, 6,30-40](#), Abs. 2-15 (Veerkamp 2021, 170-174; 2015, 53 und 2006, 116-118).

„Amen, amen, sage ich euch:

Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben,  
sondern mein VATER gibt euch das Brot vom Himmel, das wirkliche.

6,33 Denn Brot GOTTES ist das, was absteigt vom Himmel  
und der Welt Leben gibt.“

6,34 Sie sprachen zu ihm:

„HERR, für alle Zeit gib uns dieses Brot.“

6,35 Jesus sagte ihnen:

„ICH BIN ES: das Brot des Lebens.

Wer zu mir kommt, wird nicht hungern,  
wer auf mich vertraut, wird nicht dürsten,  
niemals!

6,36 Aber ich sagte euch, dass ihr mich zwar gesehen habt,  
aber mir nicht vertraut.

6,37 Alles, was mir der VATER gibt, wird zu mir kommen,  
und den, der zu mir kommt, werde ich nicht hinauswerfen.

6,38 Denn ich bin nicht vom Himmel abgestiegen, um meinen Willen zu  
tun,

sondern den Willen dessen, der mich geschickt hat.

6,39 Und dies ist der Wille dessen, der mich geschickt hat:

damit ich all das, was mir der VATER gab, nicht zugrunde gehen lasse,  
sondern aufstehen lasse am Tag der endgültigen Entscheidung.

6,40 Denn dies ist der Wille meines VATERS,

damit jeder, der den SOHN beachtet und ihm vertraut,  
Leben für die kommende Weltzeit erhält.

Ich werde ihn aufstehen lassen am Tag der letzten Entscheidung!“

Die, die am anderen Ufer des Sees kein *Zeichen* gesehen haben wollen, verlangen jetzt ein Zeichen. Mit dieser Forderung werden die Schüler in allen Evangelien konfrontiert (Markus 8,11 par.). Offenbar verlangt das sich formierende rabbinische Judentum von den Messianisten den Nachweis, dass ihre Politik tatsächlich für Israel Gutes bewirkt hat. Mit dieser Forderung gehen die Evangelisten in unterschiedlicher Weise um. Bei Johannes wird diese Forderung geradezu eine Obsession. Immer wieder muss Jesus sich legitimieren.

Für die lokalen Gegner der Messianisten, die wohl Anhänger des rabbinischen Judentums waren, war Jesus bestenfalls ein Wirrkopf, schlimmstenfalls ein Betrüger, aber immer Inbegriff einer verhängnisvollen Politik. Hier ist die Frage schlicht: „Was bewirkst du? Was bringt diese ganze messianische Aufregung?“ Und sie verweisen gleich auf den Unterschied zwischen dem Spektakelstück Jesu am anderen Ufer des Sees und der Speisung des Volkes auf seinem vierzigjährigen Zug durch die Wüste, wie es sich gehört, mit einem Schriftzitat (Psalm 78,24).

Die Gegner sind jetzt andere. Waren die, die Jesus zum König machen wollten, zelotische Kurzsichtige, jetzt sprechen die, die jedem Messianismus mit größter Skepsis gegenüber treten. Was wäre die Ernährung der Fünftausend verglichen mit der Ernährung Israels in der Wüste?<sup>140</sup> Was folgt, ist eine heftige Auseinandersetzung unter den Lehrern Israels um die Deutung zentraler Schriftstellen wie Psalm 78,24 und Exodus 16.

Diese Judäer sind getreue Schüler Moses, das weiß Jesus. Aber auch er weist auf einen Unterschied; er dreht den Spieß um. Zunächst stellt er fest, dass dieses Brot des Himmels, das Manna, nicht von Mose, sondern vom VATER, dem Gott Israels stammt. Die Antwort Jesu enthält ohne Zweifel einen Gegensatz. Nur muss man diesen Gegensatz vollständig ausschreiben: „Nicht Mose hat gegeben (Perfekt), ... mein VATER gibt (Präsens).“

Vielfach wird angemerkt, das Zitat sei nicht wörtlich. Es ist nötig, dass wir die Stelle Exodus 16,4 in ihrem Kontext hören; alle weiteren Stellen, auch unser Ausgangstext Deuteronomium 8,3, beziehen sich auf diese Stelle. Das Volk ist in die Wüste Sin gekommen, dann heißt es, 16,2-4:

Sie murrten, die ganze Gemeinschaft (der Söhne) Israel(s),  
gegen Mose und gegen Aaron in der Wüste.

Sie sagten zu ihnen:

Wären wir doch durch die Hand des NAMENS gestorben im Land Ägypten,

als wir am Fleischtopf saßen, Brot zur Sättigung zu essen hatten;

statt dessen habt ihr uns in diese Wüste geführt,

um die ganze Versammlung Israels zu töten.

Der NAME sagte zu Mose:

„Da, ich werde euch Brot vom Himmel regnen lassen ...“

Wenn seine Zuhörer den Messias nicht annehmen, verschmähen sie das, was sie am Leben hält, das „Brot vom Himmel“. Und zwar das wirkliche Brot, das, was heute wirklich *funktioniert*. Wir übersetzen das Adjektiv *alēthinos* hier mit „wirklich“, weil es einem Brot entgegengesetzt wird, das das Problem nicht wirklich löst, nicht *wirkt*.

Das Manna steht für die „fünf Brote“ aus 6,9. Es geht um Mose, um die Tora – daher „fünf“; „Mose“ kann heute nicht länger die Antwort sein. So wie die fünf Brote die Menge nur vorübergehend sättigen kann, wie das Manna das Volk damals vorübergehend gesättigt hat, so ernährt die Tora Israel heute un-

140 Dazu Veerkamp in Anm. 227:

Die Schwierigkeit bei Johannes ist immer die Heterogenität der Gegner: mal das entstehende rabbinische Judentum, mal die Zeloten, mal enttäuschte Anhänger, oft mit dem gleichen Wort *Ioudaioi*, *Judäer*, bezeichnet.

ter den herrschenden, römischen Zuständen nicht länger. Genau diese Auffassung lehnte das rabbinische Judentum und lehnt das Judentum heute vehement ab. Unter den gegebenen Umständen ist Tora unwirklich, meint Johannes, meint auch Paulus. Unter denen, die diese messianische Auffassung vehement ablehnen, ist auch der Messianist Matthäus! Es ist nicht unsere Aufgabe, eine Vorliebe für Johannes oder für Matthäus auszusprechen. Wir müssen Johannes deuten.

*Wirklich* ist nach Johannes nur „das Brot, das vom Himmel herabsteigt und der Welt (den Menschen in ihrem Lebensraum) Leben gibt“, will heißen: der Welt eine Ordnung ermöglicht, durch die Menschen wirklich leben können. Die Menschen wissen, wovon Jesus redet: Es geht um eine neue, Leben ermöglichende Ordnung; *dieses* Brot wollen die Menschen, denn sie leiden unter der herrschenden Weltordnung. Es geht um Politik, und die Menschen wissen es. Es geht buchstäblich um das definitive Brot, um die neue, definitive (*pantote*, für immer) Weltordnung des Messias Israels, um die definitive Lösung definitiver Probleme. Das wollen die Leute.

Jesus schenkt ihnen reinen Wein ein, sagt klar und unzweideutig: „ICH BIN ES: das Brot des Lebens.“ Johannes führt jenen berühmten Konditionalsatz ein, den wir Dutzende Male in seinem Text hören, meistens nach gut aramäischer Art mit einem Partizip konstruiert: „Wenn jemand zu mir kommt (*ho erchomenos*), wird er nicht hungern, wenn jemand mir vertraut (*ho pisteuōn*), wird er nicht dürsten, niemals!“

Freilich ist sehen und vertrauen zweierlei. Ein Mensch muss in der Lage sein, in dem, was er sieht, zu erkennen, was sich eigentlich abspielt. Das geschah während der Ernährung der Fünftausend nicht. Der, der das erkennt oder zumindest erkennen will, wird durch das, was der Messias darstellt, nicht „abgestoßen“ – oder besser „ausgeschlossen“, „hinausgeworfen“.

Er wird deutlicher, er, der MENSCH, *bar enosch*, bleibe nicht, wie bei Daniel, *vor dem Thron Gottes stehen*, sondern *steige vom Himmel herab*. Nicht sein eigener Wille geschieht, sondern der Wille dessen, der ihn geschickt hat, und das heißt: ihn ausgewiesen hat aus dem Bereich der himmlischen Macht in die Ohnmacht eines Menschen, der kein Gehör findet. „Fleisch werden“ fasst der Prolog diesen schmerzlichen Gang, die Halakha Jesu, zusammen.

Wozu dieser ganze Zauber? Dass die Menschen aus dem Gefängnis des Fleisches befreit und zu geistigen Menschen gemacht werden? Das predigt das Christentum seit bald zwei Jahrtausenden. Nein, der Zweck ist, dass die Menschen nicht zugrunde gehen, nicht ein Leben führen müssen, das fast nichts als Elend bedeutet; vielmehr dass sie „das Leben der kommenden Weltzeit“ führen können.

Jetzt wird die Symbolhandlung des Sammelns der Brocken, „damit nichts verlorengeht“, deutlich – in beiden Fällen das Verb *apollesthai*. Ein weiterer Konditionalsatz: „Jeder, der den SOHN (den *Sohn des Menschen, bar enosch*) beachtet (*theōrōn*), ihn sieht, wie er wirklich ist, und ihm vertraut, wird das Leben der kommenden Weltzeit erreichen, und Jesus wird ihn aufstehen lassen am Tag der Entscheidung“ – an jenem Tag, wo „das Gericht sich setzt und endlich die Bücher geöffnet werden“ (Daniel 7,10), dem Tag des Sohnes des Menschen am Tag, an dem *endlich* Recht geschieht. An diesem Tag können die, die sich durch die Vision dieses Sohnes leiten lassen, aufrecht stehen – alle, auch „die Toten in ihren Gräbern“ (5,28). Der Sinn des definitiven Gerichts ist, dass die Menschen aufgerichtet und nicht, dass sie zugrunde gerichtet werden. Das – und nur das – ist der Wille Gottes.

Immer wieder ist es die Frage, ob es im Johannesevangelium nicht ursprünglich um diesen Befreiungshorizont der jüdischen Schriften geht, auf dessen Hintergrund scharfe innerjüdische Auseinandersetzungen ausgetragen werden.

#### 4.3.3 Die Darstellung der *loudaioi* in ihrer extremen Verschiedenheit

Zurück (74) zu Ihrer Durchsicht der Stellen im Johannesevangelium, in denen Jesus sich mit der jüdischen Menschenmenge, *ochlos*, auseinandersetzt.

In 7,19 wirft Jesus seinen Zuhörern vor, dass niemand von ihnen die Tora des Mose befolgt und sie ihn umzubringen versuchen, und damit können Ihnen zufolge, wie aus 7,20 hervorgeht, nicht „die jüdischen Autoritäten“ gemeint sein, sondern die Volksmenge, *ochlos*.

Aber gerade in diesem Abschnitt 7,11-52 stellt Johannes diejenigen, die er als *loudaioi* bezeichnet, in ihren Verhaltensweisen sehr unterschiedlich dar. Sie suchen Jesus und streiten über ihn (7,11-12). Es herrscht Angst von Juden vor anderen Juden (7,13), und es gibt Juden, die von anderen Juden gerüchteweise gehört haben, Jesus töten zu wollen (7,25). Manche erwägen, ob die jüdische Führung Jesus als Messias anerkannt hat (7,26), die führenden Priester und Pharisäer wollen Jesus aber festnehmen lassen (7,32), während viele aus der Volksmenge, *ochlos*, ihm vertrauen (7,31). Schließlich entsteht nochmals eine Spaltung unter den Juden (7,43). Sogar die von der Führung ausgesandten Beamten, die Jesus festnehmen sollten, sind von ihm beeindruckt (7,46), und die Führung verflucht die Volksmenge, die auf Jesus vertraut, als Leute, die die Tora nicht kennen (7,49), worauf der Pharisäer Nikodemus sich bei seinen Kollegen unbeliebt macht, indem er für die von ihnen Verfluchten eintritt (7,50-52). Kann es eigentlich noch mehr Beweise dafür geben, dass das, was Johannes mit den *loudaioi* bezeichnet, alles andere als einheitlich gekennzeichnet ist? Auch wenn also Jesus DEN Juden schwere Vorwürfe macht, können diese Vorwürfe keineswegs allen Juden gelten, denn immerhin gibt es unter ihnen viele, die auf Jesus vertrauen.

#### 4.3.4 Die schärfste Kritik an *Ioudaioi* gilt abtrünnigen Mitgliedern der sektierischen Gruppe um Johannes

Die extreme Ungeduld und Schärfe der Auseinandersetzung im Kapitel 8 ab Vers 31, auf die Sie (75) hinweisen, ist nach Ton Veerkamp<sup>141</sup> darauf zurückzuführen, dass es sich bei den Juden, mit denen er sich hier auseinandersetzt, ausdrücklich um solche handelt, die zuvor an ihn geglaubt haben, dies aber jetzt nicht mehr tun:

Es geht um Judäer, „die ihm Vertrauen geschenkt hatten“ (*pepisteukotus autō Ioudaious*), 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 – herzieht. Offenbar haben die enttäuschten Messianisten der Gruppe um Johannes vorgeworfen, sie gehöre gar nicht zu Israel, wahrscheinlich, sie seien Angehörige der Gōjim. 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.

In der Tat kann man Johannes nicht alles durchgehen lassen, was er seinem Jesus an schärfster Kritik an Juden in den Mund legt.

Trotzdem stimme ich Ihrem Urteil über die Haltung Jesu zur jüdischen Volksmenge in dieser Allgemeingültigkeit nicht zu:

In diesen Passagen tritt Jesus der wankelmütigen Menge mit Vorurteilen entgegen, so wie er es offenbar auch in 2,23-24 tat, als er sich nach der Tempelreinigung nicht der gläubigen Menge anvertraute, und in 6,15, als er sich vor denen versteckte, die ihn zum Propheten erklärten und ihn zum König machen wollten. So sehr wir auch hoffen, dass der Jesus des Johannes diesen zaudernden Juden eine Chance geben würde, scheint ihre Ablehnung Jesu von vornherein eine ausgemachte Sache gewesen zu sein.

Erstens lassen Sie dabei die Vielfalt der unterschiedlichen Haltungen außer Acht, die es nach Johannes unter den Juden gibt, zweitens übersehen Sie die vielen Juden, die auf Jesus vertrauen, und drittens fragen Sie sich nicht, warum sich Jesus etwa vor zealous denkenden Juden verbirgt, die ihn zum Aufstand gegen Rom nötigen wollen.

---

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

#### 4.4 Feindselige *Ioudaioi*: Die Rhetorik der Verunglimpfung

Außer (75) den bisher 30 „Fundstellen des Begriffs *Ioudaios/Ioudaioi*“ gibt es noch 41 weitere, die Sie als „unzweideutig negativ“ einschätzen, „indem sie die Feindseligkeit der Juden gegenüber Jesus und/oder Jesu Feindseligkeit gegenüber den Juden ausdrücken“.

Als Rahmen für die Beurteilung dieser Äußerungen beziehen Sie sich auf die klassische griechische „Rhetorik der Verunglimpfung“, die, „indem sie auf Verleumdung, Beschuldigung oder Beschimpfung zurückgreift, einen festen Bestandteil der feierlichen [auf Lob oder Tadel ausgerichteten] Rhetorik darstellt“. Dabei war

die Richtigkeit der Anschuldigung nebensächlich. Weder die Redner noch ihre Zuhörer schenken den Tatsachen oder angeblichen Tatsachen, die in die Diskussion eingebracht wurden, große Aufmerksamkeit.

Es war (76) also nicht immer die Absicht des Redners „die Zuhörer von der Wahrheit der Position des Redners zu überzeugen, sondern eher davon, dass der Redner und nicht sein Gegner ihr Bestes im Sinn hat“. Eine solche Rhetorik der „Verunglimpfung“ arbeitete oft mit der Rhetorik des Lobpreises zusammen, um gemeinschaftliche Werte zu behaupten, zu verstärken und vorzuführen“. Es scheint, als sei der Trümpismus in dieser Hinsicht als Rückgriff auf antike rhetorische Mittel zu beurteilen.

Aber ist auch die Schärfe der johanneischen Rhetorik gegenüber den *Ioudaioi* allein auf einen derartigen Versuch, sich selbst durch die Entwürdigung anderer Menschen aufzuwerten, zurückzuführen? Die wissenschaftliche Diskussion nimmt das weitgehend an. Jerome Neyrey<sup>142</sup> (91, Anm. 35) etwa

erörtert Lobpreis und Verunglimpfung, wie sie im Evangelium selbst dargestellt werden, wobei sich die Juden und Jesus als Gegner gegenüberstehen. Die Juden bringen eine Verunglimpfung über Jesus vor, die Jesus und der Erzähler mit einem Lobpreis kontern.

Sean Freyne<sup>143</sup> „beschreibt die johanneische Art der Verunglimpfung als ‚Ironie, die in Karikatur und Parodie übergeht‘“. Und David Rensberger<sup>144</sup>

stellt fest, dass die „Verunglimpfungen des Evangeliums gegen ‚die Juden‘ eine nicht zu unterschätzende Abgrenzung bewirken“.

142 (xxxvi, Anm. 30, und 91, Anm. 35) Jerome H. Neyrey, „Encomium versus Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 126, no. 3 (2007): 529.

143 (91, Anm. 28-29) Sean Freyne, „Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew’s and John’s Anti-Jewish Polemic in Focus“, in „To See Ourselves as Others See Us“: Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Hrsg. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs und Caroline McCracken-Flesher (Chico: Scholars Press, 1985), 131.

144 (91, Anm. 37) David Rensberger, „Anti-Judaism and the Gospel of John“, in *Anti-Judaism and the Gospels*, Hrsg. William R. Farmer (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 153.

#### 4.4.1 Betreibt Johannes erzählerische Verunglimpfung oder sind seine Anklagen nachvollziehbar?

Tatsächlich (76) „betrifft der Hauptvorwurf gegen die *Ioudaioi* ihre Ablehnung und Verfolgung Jesu, die in seiner Kreuzigung gipfelte“. Die Frage ist allerdings, ob diese Anklage aus der Sicht des Johannes tatsächlich eine Verleumdung war oder in gewisser Weise der Wahrheit entsprach. Wenn in seinen Augen Jesus als der Messias Israels angetreten war, um die römische Weltordnung zu überwinden, aber die Führung Judäas zu Jesu Zeit mit Rom zusammenarbeitete, um den autonomen Status der Provinz samt ihrer Privilegien zu sichern, dann war der Vorwurf gegenüber den Hohepriestern nicht unbegründet, sie hätten Jesus den Römern ausgeliefert.

Tatsächlich geht es im Johannesevangelium um diesen Grundkonflikt, der bereits im Prolog (1,11) und in der ersten erzählten Szene (1,19-27) angedeutet wird, als die *Ioudaioi* „Priester und Leviten aussenden, um Johannes den Täufer über seine Identität zu befragen“. Was Sie aus dieser Szene nicht erwähnen, ist die Bemerkung 1,24, dass die Gesandten den Pharisäern angehörten, dazu schreibt Ton Veerkamp:<sup>145</sup>

Die Bemerkung, dass die Priester und die Leviten zu den Peruschim gehörten, ist mehr als merkwürdig. In der Regel gehörten die Priester der Partei der Sadduzäer an. Johannes lässt hier also eine besondere Gruppe von Priestern und Leviten auftreten. Unter *Judäern* ist hier das gesamte politische Establishment der Hauptstadt zu verstehen; ihm schien es wohl opportun, eine „pharisäische“ Delegation zu Johannes [dem Täufer] zu schicken. Die Sadduzäer betrachteten sich als die eigentlichen hohen Repräsentanten des jüdischen Volkes. Das Verhältnis Priester/Volk wird in 11,46-54 deutlich werden. Der Grund der Feindschaft zwischen Jesus und den Priestern wird in 19,15 unmissverständlich ausgesprochen; ihre erste Loyalität gilt dem Kaiser Roms: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar.“ Für Johannes gehörten die Peruschim zum politischen Establishment, zu denen, die Johannes *Judäer* nennt. In diesem Spannungsbogen muss der erste Abschnitt gelesen werden.

Die Erwähnung der Pharisäer, die erst nach dem Jüdischen Krieg, der Zerstörung von Jerusalem mitsamt dem Tempel und der Entmachtung der Priesterschaft die alleinige Führungsrolle des dann entstehenden rabbinischen Judentums übernahmen, deutet vermutlich von Anfang des Johannesevangeliums an darauf hin, dass der für Johannes aktuell brennendste Konflikt seiner eigenen jüdisch-messianischen Splittergruppe eben derjenige mit der pharisäisch geführten Synagoge seiner Zeit ist. Wie bereits im Abschnitt 2.2.3.3 erläutert, gelten die Messianisten in der Synagoge offenbar in einem Ausmaß als Unruhestifter, dass man sie zumindest hier und da zu *apodynamoi* macht, zu Menschen ohne Synagoge; ohne diesen Schutz aber liefert man sie möglicherweise Pogromen der nichtjüdischen Bevölkerung aus. Darauf ist

---

145 [Der erste Tag. Die Befragung, 1,19-28](#), Abs. 6 (Veerkamp 2021, 51; 2006, 29).

der „unerbittliche Fokus auf die Absichten der *Ioudaioi*, Jesus zu töten“, zurückzuführen, der „sie als die Feinde Jesu und aller Gläubigen identifiziert“. Dass Johannes aber auch andere Erfahrungen mit Juden gemacht haben muss, geht eindeutig aus der erwähnten Darstellung der Verschiedenartigkeit jüdischer Reaktionen auf die Person Jesu hervor. Vor diesen politischen Hintergründen der Zeit Jesu bzw. des Johannes erscheint die Gegnerschaft Jesu zur jüdischen Führung bzw. der johanneischen Sekte zum rabbinischen Judentum zumindest nachvollziehbar. Sie beruht nicht einfach auf einer Laune des Johannes, Jesus auf Kosten der Juden als Gottmenschen einer neuen Religion aufbauen zu wollen.

Ganz richtig sehen Sie, dass jedoch erst nach

diesen einleitenden Kapiteln die Feindseligkeit der Juden gegenüber Jesus und denjenigen, die mit ihm in Verbindung stehen, über Worte hinausgeht bis hin zur Absicht, ihm zu schaden. Von Johannes 5 bis zum Ende der Evangelien verfolgen die Juden Jesus, weil er den Sabbat bricht und Ansprüche im Blick auf Gott erhebt (5,16.18); sie streiten mit ihm über ihre Bundesbeziehung zu Gott (8,48.52.57); sie versuchen, Jesus zu steinigen (8,59; 10,31-33), und schließlich setzen sie seinen Tod in Szene (18,14.31.35.36.38; 19,7.12.31).

Diese Beobachtung stimmt mit der Gliederung überein, die Ton Veerkamp im Johannesevangelium feststellt und auf die ich oben bereits eingegangen bin. Nachdem der erste große Teil, 1,19-4,54, das öffentliche Auftreten der messianischen Bewegung Jesu in Israel behandelt, beschreibt der zweite große Teil, 5,1-12,50, den Zerfall der messianischen Gemeinde und die Notwendigkeit des Messias, sich vor seinen Gegnern zu verbergen, bevor er im dritten Teil, 13,1-20,31, dem Tod am römischen Kreuz ausgeliefert wird und durch das Aufsteigen zum VATER die römische Weltordnung überwindet.

#### 4.4.2 Rhetorik der binären Opposition

Weiterhin entdecken Sie (77) im Johannesevangelium eine

allgegenwärtige Rhetorik der binären Opposition, in der das Verhalten, die Einstellungen und die Eigenschaften der Juden denjenigen gegenübergestellt werden, die das Evangelium seinen Zuhörern nahebringen versucht. ... Eine Reihe von Metaphern beschreibt gegensätzliche Seinszustände, wie Licht/Dunkelheit, Leben/Tod, oben/unten, von Gott/nicht von Gott. Eine andere Gruppe beschreibt gegensätzliche Handlungen, wie z. B. glauben/ungläubig sein, annehmen/ablehnen, Gutes tun/Böses tun, lieben/hassen.

Das positive Element jedes Paares wird mit Jesus in Verbindung gebracht, das negative Element jedes Paares mit denen, die sich Jesus widersetzen und die Behauptung zurückweisen, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist.

Es liegt aber durchaus nicht auf der Hand, dass zum Beispiel die Finsternis im Johannesevangelium grundsätzlich mit den Juden in Verbindung gebracht wird. Zunächst

einmal (8,12; 12,46) ist Jesus das Licht der Welt, *to phōs tou kosmou*, er kommt in die Finsternis der herrschenden Weltordnung, um (3,19) die finsternen Mächtschichten derer aufzudecken, die von ihr profitieren. Nicht diese Finsternis (1,5) kann ihn als das Licht überwältigen, vielmehr hat Jesus (16,33) die Weltordnung besiegt, *nenikēka ton kosmon*. Aber Ihnen zufolge

charakterisiert die „Finsternis“, obwohl sie eine abstrakte Metapher ist, die johanneischen Juden sowohl als Gruppe als auch als Einzelpersonen. In 8,12 verspricht Jesus den Juden: „Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ Aber die absolute Ablehnung Jesu durch die Juden schließt sie von dieser Verheißung aus (12,37). In 3,2 kommt Nikodemus, ein Pharisäer und Führer der Juden (3,1), zu Jesus „bei Nacht“ (3,2); in 13,30 wird es Nacht, unmittelbar nachdem Judas die Jünger verlassen hat, um Jesus an die Behörden zu verraten.

Ich halte dagegen, dass eine allgemeine Formulierung wie in 12,37 es nicht ausschließt, dass Johannes an anderen Stellen, wie oben dargestellt, auch von Juden sprechen kann, die auf Jesus vertrauen, und dass Nikodemus durch die Zeitangabe seines Kommens nicht als Vertreter der Finsternis, sondern als heimlicher Sympathisant Jesu charakterisiert wird, mit dem Jesus durchaus ernsthaft diskutiert.

Was Judas und den Vers 13,30 betrifft, haben Sie Recht. Judas ist aber gar kein Vertreter der Jesus gegenüberstehenden *Ioudaioi*, vielmehr ist er ein ehemaliger Schüler Jesu, der sein Brot aß, sein Hausgenosse war (vgl. 13,26 mit Psalm 41,10 und Ruth 2,14) und dennoch zum römischen Feind, dem *diabolos*, überläuft, ja, geradezu (13,27) von diesem *satanas* besessen ist.

#### 4.4.2.1 Jesu politische Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum

Richtig ist allerdings, dass der johanneische Jesus auch den *Ioudaioi* vorwirft, letzten Endes die Sache Roms zu betreiben, indem sie ihn als Messias nicht anerkennen. Sie sprechen dagegen ganz allgemein von einer Existenz der Juden in der Finsternis:

Eine Folge wie auch eine Ursache für die Existenz der Juden in der Finsternis ist ihre Unfähigkeit zu sehen. Ihre Blindheit wird mit der neu gewonnenen Sehkraft des Blindgeborenen kontrastiert, der Jesus als den Menschensohn erklärt (9,39-41). Wer Jesus sieht, sieht auch Gott (12,45).

Ton Veerkamp legt 9,39-41 konkret-politisch aus.<sup>146</sup>

Zum rabbinischen Judentum sagt er: Seht ihr nicht, was ihr anrichtet mit eurer Politik? Ihr treibt die Leute hinaus. Ihr verkrüppelt Israel. Und jetzt nimmt er die richterliche Vollmacht dessen, den Daniel *bar enosch*, den *MENSCHEN*, genannt hat, in Anspruch. Er, der ständig sagte, er sei nicht gekommen, um zu

146 [Eure Verirrung bleibt, 9,35-41](#), Abs. 5-6 (Veerkamp 2021, 233-234; 2006, 153).

urteilen, fällt das Urteil: „Die nicht Sehenden sehen und die Sehenden werden zu Blinden.“ Das ist ein politisches, kein moralisches Urteil.

Die Peruschim {Pharisäer} begreifen, was hier gesagt wird: „Sind auch wir etwa blind?“ Jesus erwidert: Wenn ihr zugeben würdet, ihr würdet auch nicht wissen, wie es weiter geht, wäret ihr offen für eine neue Perspektive. Gerade weil ihr eure Politik für die einzig richtige haltet, weil ihr euch für die einzigen haltet, die die Durchsicht haben, bleibt es bei einer Politik, die in die Irre führt: „Eure Verirrung bleibt!“

Das bedeutet: Es geht in der Tat um einen erbittert ausgetragenen Streit zwischen messianischen und rabbinischen Juden. Aber einen Streit, in dem es Johannes um das politische Anliegen der Befreiung Israels von der Bedrückung der Weltordnung geht, das in seinen Augen nur durch das Vertrauen auf den Messias Jesus erreicht werden kann. Darum kann er denjenigen, die Jesus ablehnen, auch unterstellen, dass sie, wie Sie schreiben,

nicht sehen oder an Gott glauben, weil sie Jesus nicht als den Christus und Sohn Gottes sehen und glauben (5,38). Wer Jesus annimmt, beweist seine Liebe zu Gott, zu Jesus und zu den anderen Gläubigen (15,12-17). Jesus abzulehnen ist gleichbedeutend damit, Gott zu hassen. Jesus wirft den Juden vor, dass sie die Liebe Gottes nicht in sich haben (8,42), und sagt den Jüngern, dass seine Feinde sowohl ihn als auch seinen Vater hassen (15,23-24).

Wie gesagt, hier kann man Johannes eine Unterstellung vorwerfen, aber zugleich kann man zu verstehen versuchen, warum er – in einem innerjüdischen Streit – mit solcher Schärfe argumentiert, ohne eine antijüdische und letztendlich willkürliche Rhetorik der Verunglimpfung anzunehmen. Dazu schreibt Ton Veerkamp<sup>147</sup> in seiner Auslegung von 15,20b-25, die ich zunächst in seiner Übersetzung wiedergebe:

15,20b Wenn sie mich verfolgen, so werden sie auch euch verfolgen;  
wenn sie mein Wort bewahren, so werden sie auch das eure bewahren.  
15,21 Aber das alles tun sie gegen euch wegen meines NAMENS,  
denn sie haben kein Wissen von dem, der mich geschickt hat.  
15,22 Wenn ich nicht gekommen wäre, zu ihnen nicht geredet hätte,  
wären sie nicht in die Irre gegangen.  
Jetzt haben sie keine Ausrede, was ihre Verirrung betrifft.  
15,23 Wer mich mit Hass bekämpft,  
der bekämpft mit Hass auch meinen VATER.  
15,24 Wenn ich unter ihnen nicht die Werke getan hätte,  
die niemand anders getan hat,  
wären sie nicht in ihrer Verirrung.

147 [Der Kampf, 15,18-25](#), Abs. 1 und 15-20 (Veerkamp 2021, 328 und 331-332; 2015, 117 und 2007, 60).

Nun haben sie sie gesehen,  
 und haben voller Hass sowohl mich wie meinen VATER bekämpft.  
 15,25 Aber damit das Wort erfüllt werde, das in ihrer Tora geschrieben  
 ist:  
*grundlos haben sie mich gehasst. ...*

Jetzt ändert sich das Subjekt, von „Weltordnung“ zu „sie“. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass mit diesem Plural das rabbinische Judentum gemeint ist. Sie „verfolgen, bekämpfen mit Hass, sie schließen aus der Synagoge aus, erkennen nicht“. Das Objekt sind die Schüler, der Grund; „wegen meines Namens“. Das Objekt des Hasses sind, so deutet Johannes, nicht so sehr die Schüler, sondern vielmehr der Messias und der Gott Israels, der VATER. Für Johannes ist das eigentlich unbegreiflich. Er kann nicht verstehen, weswegen die Synagoge sich der messianischen Gemeinde gegenüber so verhält, und er reiht sich ein bei denjenigen, die in Israel grundlos gehasst wurden, Psalm 35,9; 69,5 oder Psalm 109,1ff.:

Gott meiner Preisung, schweige nicht.  
 Denn der Mund des Verbrechers  
 und der Mund des Betrugs  
 öffnen sich gegen mich.  
 Reden des Hasses umzingeln mich,  
 führen Krieg gegen mich, grundlos (*dōrean, chinnam*)!  
 Statt Liebe sind sie ein Satan für mich,  
 mich – ein Gebet!<sup>148</sup>  
 Sie setzen das Böse statt das Gute ein,  
 Hass statt meiner Liebe!

Grundlos, *chinnam, dōrean*, ist in Israel immer ein sehr ernster Vorwurf. So wirft das Buch Hiob dem Gott seines Schicksals vor, er verschlinge den Gerechten grundlos.

Der Hass Roms gegen den Messias ist zwar nicht berechtigt, aber doch begründet. Das kann man verstehen. Der Hass der Synagoge ist für Johannes rational nicht nachzuvollziehen. Für diesen hasserfüllten Kampf haben sie nur „Vorwände“ (*prophaseis*). Wenn der Messias diese Werke nicht getan hätte, ja dann ...! Jetzt aber heißt es mit dem Psalm: „Hass statt meiner Liebe“.

Wenn irgendwo, dann wird hier deutlich, dass eine rationale Diskussion über politische Wege zwischen Ekklesia und Synagoge nicht geführt wurde; die eine

148 Dazu merkt Veerkamp an (Anm. 461):

Die Stelle ist unerklärlich. Die LXX rettet sich aus der Affäre und schreibt: „Ihr Gebet ist zur Sünde geworden.“ Vielleicht könnte man nach Hiob 24,12, statt *thefilla* (Gebet, Preisung) *thifla* (Dreck) lesen, was in der Konsonantenschrift möglich ist. Dann hätten wir: „mich – das Stück Dreck!“

ist für die andere irrational. Bei Rom könnte man das verstehen; es hat Gründe, den Messias „mit Hass zu bekämpfen“. Aber die Judäer. Sie haben die Werke gesehen, „die niemand anders getan hat.“ Sie bekämpfen ihn und uns, sagt Johannes, „grundlos“.

Wir sind hier nicht parteilich. Wir müssen nur feststellen, dass mit dem Vorwurf „grundlos“ ein Gespräch, geschweige denn eine Verständigung, unmöglich wird. Wir stellen fest, dass Johannes nicht nach Gründen bei seinen Gegnern suchen will – und die Suche nach Gründen auf beiden Seiten wäre die Grundbedingung für ein Gespräch zwischen beiden Seiten. Johannes setzt seinerseits grundlos (!) voraus, dass das rabbinische Judentum keine Gründe haben kann. Er gibt sich hier erst gar keine Mühe. Die Auslegung muss das Irrationale, das in der Vokabel *chinnam*, *dōrean*, steckt, feststellen, ohne in diesem Konflikt Partei sein zu können.

#### 4.4.2.2 Die Juden als biologische Kinder des Teufels?

Was ist aber mit dem „heimtückischsten Gegensatz“, als den Sie denjenigen „zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels (8,44)“ beurteilen? Sie beschreiben diesen Gegensatz in folgenden Worten (77-78):

Die Identifizierung der Juden als Kinder des Teufels rückt sie innerhalb der kosmologischen Erzählung eng an die Seite des Bösewichts, den das Wort besiegen muss: den „Fürsten dieser Welt“ (14,30), „den Bösen“ (17,15), Satan (13,27) oder den Teufel (13,2). So wie die positive Sprache dem *pathos* dient, indem sie die Zuhörer dazu einlädt, den Weg zum Licht, zum Leben und zur Freude einzuschlagen, so ermutigt sie der negative Sprachgebrauch, die *lou-daioi* in einem negativen Licht zu sehen und sich daher von diesen Kindern Satans zu abzugrenzen.

Dass mit diesem *diabolos* bzw. *satan* im Johannesevangelium aber ursprünglich gar kein überweltlich-dämonischer Teufel, sondern der diesseitige Führer der römischen Weltordnung gemeint ist, habe ich im Abschnitt 3.1.2.3 bereits ausführlich dargelegt.

Im jetzigen Zusammenhang (78) gehen Sie näher darauf ein, dass die

Konfrontation zwischen dem johanneischen Jesus und den johanneischen Juden in 8,31-59 sich um konkurrierende genealogische Behauptungen dreht. Die Juden beanspruchen zunächst Abraham als ihren Vater (8,39). In 8,41 führen sie ihren Stammbaum sogar noch weiter zurück, bis zu Gott, und erklären: „Wir sind keine illegitimen Kinder (wörtlich: aus Unzucht gezeugt, *ek porneias gegennēmetha*); wir haben einen Vater, Gott selbst“ (8,41). Hierauf antwortet Jesus: „Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben, denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen (*ek tou theou exēlthon*); ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern er hat mich gesandt“ (8,42).

Diese Argumentation des johanneischen Jesus bringen Sie nun eigentümlicherweise wieder mit aristotelischen Lehren in Verbindung:

Da ihr Verhalten nicht dem Abrahams oder Gottes ähnelt, bestreitet Jesus ihren Anspruch, Kinder Abrahams und Gottes zu sein. Jesu Argumentation stützt sich in diesem Fall auf die aristotelische Behauptung, dass die Vaterschaft durch die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn bezeugt werden kann.

Um das zu untermauern, zitieren Sie Jerome Neyrey,<sup>149</sup> der anmerkt:

Aristoteles bringt die allgemeine Erwartung zum Ausdruck, dass „die Kinder vom alten Schlag sein werden“ (vgl. 5. Mose 23,2; 2. Könige 9,22; Jesaja 57,3; Hosea 1,2; Sprüche 23,25-26; 30,17<sup>150</sup>), entweder wie der Vater, so der Sohn (z. B. Matthäus 11,27) oder wie die Mutter, so die Tochter (z. B. Hesekiel 16,44). Wenn die Eltern oder Vorfahren Grundbesitz hatten oder Bürger einer freien *polis* waren, dann war der Stamm der Familie edel; von tugendhaften Vorfahren sollte man erwarten, dass sie Tugend hervorbringen. Platon sagt: „Sie waren gut, weil sie von guten Vätern abstammten“ (Menex. 237). Eine Bestätigung dafür findet sich in der endlosen Einführung biblischer Figuren als „Sohn von dem und dem“. Wenn man den Vater kennt, kennt man auch den Sohn. Wie die Ehre des Vaters eingeschätzt wird, so auch die des Sohnes.

Aber wozu erwähnen Sie oder Neyrey überhaupt die Griechen Aristoteles oder Platon, wenn er doch anschließend nur biblische Belege für das von ihm Behauptete anführt? Sie argumentieren folgendermaßen:

Indem Johannes den Teufel als Vater der *Ioudaioi* identifiziert, greift er auf die aristotelische Theorie der Epigenese zurück, so wie er auch Gott als Vater Jesu identifiziert hat. Die Epigenese liefert also nicht nur einen Hintergrund, vor dem der Eintritt des Wortes in die Welt zu verstehen ist, sondern auch eine Begründung für die Grenze, die Johannes zwischen seinem Publikum und den *Ioudaioi* zieht.

Aus dieser aristotelischen Theorie folgern Sie weiterhin so etwas wie eine biologische Abstammung der Juden vom Teufel (78-79):

Diejenigen, die zur Gruppe der Auserwählten gehören, gehören sozial und sogar organisch, das heißt durch göttliche Zeugung, zu den Kindern Gottes. Diejenigen, die sich außerhalb befinden, mögen zwar behaupten, göttlich gezeugt zu sein, sind aber in Wirklichkeit Kinder des Teufels, wie ihr Verhalten gegenüber Jesus, dem Sohn Gottes, beweist.

---

149 (91, Anm. 38) Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2009), 10.

150 Hier stand in Ihrem Text versehentlich „Eccl“ statt „Prov“ und „30,7“ statt „30,17“.

#### 4.4.2.3 Väter und Söhne in patriarchalisch strukturierten Gesellschaften

Solche Vorstellungen mögen zwar der späteren Diskussion unter den Kirchenvätern entsprechen, auf die Sie in einer Anmerkung (91, Anm. 39) eingehen, „ob die Juden von Natur aus Kinder des Teufels sind“. Aber wenn Johannes ein jüdischer Messianist war, dann hat er mit Sicherheit nicht speziell auf Aristoteles gehört und von einer Abstammung von Göttern oder Teufeln im biologischen Sinn sprechen wollen, sondern er geht, wie Ton Veerkamp<sup>151</sup> zum Gleichnis von Vater und Sohn (5,19-21) deutlich macht,

von jener gesellschaftlichen Sozialstruktur aus, in der die Kette Väter-Söhne das tragende Gerüst bildet. Wir haben es mit einer patriarchalisch strukturierten Gesellschaft zu tun. Der Sohn setzt die Lebensgeschichte – die Schrift sagt: den NAMEN – des VATERS fort. Er tut nur das, was er den VATER tun sieht, heißt es bei Johannes.

Der Satz: „Mein VATER wirkt bis heute, auch ich wirke“ wird nun mit einem Gleichnis weitergeführt. Der Vater *macht*, der Sohn *macht* auch, aber immer nur das, was er den Vater machen sieht. In patriarchalisch strukturierten Gesellschaften, in denen nicht die Innovation, sondern die Tradition Bedingung des Fortschritts ist, ist das ein allgemeingültiger Satz; in der Werkstatt des Vaters lernt der Sohn durch Imitation: „Was der Vater macht, das macht gleichfalls der Sohn.“ Nur so ehrt er den Vater. Weil der Vater mit seinem Sohn verbunden ist als mit dem, der seine Geschichte bzw. seinen Namen fortsetzen wird, zeigt er ihm, was er tut: „Denn der Vater liebt wie ein Freund (*philei*) den Sohn“ – das gilt allgemein – und der Vater „zeigt ihm alles, was er macht“ – das gilt ebenfalls allgemein. Auch in patriarchalisch strukturierten Gesellschaften gibt es intakte soziale Strukturen. Der Vater ist dem Sohn zugetan wie einem Freund, nicht wie einem Untertan, er zeigt ihm das, was er selber tut (seine Werke), damit der Sohn solche Werke tun kann, ja auch größere Werke (Fortschritt durch Imitation).

Dann löst Johannes das Gleichnis auf. „Zu eurer Erstaunung“ geht es jetzt nicht mehr um irgendeinen Vater und irgendeinen Sohn, sondern um den, den Johannes VATER nennt, und um den, den Johannes Sohn des Menschen, *bar enosch*, nennt. Der Gott Israels zeigt dem, den er sendet (Sohn), seine Werke der Schöpfung, und sogar größere Werke: die Aufrichtung der Toten (Ezechiel 37!), die Wiederherstellung der Schöpfung. Der Übergang vom Gleichnis zur theologisch-politisch erfassten Realität zeigt sich im Übergang von Präsens (*deiknysin*) zum Futur (*deixei*). Der Vater „wird ihm größere Werke zeigen, damit ihr (die jüdischen Gegner) staunt“. Das Werk des Vaters als des Gottes Is-

151 [Das Gleichnis von Vater und Sohn, 5,19-21](#), Abs. 2-4 (Veerkamp 2021, 147-148; 2006, 100-101).

raels ist „aufrichten und lebend machen der Toten“. Auch das Werk des Sohnes ist *lebend machen*. Freilich mit der Einschränkung: *Die er will*. Diese Einschränkung ruft jene Vollmacht auf, die der Vater, der „Fortgeschrittene an Tagen“ aus der Danielvision, dem Sohn gegeben hat. *Die er will* ist also keine Willkür, sondern ist Resultat jenes Gerichtsverfahrens, das Daniel beschreibt.

Das heißt also erstens: Es ist kein Zufall, dass sich bei Aristoteles ähnliche Aussagen über die Beziehung von Vätern und Söhnen finden wie in der biblischen, ebenfalls patriarchalisch geprägten Situation. Zweitens aber fußt die Vorstellung des Johannes vom Sohn sehr deutlich auf biblischen Motiven wie dem Menschensohn aus dem Buch Daniel oder dem *monogenēs*, dem Einzig-Gezeugten Sohn Abrahams in der Genesis, und auch die Bezeichnung *diabolos* bzw. *satanas* ist von ihrer biblischen Bedeutung her zu begreifen, und zwar hier nicht als Funktionär Gottes wie etwa im Buch Hiob oder Sacharja, sondern als Widersacher des befreienden NAMENS des Gottes Israels bzw. der in seinem Auftrag gesalbten Könige, der hier mit dem römischen Kaiser zu identifizieren ist.<sup>152</sup>

#### 4.4.2.4 Nuance, Ironie und Paradox als Stilmittel neben der Rhetorik der binären Opposition

Sehr interessant finde ich Ihre Bemerkung (79):

Die johanneische Rhetorik der binären Opposition deutet nicht unbedingt auf eine durch und durch dualistische Weltsicht hin. Unter und hinter diesen gegensätzlichen Kategorien können wir gewisse Nuancen, Ironie und – wie in der Formulierung „die Stunde kommt und ist jetzt“ – Paradoxie entdecken. Die binäre Opposition hat jedoch eine rhetorische Funktion, die dazu beiträgt, dass das Evangelium zwei gegensätzliche Gruppen konstruiert: die Kinder Gottes und die Kinder des Satans, und auch die Grenze zwischen ihnen: den Glauben an Jesus als Messias, den Sohn Gottes, und die Ablehnung dieses Glaubens.

Offenbar sind Sie doch nicht so ganz davon überzeugt, dass die von Ihnen angenommene kosmologische Erzählung, innerhalb derer sich die Anhänger Jesu als Gotteskinder und die Juden als Teufelskinder unversöhnlich gegenüberstehen, vollkommen mit dem im Johannesevangelium zu erhebenden Befund im Einklang steht. Unklar bleibt in diesem Zusammenhang hier allerdings, was Sie konkret mit „Nuance, Ironie und ... Paradox“ meinen.

Ich selbst hatte auf vielfältige Nuancierungen des Begriffs *Ioudaioi* hingewiesen, die Sie allerdings als unerheblich betrachten.

152 Auf Jesus als den zweiten Isaak bin ich oben in Abschnitt 1.1.3, Abschnitt 1.3.3 und Abschnitt 2.3.4.1 eingegangen, auf Jesus als den Menschensohn in Abschnitt 1.1.2 und Abschnitt 1.2.4.3. Dass der *diabolos* als Vater der Juden sich auf die politische Unterwerfung jüdischer Führungskreise unter den römischen Kaiser bezieht, wurde unter anderem im Abschnitt 3.1.2.3 thematisiert.

Von Ironie hatten Sie in Ihrem Buch *Freundschaft mit dem Geliebten Jünger*<sup>153</sup> im Zusammenhang mit den Angriffen der Juden auf Jesus gesprochen, dass er sich als Mensch, der er ist, zu Gott macht:

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).

Aber ich denke nicht, dass es Johannes um Ironie, also um eine Haltung verletzender Überlegenheit geht, sondern dass die Schärfe seiner Argumentation eher aus einer verletzten Enttäuschung erwächst, nämlich der Enttäuschung darüber, dass das rabbinische Judentum den Messias nicht akzeptiert, der in seinen Augen den befreienden NAMEN Gottes voll und ganz verkörpert.

In Ihrem eben erwähnten Buch<sup>154</sup> haben Sie auch das von Ihnen genannte Paradox erwähnt, nämlich die „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 Veerkamp<sup>155</sup> bezieht in seiner Auslegung von 5,25 diese Spannung auf das revolutionäre bzw. messianische Bewusstsein, dass die Befreiung, die für den Anbruch der kommenden Weltzeit erwartet wird, bereits in den gegenwärtigen Erfahrungen des Aufbruchs in die neue Zeit spürbar und erlebbar ist, etwa die konkrete Erfahrung der Versöhnung eines Jüders mit einer Samaritanerin im Gespräch Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen.

#### 4.4.3 Rhetorik der Furcht

In Ihrem Abschnitt (79) über die „Rhetorik der Furcht“, die in Ihren Augen eine „der wirkungsvollsten Methoden“ darstellt, „mit denen Johannes zur Abgrenzung von den *Ioudaioi* ermutigt“, wiederholen Sie im Grunde die gleichen Argumente wie im Abschnitt 4.4.1, denn, wie Sie auch selbst schreiben, es geht bei der Furcht vor den Juden um „eine unterschwellige Darstellung der *Ioudaioi* als gewalttätig sowohl in ihren Absichten als auch in ihrem Verhalten“, das Johannes den Juden Ihrer Ansicht nach zu Unrecht vorwirft, nämlich Jesus und seine Anhänger zu verfolgen und sogar mit dem Tod zu bedrohen. Was diesem Urteil im Blick auf ganz bestimmte Gruppen in den führenden Schichten Judäas zur Zeit Jesu oder des Johannes zu Grunde gelegen haben kann, habe ich bereits im genannten Abschnitt beschrieben.

153 Adele Reinhartz, *Freundschaft mit dem Geliebten Jünger*. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums, Zürich 2005, 121. Vgl. dazu Schütz, *Jesu Busenfreund*, 70 ([5.3.2.2 Jesus als Gotteslästerer](#), Abs. 17-19).

154 Reinhartz, ebd., 152. Vgl. dazu Schütz, *Jesu Busenfreund*, 96-97 ([6.2.2 Spannung zwischen der Weltzeit, die kommen soll, und dem Leben jetzt](#), Abs. 1-7).

155 [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).

Auf die Furcht vor den Juden geht Johannes in Stellen wie 4,1-3, 7,1 oder 11,8 ein; in 3,1 spielt er auf sie an, und in 19,38 und 20,19 drückt er sie wortwörtlich aus.

Eine Stelle verdient besondere Betrachtung, nämlich 7,13, die Sie als „unheilvoll“ beurteilen:

Johannes 7 spielt in der Umgebung des Jerusalemer Tempels während des Laubhüttenfestes. Die *loudaioi* suchen Jesus, und die Menge ist uneins darüber, ob Jesus ein guter oder ein arglistiger Mensch ist. Der Erzähler erklärt dann, dass „niemand offen über ihn sprechen wollte, aus Angst vor den Juden“ (7,13). Der gesamte Abschnitt schafft eine unheilvolle Atmosphäre, die sich noch verstärkt, als Jesus schließlich doch auf dem Fest erscheint und offen zur Menge spricht. Einige Jerusalemer fragen sich dann: „Ist das nicht der Mann, den sie umbringen wollen? Und hier ist er und spricht offen, aber sie sagen nichts zu ihm!“ (7,25-26).

Sie verstehen (80) diese gesamte Passage so, „dass nicht nur Jesus, sondern auch diejenigen, die an ihn glaubten oder auch nur Interesse an ihm bekundeten, die Vergeltung der Juden fürchteten“. Was Sie in dieser Formulierung kaum beachten, ist die Tatsache, dass auch diejenigen, deren Furcht hier ausgedrückt wird, Juden sind und nicht etwa eine homogene Gruppe von Jesusanhängern. Darin, dass hier bestimmte Juden Furcht vor anderen Juden haben, zeigt sich aber eindeutig, dass Johannes nicht pauschal alle Juden als Verfolger Jesu oder seiner Anhänger ansieht; auf jeden Fall gibt es auch Juden, die nicht in einer Position sind, durch die sie anderen Juden Furcht einflößen können.

In drei Passagen geht es um eine ganz konkrete Form der Furcht vor den Juden, nämlich der „Furcht vor dem Ausschluss aus der Synagoge“ auf Grund des Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias, in 9,22, 12,42-43, und 16,2. Auf die Frage, ob sich dahinter tatsächlich traumatische Erfahrungen der „johanneischen Gemeinde“ verbergen, wollen Sie erst in Kapitel 6 und Kapitel 7 eingehen. Wenn dies der Fall ist, würde es auf jeden Fall bedeuten, dass die „Rhetorik der Furcht“ nicht völlig aus der Luft gegriffen wäre.

#### 4.4.4 Rhetorik der Wiederholung

Schließlich stellen Sie fest, dass allein die ständige Wiederholung des Ausdrucks „*hoi loudaioi*, siebzig Mal in diesem Evangelium“, in überwiegend negativem Gebrauch, zur „Schaffung einer rhetorischen Kluft zwischen Christusbekennern und *loudaioi*“ beitragen muss, zumindest bei einem solchen Publikum, „das dem gesamten Evangelium zuhörte, das vorgelesen oder rezitiert wurde, so wie es unsere Alexandra wohl auf der Agora getan hätte“.

Und wieder muss darüber nachgedacht werden, ob es sich bei dieser überwiegend negativen Charakterisierung der *loudaioi* wirklich lediglich um ein rhetorisches Mittel der Verunglimpfung handelt, das zuerst auf der Agora einer kleinasiatischen

Stadt aus dem Munde eines christlichen Missionars erklang. Kann es nicht ebenso gut sein, dass eine Mirjam sich in einem sektierischen Zirkel des Johannes von seinen Worten überzeugen lässt, die als Jüdin unter Jüdinnen und Juden lebt und die Enttäuschung des Johannes über die führenden Kreise ihrer Synagoge teilt?

#### 4.4.5 Mirjam erklärt, warum Johannes so feindselig von den *loudaioi* redet

Mir ist bewusst, wie negativ Johannes von den *loudaioi* redet, und ich weiß auch, wen er damit vor allem meint. Als er anfängt, in unserer Synagoge für das Vertrauen auf den Messias Jesus zu werben, da gibt es viele Diskussionen. Die meisten sind skeptisch, wie kann man nach dem Judäischen Krieg überhaupt noch Hoffnung auf einen Messias haben? Seht ihr denn nicht, wohin uns die Zeloten gebracht haben? Ihre messianistischen Abenteuer haben die Römer auf den Plan gerufen, die Jerusalem zerstört und uns den Tempel genommen haben.

Dazu sagt Johannes: Die Zeloten können keinen Erfolg haben, weil sie gegen die Römer mit deren eigenen Mitteln kämpfen wollen. Darum geht er sogar die Brüder Jesu und Petrus sehr kritisch an, die anfangs in Jerusalem die erste messianistische Gemeinde geleitet haben. Die Brüder (7,4) wollen die offene Auseinandersetzung Jesu mit der Weltordnung, Petrus (18,10, vgl. 21,18), gegürtet zum zelotischen Kampf, verteidigt Jesus mit dem Schwert.

Aber die meisten in der Synagoge lehnen Jesus noch heftiger ab. Wie kann er der Messias sein? Er hing am Kreuz der Römer, ist er nicht (gemäß 5. Mose 21,23) verflucht bei Gott? Müsste er nicht das Leben der Weltzeit, die kommen soll, längst gebracht haben? Aber ihr seht doch die Trümmer Jerusalems, das Ende aller messianischen Hoffnungen!

Johannes erinnert an die Propheten Israels und Judas. Haben sie ihr Volk, ihre Könige, nicht auch gewarnt? Sie fielen von ihrem Gott ab und wurden gestraft mit dem Untergang Israels, mit der Verbannung Judas nach Babylon, mit der Zerstörung des Ersten Tempels. Auch zur Zeit Jesu ist es unser eigenes Volk, das den Messias ablehnt. Hätten die Pharisäer nicht Jesus nach dem Leben getrachtet, hätten die Hohenpriester ihn nicht den Römern ausgeliefert, vielleicht wäre es nicht zum Judäischen Krieg gekommen und der Tempel wäre nicht zerstört worden. Aber es gibt immer noch Hoffnung. Wenn sich ganz Israel neu versammelt in der messianischen Gemeinde, im Vertrauen auf den Messias Jesus, Judäer, Galiläer, Samaritaner, alle Juden der Diaspora und mit ihnen die Gottesfürchtigen unter den Völkern, den *gojim*, dann werden wir die römische Weltordnung überwinden!

Darüber können die Rabbiner unserer Synagoge nur den Kopf schütteln: Das ist verrückt. Alles spricht dagegen, dass Jesus der Messias war. Er macht sich selbst zum Messias, setzt sich auf den Lehrstuhl des Mose, will sogar der Sohn Gottes sein. Er ist nichts als ein Gotteslästerer und zudem ein Unruhestifter.

Die meisten in der Synagoge geben ihnen Recht. Seien wir doch froh, dass uns die Römer überhaupt noch erlauben, unsere Religion auszuüben, sagen sie. Hören wir auf Mose und die Tora! Wir wollen keine messianischen Experimente!

Johannes hört nicht auf, aggressiv für das Vertrauen auf den Messias zu werben. Er scheut nicht vor Vorwürfen zurück. Seid ihr denn Söhne Roms geworden, habt ihr den römischen *diabolos*, den Widersacher, den Erzfeind, zum Vater? Habt ihr dem Gott Israels die Liebe, die Solidarität, aufgekündigt? Wollt ihr euch nur noch mit Rom gut stellen wie die Pharisäer und Hohenpriester zur Zeit Jesu?

So entsteht immer mehr Unruhe, und als Johannes und die Seinen nicht aufzuhören, für Jesus zu agitieren, sehen sich am Ende die Verantwortlichen gezwungen, einzugreifen. Man wirft uns aus der Synagoge. Ich kann den Synagogenvorsteher ja verstehen. Er will nicht riskieren, dass wir bei den Römern angezeigt werden mit staatsfeindlichen Umtrieben. Immerhin sind wir *religio licita*, erlaubte Religion, wir müssen nicht den Kaiserkult mitmachen, das finden nicht alle heidnischen Nachbarn gut. Leute wie Johannes liefern denen Munition, die etwas gegen uns haben.

Aber trotzdem glaube ich dem Johannes. Würde man auf Jesus hören, vielleicht wäre mehr *agapē*, mehr Solidarität in der Welt. Ich schließe mich denen an, die sich nicht mehr in der Synagoge treffen, sondern hier und da im Haus eines Anhängers Jesu.

Das ist keine leichte Zeit für uns. Wir verlieren die Synagoge, die uns vertraut ist und uns Sicherheit gibt. Man feindet uns als Unruhestifter an. Die Situation ist ernst, die Gruppe bricht auseinander, einige trennen sich, kehren zurück in die Synagoge. Fast löst sich unsere Gruppe völlig auf.

In dieser Zeit kommen wir auf die Idee, uns der messianischen Gemeinde anzuschließen, die ursprünglich in Jerusalem war und als deren Leiter Jesus noch selber den Petrus eingesetzt hat. So hat es uns jedenfalls Johannes erzählt, in einem Kapitel seines Evangeliums, das er selbst noch an sein Evangelium angehängt hat.

Es dauert gar nicht so lange, nur wenige Jahrzehnte, bis ich diesen Schritt bitter bereue. Denn aus der messianischen Gemeinde wird eine Gemeinde, die sich christlich nennt. Aus den heißen Debatten unter Juden, wie man die römische Weltordnung durch Solidarität überwinden kann, werden üble Anfeindungen gegen alle Juden als Mörder des Messias und sogar gegen Juden, die auf Jesus vertrauen und zugleich wie Jesus selbst jüdische Riten befolgen wollen.

Liebe Adele, für diese Zeit muss ich Ihnen Recht geben. Es strömen immer mehr Heiden in die christliche Gemeinde, sie übernehmen das Ruder, sie werben als Missionare, wie Sie sie beschreiben, auf den Marktplätzen des Römischen Reiches um Nachfolger eines Gottessohnes und Erlösers, der immer weniger Ähnlichkeit mit dem Messias hat, den uns Johannes verkündigt hat.

Es scheint unglaublich, in welcher kurzen Zeit die Botschaft dieses Evangeliums in einer derartigen Weise pervertiert, ins Gegenteil verkehrt werden konnte. Um so schwe-

rer muss es für Menschen Ihrer Zeit sein, den ursprünglichen Absichten des Johannes auf die Spur zu kommen. Damit übergebe ich das Wort wieder an Helmut, um weiter Ihr Buch zu kommentieren.

## 4.5 Überschneidungen des Begriffs *loudaioi* mit anderen Bevölkerungsgruppen

Nun (81) nehmen Sie zwar wahr, „dass der Begriff *loudaios/loudaioi* nicht einheitlich verwendet wird, um einfach die Gegner Jesu zu bezeichnen“. Sie widersprechen aber der Annahme, die daraus folgen könnte, „dass die Rhetorik des Johannes Alexandra und den Rest seines Publikums von der Vielfalt der *loudaioi* in ihrer Reaktion auf Jesus überzeugen würde“. Dafür, dass Johannes zufolge tatsächlich die Gesamtheit des jüdischen Volkes Jesus nicht akzeptiert, wie er es ja auch in 1,11 ausdrückt, spricht nicht nur, dass

die Mehrzahl der Erwähnungen feindselig ist, ebenso wie praktisch alle Gespräche zwischen Jesus und der schwankenden jüdischen Menge. Die negative Darstellung der *loudaioi* wird durch drei subtilere Aspekte unterstrichen: die Verwischung der Grenzen zwischen den verschiedenen jüdischen Untergruppen, die Assoziation der *loudaioi* mit den negativen Aspekten der Welt (*kosmos*) und die Ambivalenz des Evangeliums in Bezug auf Jesu eigenen Status als *loudaios*.

### 4.5.1 Gibt es Untergruppen der *loudaioi*?

Einerseits ist Ihnen klar (81), dass „Johannes sich der Tatsache bewusst ist, dass die *loudaioi* im ersten Jahrhundert keine monolithische, undifferenzierte Gruppe waren“, und Sie zählen alle Stellen auf, in denen Pharisäer oder Hohepriester vorkommen:

Pharisäer (auf sich allein gestellt: 1,24; 3,1; 4,1; 7,47; 8,13; 9,13; 9,15; 9,40; 11,46; 12,19; 12,42) und Hohepriester (allein: 12,10; 18,35; 19,6; 19,15; 19,21), gelegentlich in Kombination (7,32; 7,45; 11,47; 11,57; 18,3).

Andererseits (82) wollen Sie das nicht als Argument gegen Ihre Annahme gelten lassen, Johannes verfechte eine generell antijüdische Haltung.

#### 4.5.1.1 Bezieht sich alles, was von den Pharisäern gesagt wird, grundsätzlich auf alle *loudaioi*?

Dafür spreche, dass in 9,15-16 und 9,18 dieselben Personen einmal als Pharisäer und das andere Mal als Juden bezeichnet werden und dass 12,42 „sich in derselben Weise auf die Furcht vor den Pharisäern bezieht wie 7,13, 19,38 und 20,19 auf die Furcht vor den Juden“. Da allerdings offensichtlich ist, wie unterschiedlich Johannes das Wort *loudaioi* verwendet, kann man auch umgekehrt argumentieren. Tatsächlich bezieht sich in diesem Zusammenhang *loudaioi* auf die pharisäischen Juden bzw.

die Vertreter des rabbinischen Judentums, mit denen sich die johanneischen Messianisten hauptsächlich als innerjüdischen Gegnern auseinandersetzen. Das bedeutet aber nicht, dass *loudaioi* sich immer auf die Pharisäer beziehen muss oder dass *loudaioi* als solche in jedem Fall Jesus grundsätzlich ablehnen oder von ihm abzulehnen sind.

#### 4.5.1.2 Fordern alle Juden die Kreuzigung Jesu oder nur die führenden Priester?

In 19:14-15 entdecken Sie „ein ähnliches Muster ... im Blick auf die Priester“. Es sind *loudaioi*, die Pilatus gegenüber lautstark die Kreuzigung Jesu fordern, worauf Pilatus zurückfragt:

„Soll ich euren König kreuzigen?“ Die Hohenpriester antworteten: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser.““ Hätte Johannes beabsichtigt, die Obrigkeit von den Juden insgesamt zu unterscheiden, wie einige behaupten, hätte er die ersteren ohne weiteres als Führer der Juden bezeichnen können, ein Begriff, den er in 3,1 zur Beschreibung von Nikodemus verwendet.

Und wieder wende ich ein: Gerade mit der Erwähnung der führenden Priester, die den Kaiser als ihren einzigen König anerkennen – entgegen der Tora, die den Gott Israels als einzigen König oder bestenfalls einen König aus den eigenen Reihen der Juden vorschreibt –, wird überdeutlich, dass die hier erwähnten *loudaioi* niemand anders sind als ein von der Führung aufgeputschter Mob, der ihren Interessen dient. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass nach der Gefangennahme Jesu mit keinem Wort mehr von Pharisäern die Rede ist und nicht einmal mehr von der Volksmenge, *ochlos*. Ton Veerkamp weist darauf in seiner Auslegung von 18,28a folgendermaßen hin<sup>156</sup>:

*Sie* brachten ihn ins Prätorium, dem Verwaltungssitz des Prokurators der Provinz Jehuda. *Sie*: die Polizeigruppe und diejenigen, die beim Verhör durch Channan und Kaiphas anwesend waren. *Sie* sind die *Judäer* der folgenden Abschnitte. Es handelt sich dabei um ganz bestimmte *Judäer*; für das Verständnis dessen, was folgt, ist dieses *sie* von entscheidender Bedeutung. Die Peruschim sind nicht dabei, auch nicht die Menge, die darüber streitet, ob Jesus der Messias war oder nicht. Vor dem Prätorium ist keine Menge (*ochlos*). Es sind ganz bestimmte Mitglieder des Volkes, die Jesus am Kreuz sehen wollen. Johannes war kein Antijudaist, gar Antisemit! Er war sehr wohl ein Feind der jüdischen Führung und ihrer Trabanten.

Welche jüdische Gruppierung nach der Darstellung des Johannes im Prozess gegen Jesus aktiv ist, beschreibt Veerkamp<sup>157</sup> noch genauer in folgenden Absätzen:

156 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 17 (Veerkamp 2021, 370; 2007, 85).

157 [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#), Abs. 7.9-11 (Veerkamp 2021, 373; 2007, 87).

Hier wird erzählt: Eine politische Führung liefert ein missliebiges Mitglied des Volkes einer Besatzungsmacht aus, um ihre Geschäftsgrundlage für ein ordentliches und wohl auch einträgliches Verhältnis mit der Besatzungsmacht nicht zu gefährden. Es ist nicht die Aufgabe einer Auslegung, historische Tatsachen zu ermitteln, zumal das Unterfangen aussichtslos wäre. Ihre Aufgabe ist, die Erzählung in ihren inneren Zusammenhängen zu deuten und sie in einen bekannten gesellschaftspolitischen Widerspruchskontext zu stellen. Das gilt für das Evangelium als Ganzes und erst recht für die Passionserzählung. Mehr kann sie nicht, aber zumindest das soll sie. ...

Bei der Verhaftung waren „Beamte der Peruschim“ (Pharisäer), der großen Gegner Jesu, beteiligt, bei der Gerichtsverhandlung vor dem römischen Gerichtshof sind sie *nicht* vertreten. Im Johannesevangelium stehen die Peruschim für das entstehende rabbinische Judentum. Sie waren und sind die Gegner der messianischen Gemeinde des Johannes. Aber er macht sie nicht für die Überstellung Jesu in römische Gerichtsbarkeit verantwortlich.

Dieses Argument *e silentio* ist wichtig. Der ewige antisemitische Vorwurf, die Juden – und alles Judentum war bis in die Zeit der Moderne *rabbinisches Judentum* – haben Jesus getötet, findet bei Johannes keine Rückendeckung. Der Tötungsvorwurf des Evangeliums bezieht sich auf den Ausschluss der Messianisten um Johannes aus der Synagoge, wie wir oben, bei der Besprechung von 15,26-16,15, gesehen haben.

Das Dreieck der Akteure in der Passionserzählung besteht also aus *Pilatus* (Rom), den *führenden Priestern* (die judäische Regierung) bzw. *ihren Anhängern* und *Jesu*. Die judäische Regierung hat Pilatus gesteckt, Jesus strebe nach politischer Macht, sprich Königtum. Für die Römer ist das eine interessante Information. Sie müssen als die eigentliche Obrigkeit wissen, wer unter Umständen die römische Macht herausfordern könnte, oder ob es sich um einen internen Streit um die Macht in der Selbstverwaltung handelt. Pilatus fragt also: „Deine Nation und die führenden Priester haben dich mir ausgeliefert, was hast du getan?“

Indem Johannes in 18,35 Pilatus die letztgenannte Formulierung in den Mund legt, erklärt er die führenden Priester als Vertreter der judäischen Nation zu den Verantwortlichen für Jesu Hinrichtung, nicht jedes einzelne Mitglied des Volkes der Juden.

#### 4.5.2 Die *loudaioi*, die Leute und die Welt

Auch die Tatsache (82), dass Johannes oft die Unterschiede „zwischen den *loudaioi*, den ‚Leuten‘ und der ‚Volksmenge‘“ verwischt, wollen Sie im Sinne einer Ausweitung „der Rhetorik der Verunglimpfung über die *loudaios*-Stellen als solche hinaus“ verstehen.

#### 4.5.2.1 Der *ochlos* im Johannesevangelium als eine jüdische Volksmenge

Nun ist es natürlich klar, dass die Volksmenge der Menschen, *ochlos* bzw. *anthrōpoi*, im Kapitel 6 aus Juden besteht, da Jesus außer in seinem Kontakt mit Samaritanern, mit den Griechen in 12,20-22 und mit Pilatus und seinen Soldaten nur mit Juden zu tun hat. Allerdings zeigt das Verhalten dieser Leute, dass sich Jesus in der Speisungsszene nicht mit rabbinischen Juden auseinandersetzt, sondern mit eher zelotisch eingestellten Juden zu tun hat, die ihn (6,14) für den Propheten halten, den Mose angekündigt hatte, und ihn (6,15) gegen seinen Willen zum König ausrufen wollen.

In Vers 6,30, in der Synagoge von Kapernaum, wie nachträglich (6,59) deutlich wird, wechseln die Adressaten. Hier stehen Jesus wieder pharisäisch/rabbinisch denkenden Juden gegenüber, denen Jesus sich in äußerst provokativer Rede als der Messias darstellt, der (6,41.48) das wahre Brot vom Himmel ist, auf dessen fleischliche Existenz man sich, wenn man ihm vertrauen will, bis zu einem Maße einlassen muss, dass man, bildlich gesprochen (6,51-58), an seinem Fleisch zu kauen hat und sein Blut trinken muss.

In beiden Teilen des Kapitels 6 geht es im Übrigen nirgends um eine Verunglimpfung der Juden, sondern stattdessen um eine inhaltliche Abgrenzung des Messias Jesus sowohl vom jüdischen Zelotentum als auch vom jüdischen Rabbinismus. Die Rede Jesu in der Synagoge von Kapernaum könnte man aus jüdischer Sicht sogar eher für eine Selbstverunglimpfung halten, da er sich in seiner provokativen Sprache sogar über das Verbot der Tora, Blut zu sich zu nehmen, hinwegzusetzen scheint.

Schaut man das Kapitel ab 6,60 an, wird vollends deutlich, dass es hier nicht überall um dieselben Adressaten geht, denn hier wird Jesus plötzlich ausdrücklich von eigenen Schülern heftig angegriffen, von denen sich (6,66) viele wegen seiner anstößigen Äußerungen von ihm abwenden.

Ganz ähnlich werden am Beginn des 7. Kapitels sogar Jesu eigene Brüder wegen ihres fehlenden Vertrauens zu Jesus scharf kritisiert (7,5); dieses Urteil beruht offenbar auf der Einschätzung des Johannes, dass auch die messianische Gemeinde in Jerusalem, die von Jakobus, Judas und anderen Mitglieder der Familie Jesu geführt wurde, dem Zelotentum zuneigte.

Schon diese beiden Beispiele zeigen, dass von einer eindeutig bestimmbar einfachen binären Entgegensetzung zweier monolithischer Blöcke, der Jesusanhänger und der Juden, nicht die Rede sein kann.

Sie selbst (82) betrachten das Kapitel 7 erst ab dem Zeitpunkt, an dem Jesus selbst auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem erscheint, und es kommt Ihnen darauf an, dass

die Menschen, die sich zur Zeit des Laubhüttenfestes im Tempelbereich aufhielten, auch als die Volksmenge (*ho ochlos*; z. B. 7,20.31.32.40.43) und die *loudaioi* (7,11.15) bezeichnet werden. Bei diesem Austausch beschuldigt Jesus

die Volksmenge der Handlungen, die sonst mit den *loudaioi* in Verbindung gebracht werden.

Wieder ist es allerdings gar nicht notwendig, dass Sie auf die „Berufung auf Mose“ in 7,19 verweisen, um zu zeigen, „dass die Volksmenge aus *loudaioi* besteht“, denn wer sollte sonst das Laubhüttenfest der Juden feiern?<sup>158</sup>

Nach Ton Veerkamp ist es nun aber bezeichnend für die Situation auf dem Laubhüttenfest, dass Jesus (7,10) hier nur *en kryptō*, im Verborgenen, also subversiv in Aktion treten kann. Offenbar löst die Frage, wer Jesus ist, ob er tatsächlich der Messias ist oder das Volk in die Irre führt, sowohl in der Volksmenge als auch in den führenden Schichten des Volkes Unruhe aus:<sup>159</sup>

Die Erörterung dieser Fragen kann nicht offen geschehen, „wegen der Furcht vor den Judäern“. Die *Judäer* suchen ihn, es herrsche Furcht vor ihnen; das Problem in 7,11-13 ist die Doppeldeutigkeit des Subjekts. Es gibt eine Spannung zwischen der Menge (*ochlos*) und den Judäern (*loudaioi*). Jedenfalls ist die Vorstellung *loudaioi*, *Judäer*, Juden, hier strikt zweideutig: „Juden“ haben Angst vor „Juden“.

... Der Gang zum Fest war ein verborgener, subversiver gewesen. Jetzt hebt, so scheint es, Jesus diese Verborgenheit auf. In Wahrheit bewegt er sich unter Judäern, die Angst vor Judäern haben, die judäische Menge schützt ihn vor dem Zugriff der Beamten der Judäer; die Menge ist die Voraussetzung für subversive Existenz.

Sie lassen solche Unterschiede aber nicht gelten (82), sondern verweisen darauf, dass in 7,20 ausdrücklich die Volksmenge, *ochlos*, auf Jesu Vorwurf reagiert, ihn töten zu wollen. Ihnen zufolge hat dieser „Bezug auf die Tötung Jesu seine Vorgeschichte eindeutig in 5,18, was auch weiterhin der Bezugsrahmen Jesu ist, wenn er in 7,21-24 zu der Menge spricht“, um seine Heilung eines Mannes am Sabbat zu rechtfertigen. Auch Veerkamp bemerkt zu diesem Vorwurf, den Jesus mitten in der Menge äußert:<sup>160</sup>

158 Dasselbe gilt natürlich später auch für den Vers 11,42, in dem „Jesus Gott um die Heilung des Lazarus bittet, und zwar ‚um der Menge willen [*dia ton ochlon*], die hier steht‘. Das ganze Kapitel gibt an, dass diejenigen, die gekommen waren, um mit Maria und Martha zu trauern, *loudaioi* waren (11,19)“. Was hätten sie sonst auch sein sollen? Römische oder griechische Heiden, *gojim*? Oder Christen? Das Johannesevangelium spielt doch vorwiegend in Judäa und Galiläa, wo vor allem Juden leben, und von *Christianoi* ist im Johannesevangelium noch keine Rede. Ebenso ist es nichts Außergewöhnliches, dass „12,9 sich auf ‚die große Volksmenge der Juden‘ bezieht, die erfuhren, dass Jesus mit den Geschwistern von Bethanien speiste“.

159 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 3-4 (Veerkamp 2021, 196-197; 2006, 131).

160 Ebd., Abs. 10 (Veerkamp 2021, 198; 2006, 132).

„Niemand von euch tut die Tora, warum sucht ihr mich zu töten?“ Die Menge reagiert empört. Tatsächlich wirft Johannes Judäern, die Angst vor Judäern haben, in einen Topf mit jenen Judäern, die anderen Judäern Angst einflößen. Die Empörung der Menge ist daher berechtigt.

Tatsächlich muss darüber nachgedacht werden, warum Johannes hier Jesus mitten in einem Volksauflauf während eines Festes Argumente in den Mund legt, die in die Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum gehören, nämlich über die Frage, ob am Sabbat Heilungen vollzogen werden dürfen, wenn es doch erlaubt ist, am Sabbat eine Beschneidung vorzunehmen. Möglicherweise geht es ihm einfach darum, dass es gerade in politisch unruhigen Zeiten an der Tagesordnung ist, dass Streitfragen öffentlicher Art auch auf der Straße oder im Gedränge eines Festes lautstark diskutiert werden. Diese Verwischung von Unterschieden zwischen führenden Kreisen und der Volksmenge, die Sie genau wie Veerkamp hier wahrnehmen, kann aber nicht bedeuten, dass solche Unterschiede für Johannes grundsätzlich bedeutungslos wären.

Im Gegenteil: Im weiteren Verlauf des Kapitels 7 beschreibt Johannes sowohl das Gemunkel im Volk als auch die Aktivität der Führung und ihrer Beamten sehr differenziert. So werden in 7,25-27 Gerüchte über die Absichten der führenden Schichten verhandelt, in 7,32 von eben den führenden Priestern und Pharisäern Beamte ausgesandt, um Jesus zu verhaften, in 7,40-43 streitet man in der Volksmenge, ob Jesus der Messias sein kann, und ab 7,44 diskutiert die Führung über den Misserfolg beim Versuch, Jesus zu verhaften. Hören wir dazu nochmals Veerkamp:<sup>161</sup>

Wie in 7,12 hören wir hier, 7,25, die innere Diskussion unter den Judäern in der Menge mit. Sie verhandeln ein Gerücht: „Sie“ suchen Jesus zu töten. „Sie“ lassen ihn aber ruhig in aller Öffentlichkeit (*parrhēsia*) sagen, was er denkt. Haben „sie“ vielleicht erkannt, dass hier der Messias auftritt?

Die Menschen in dieser Menge zeigen messianisches Wissen. Der Messias kommt, ohne dass man sagen könnte, woher. Er ist da und alles wird anders. Die Menschen kennen aber die Herkunft Jesu, Jesus ben Joseph aus Nazareth, Galiläa. Schon aus diesem Grund kann er nicht der Messias sein. Jesus wird laut: „Ihr kennt mich“, meine Herkunft, aber ihr wisst sehr gut, dass mit der Festschreibung meiner amtlichen Herkunft nichts gesagt ist, ihr wisst sehr gut, dass ich nicht „von mir selber hergekommen bin“. Was ich bin, ist, dass ich Gesandter bin, gleich ob ich aus Nazareth, Galiläa, komme oder sonstwoher, gleich ob mein Vater Joseph aus Nazareth, Galiläa, ist oder ein anderer. Was ihr nicht wisst, ist, wer mich gesandt hat. Ich, so sagt Jesus, kenne ihn, ich bin bei ihm, der hat mich gesandt.

---

161 Ebd., Abs. 14-17 und 28 (Veerkamp 2021, 199 und 201-202; 2006, 133 und 135).

„Sie“ – jene angsteinflößenden Juden – haben inzwischen erkannt, dass hier kein harmloser Narr auftritt, sie versuchen seiner habhaft zu werden. Vorerst gelingt das nicht, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist. Hier steht „Stunde“ gegen „günstiger Augenblick“, *hōra* gegen *kairos*. Seine Stunde wird kommen, in dieser Stunde werden alle törichten messianischen Erwartungen zunichte gemacht werden.

Die Diskussionen gehen weiter. Viele vertrauten, weil sie die Werke gesehen haben, die sie traditionell mit dem Messias in Verbindung bringen: Taube hören, Blinde sehen, Gelähmte können gehen, wie es der Prophet Jesaja im Lied „*jeßußum midbar*, Es jauchze die Wüste“ sagte, Jesaja 35,1. ... Die Peruschim hörten diese Diskussionen und wussten: dies ist eine hochpolitische Angelegenheit. Sie verständigten die Behörden (*archieis*, die führenden Priester) und veranlassten Jesu Verhaftung. Beide, führende Priester und Peruschim, sind das „offizielle“ Judäa, obwohl die Peruschim politische Gegner der führenden Priester waren. Beide Gruppen zusammen verfolgten das Ziel der Verhaftung Jesu. Beim Prozess, dem Todesurteil und der Hinrichtung fehlen die Peruschim; ihre Rolle war bei der Verhaftung (18,3) ausgespielt. Protagonisten waren dort nur die führenden Priester. ...

Einige Beamte versuchen ihn zu verhaften; das Vorhaben war – noch – undurchführbar. Unverrichteter Dinge kehren die Beamten zu ihren Auftraggebern zurück. Diese fragen sie, weshalb sie Jesus nicht festgenommen hatten. Merkwürdig ist die Begründung der Beamten: „Nie hat ein Mensch so geredet!“ Nicht ein eventueller Widerstand der Menge, in der es viele Sympathisanten Jesu gab, sondern die Macht seiner Worte war es, die sie davon abhielt, handgreiflich zu werden. Den Peruschim schwante politische Unzuverlässigkeit: „Seid vielleicht auch ihr in die Irre geführt worden?“ Auch in der Menge hatte es Judäer gegeben, die der Ansicht waren, Jesus führe andere Judäer in die Irre (7,12), weder die Obrigkeit noch die Peruschim hätten Jesus vertraut. Mit den *archontes* (Oberen, Obrigkeit) sind nicht nur die führenden Priester gemeint, sondern überhaupt alle, die politische Macht ausübten.

Wie gesagt – keineswegs kann davon die Rede sein, dass es in all diesen Auseinandersetzungen um eine einfache Entgegensetzung von Christusanhängern und Juden gehe. Es geht um innerjüdische politische Verwicklungen auf dem Hintergrund der Abhängigkeit Judäas von der herrschenden römischen Weltordnung.

#### **4.5.2.2 Bezieht sich *kosmos* im negativen Sinn auf die Juden oder auf die römische Weltordnung?**

Schließlich stellen Sie (83) eine „teilweise Überschneidung zwischen den *loudaioi* and ‚der Welt‘, *ho kosmos*“, fest. Dazu unterscheiden Sie zunächst zwei unterschiedliche Bedeutungen von *kosmos* als „einem neutralen und verallgemeinernden Be-

griff“, nämlich als „einer räumlichen Kategorie“ (1,9-10a, 9,32; 9,39; 10,36; 13,1; 16,28; 17,5; 17,18; 17,24; 21,25; dazu evtl. auch 3,19; 6,14; 11,27; 12,25) oder als gleichbedeutend mit „Menschheit“ (1,29; 3,16; 3,17, 4,42; 6,33; 6,51; 7,4; 8,12; 8,26; 12,19; 17,18; 17,23; vielleicht 9,5, wobei dies auch eine räumliche Konnotation hat).

Das Wort kommt aber auch in negativer Bedeutung vor: „Die Welt hasst Jesus (7,7) und ihre Werke sind böse (7,7)“. Darüber äußern Sie Ihre Verwunderung, ja (84), Sie beurteilen eine erstaunliche Menge an Textstellen als „vage und unbestimmt, ohne zu wissen, worauf sich ‚Welt‘ konkret bezieht“, die Sie folgendermaßen zusammenstellen (83-84):

Die Beziehung zwischen Jesus und der Welt ist zweideutig. Einerseits heißt es im Prolog, dass Jesus als der *logos* an der Erschaffung der Welt beteiligt war und in die Welt gesandt wurde, um sie zu retten. Andererseits grenzt sich Jesus manchmal deutlich von der Welt ab (8,23). Sein Reich ist nicht von dieser Welt (18,36), aber er hat den „Fürsten dieser Welt“ besiegt (12,31; 14,30-31; 16,11; 16,33). In der Zukunft wird die Welt Jesus nicht sehen, aber die Jünger werden es (14,19; 14,22). Jesus gibt nicht, wie die Welt es tut (14,27); außerdem kennt die Welt Gott nicht (17,25; vgl. 16,8; 14,17) und hasst die, die glauben (15,18).

Auch die Jünger sind von der Welt getrennt: „Wenn die Welt euch hasst, seid euch bewusst, dass sie mich gehasst hat, bevor sie euch hasste. Wenn ihr der Welt angehören würdet, würde die Welt euch lieben wie ihre eigenen Leute. Weil ihr aber nicht der Welt angehört, sondern ich euch aus der Welt auserwählt habe, darum hasst euch die Welt“ (15,18-19). Während die Jünger um Jesus trauern, wird sich die Welt freuen, doch am Ende wird sich der Schmerz der Jünger in Freude verwandeln (16,20-21). Denn „wer sein Leben liebt, wird es verlieren, und wer sein Leben in dieser Welt hasst, wird es für das ewige Leben bewahren“ (12,25). Im Gebet Jesu (Johannes 17) werden die Jünger scharf von „der Welt“ unterschieden. Gott hat Jesus die Jünger „aus der Welt“ gegeben (17,6); er bittet in ihrem Namen, nicht im Namen der Welt (17,9). Wie Jesus gehören sie nicht in die Welt (17,13-16), aber im Gegensatz zu Jesus müssen sie in der Welt bleiben und bedürfen deshalb des göttlichen Schutzes vor dem „Bösen“ (17,11; 17,15).

Sie führen nun einige Argumente dafür an (84), dass der negativ verstandene *kosmos* mit den *loudaioi* zu identifizieren sei:

1. Der Vers 12,19, wo die Pharisäer sich darüber beklagen, dass „die ganze Welt“ Jesus nachfolgt, kann sich natürlich auf das ganze jüdische Volk beziehen. Aber gerade hier wird „Welt“ nicht negativ verstanden, sondern eher im neutralen Sinn von „Leute“.
2. In 18,20 spricht Jesus zwar nicht zu Pilatus, wie Sie schreiben, sondern zum Hohenpriester Hannas: „Ich habe offen vor der Welt gesprochen; ich habe im-

mer in den Synagogen und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen. Ich habe nichts im Verborgenen gesagt.“ Auch hier kann sich Welt sicher auf jüdische Zuhörer beziehen, aber ebenfalls ohne negative Konnotation.

3. Schließlich beziehen Sie „die Vorstellung, dass die Gläubigen Schutz vor dem ‚Bösen‘ (*ek tou ponērou*; 17,15) oder dem ‚Fürsten dieser Welt‘ (*ho archōn tou kosmou*; 12,31, 14,30, 16,11) brauchen“, auf „8,44, wo Jesus den Juden sagt, dass sie den Teufel zum Vater haben. Es mag zwar angemessen erscheinen, dass Jesus Gott bittet, die Gläubigen vor bösen Geistern zu schützen, aber es kann durchaus sein, wie 16,2 andeutet, dass sie wirklich Schutz vor den Juden brauchen, die sie verfolgen wollen, wie sie es mit Jesus taten.“

Wäre das richtig, würde also Johannes die *Ioudaioi* tatsächlich eindeutig als die böse vom Teufel beherrschte Welt und die Juden als genetisch von diesem Teufel abstammende Kinder identifizieren, dann würde ich sein Evangelium als antisemitisch in die Mülltonne werfen und dafür plädieren, es aus dem kirchlich festgelegten Kanon der neutestamentlichen Schriften zu entfernen.

Aber eine andere Identifikation von *kosmos* macht im Johannesevangelium mehr Sinn, wie schon oft erwähnt,<sup>162</sup> nämlich *kosmos* als wohlgeordnete, schmuckvolle Weltordnung, die sich das römische Imperium als *pax Romana* zu sein rühmt, die aber von den jüdischen Messianisten um Johannes als unterdrückerische Weltunordnung verurteilt wird und vom Kaiser als dem Widersacher, *diabolos* bzw. *satanas* des befreienden Gottes Israels geführt wird. Dort, wo die Juden als Kinder dieses *diabolos* in der Tat übel beschimpft werden, handelt es sich um den Vorwurf der Kollaboration mit der Besatzungsmacht: im Blick auf die führende Priesterschaft zur Zeit Jesu um der Erhaltung elitärer Privilegien willen, im Blick auf das rabbinische Judentum zur Zeit des Johannes, um den Status als *religio licita* nicht zu gefährden.

Allerdings verwendet Johannes das Wort *kosmos* nicht überall in diesem Sinne, worauf Sie ja auch ausführlich hingewiesen haben. Neben der neutralen Bedeutung von „alle Welt“ im Sinne von „Leute“, begreift er oft *kosmos* auch im Sinne von Schöpfung, *ktisis*, also des von Gott gut geschaffenen Lebensraums der Menschen. Daher kann er auch die Befreiung der Welt von der auf ihr lastenden herrschenden Weltordnung durch den Messias Jesus erhoffen. Das ist die Lösung für die Zweideutigkeit im Begriff *kosmos*, die bei Ihrer Argumentation kaum erklärlich wäre – denn warum sollte Jesus die in Ihren Augen mit den bösen Juden identische Welt retten wollen?

Da das angemessene Verständnis des Wortes *kosmos* entscheidend ist für die gesamte Interpretation des Johannesevangeliums, zitiere ich auch noch einmal Ton Veerkamps grundlegende Anmerkung zu dieser Frage:<sup>163</sup>

162 Vor allem in Abschnitt 2.2.1.2 und Abschnitt 3.1.1.

163 [Anm. 35 zur Übersetzung von Johannes 1,9](#) (Veerkamp 2021, 30; 2015, 9).

*Kosmos* ist sowohl „Welt“ wie auch „Weltordnung“. Bei Johannes ist *kosmos* in erster Linie *ho kosmos houtos*, „diese Weltordnung“. Das Wort bezeichnet das, was bei den Rabbinern *‘olam ha-se*, „diese Weltzeit“, genannt wird. Es ist eine politische Kategorie: die herrschende Weltordnung, eben das römische Imperium. Wo bei Johannes davon geredet wird, dass der *kosmos* befreit werden wird, ist nicht die Welt in seiner jetzigen Ordnung, sondern der menschliche Lebensraum gemeint, die Welt wird ja befreit von der Ordnung, die auf ihr lastet, 4,42! Das griechische *kosmos* – es hat kein eigentliches Äquivalent in der hebräischen Schrift – bedeutet „(harmonische) Ordnung, Schmuck (Kosmetik)“. Hier bedeutet es sowohl Lebensraum als auch jene Ordnung, die die Ordnung der einzelnen Völker und eben vor allem die Ordnungen Israels bedroht. Das Schlechte an der Welt ist bei Johannes nicht die Welt an sich, sie ist das Objekt der Solidarität Gottes, 3,15. Schlecht ist die Ordnung, unter der sie leiden muss. Daher gibt es keine „gnostische“, vielmehr eine „politische“ Kosmologie bei Johannes, der wir durch die alternierende Übersetzung „Welt“ und „Weltordnung“ Rechnung zu tragen versuchen.

#### 4.6 Ist Jesus selbst ein *Ioudaios*?

Es ist richtig (84), dass bei Johannes der Begriff *Ioudaios* eher negative Konnotationen aufweist. Das hat in meinen Augen damit zu tun, dass sich die messianischen Juden vor allem mit dem rabbinischen Judentum auseinandersetzen, die Jesus als den Messias nicht akzeptieren und von daher auf das Schärfste angegriffen werden. Ich mag auch zugestehen, dass Johannes bereits weit auf dem Weg vorangeschritten ist, auf dem die Anhänger Jesu sich schon bald wirklich als *Christianoi* von den *Ioudaioi* als Vertreter einer in ihren Augen überholten *Halakha* abgrenzen.

Dennoch bleibt Jesus bei Johannes noch ganz selbstverständlich ein Jude, erstens „indem er die jüdischen Feste einhält und jüdische Praktiken ausübt“ und zweitens in der Sicht von Nichtjuden wie der Samaritanerin oder des römischen Statthalters. Zwar ruft der johanneische Jesus alle Juden zum Vertrauen auf Jesus als den Messias auf, aber die Nachfolge Jesu beinhaltet auf keinen Fall, wie Sie meinen,

den Anspruch, dass diejenigen, die an Jesus glauben, die Juden als Gottes Bundespartner abgelöst haben. In Johannes' Rhetorik der binären Opposition wird jeder, der ein Nachfolger wird, ob Jude oder Heide, nicht mehr als *Ioudaios* identifiziert, denn für Johannes sind die *Ioudaioi* diejenigen, die die Ansprüche des Evangeliums über Jesus, den Glauben, das ewige Leben und die Bundesbeziehung zu Gott ablehnen. Daher mindert die Tatsache, dass die ersten Anhänger Jesu ethnisch gesehen jüdisch waren, nicht den Antijudaismus des Evangeliums.

Eine solche Sicht entspricht sicher der schon wenige Jahrzehnte nach seiner Entstehung aufkommenden heidenchristlichen Lektüre des Johannesevangeliums, aber

nicht Johannes selbst, denn er definiert *Ioudaioi* nicht als Christusfeinde, sondern wirbt um sie, spricht von Juden, die auf Jesus vertrauen, muss aber leider die (im Endeffekt vollständige) Ablehnung Jesu durch das rabbinische Judentum beklagen.

Die Selbstbezeichnung Jesu als *Ioudaios* in „seinem Gespräch mit der Samaritanerin“ wollen Sie nicht wirklich gelten lassen, weil dieser „Austausch sowohl Jesu jüdische Ursprünge als auch seine Überschreitung dieser Identität demonstriert“. Das ist in gewisser Weise richtig, insofern Jesus nichtmessianisches Judentum transzendiert, wie er auch die Trennung zwischen Judäern und Samaritanern überwinden will.

Aber diese Transzendierung zielt bei Johannes auf ein Gesamt-Israel, die Wiederherstellung der Zwölf Stämme einschließlich Samarias, und nicht auf eine groß angelegte Heidenmission wie bei Paulus und Lukas oder (in anderer Form) auch Matthäus.

Den „*titulus*, der Jesus als König der Juden ausweist und auf dessen Anbringung am Kreuz Pilatus besteht“ (18,33.39; 19,3.14.19), wollen Sie erst recht nicht auf das Selbstverständnis Jesu beziehen. Sie behaupten stattdessen (85-86):

der johanneische Jesus erhob diesen Anspruch nie. An diesem Punkt der Geschichte verstehen unsere Alexandra und andere Hörer oder Leserinnen des Evangeliums sicherlich, dass „König der Juden“ bei weitem nicht ausreicht, um die wahre Identität von Jesus zu beschreiben. Die gesamte Episode ist weit davon entfernt, Jesus als *Ioudaios* zu bezeichnen, sondern zeugt von der totalen Zurückweisung Jesu durch die Juden und von Pilatus' grundlegendem Missverstehen, wer er wirklich ist.

Recht haben Sie insofern, als Jesus weder ein König im Sinne der jüdischen Zeloten sein wollte noch ein König, wie ihn alle Völker haben und wie Pilatus ihn sich vorstellen konnte. Aber wenn man 12,14-16 aufmerksam liest, dann erkennt man, dass der johanneische Jesus durchaus ein von den jüdischen Schriften her verstandenes Königtum im Sinn hatte: ein Friedenskönigtum im Sinne des Propheten Sacharja:<sup>164</sup>

Hier gibt Jesus eine Andeutung, die offenbar von niemandem begriffen wird. Bejubelt wurde von der Menge der, der Lazarus erweckt hat und deswegen König sein soll. Diese Reaktion ist keine andere als die nach der Ernährung der Fünftausend, 6,15. Tatsächlich jubelt die Menge den messianischen König, aber keinen zelotischen König, den sie eigentlich will. Deswegen „erfindet“ Jesus das Eselchen. ...

Das Zitat stammt aus dem ersten der drei „Lastworte“, die dem Buch Sacharja angefügt sind..., Sacharja 9,9f.:

Juble laut, Tochter Zion,  
blase die Trompete, Tochter Jerusalems,  
Dein König kommt zu dir,

164 [Der messianische König, 12,12-19](#), Abs. 11-15 (Veerkamp 2021, 281-282; 2007, 29-30).

ein Wahrer, ein Befreier ist er,  
 ein Erniedrigter, reitet auf einem Esel,  
 auf einem Füllen, dem Kind der Eselin.  
 Er rottet Streitwagen aus Ephraim aus, Kavallerie aus Jerusalem,  
 ausgerottet wird der Kriegsbogen:  
 Frieden wird er den Völkern zusprechen,  
 seine Regierung dauerhaft, vom Meer zum Meer,  
 vom großen Strom bis an die Ränder der Erde.

Im Buch Sacharja bringt der messianische König den Frieden in die Stadt. Wir wissen nicht genau, auf welche Situation dieser Text zielte. Jedenfalls beendet der König den Krieg zwischen Ephraim und Jerusalem, das große Thema des Gespräches zwischen dem Messias und der Samaritanischen am Jakobsbrunnen. Der König von Sacharja 9 mag Alexander gewesen sein. Die Menschen neigen dazu, solche großen Könige wie Kyros, den Perser, oder Alexander, den Mazedonier, für Messias zu halten.

Johannes hat genug von solchen großen Messiassen. Diese Ernüchterung ist ein durchgehender Zug in den messianischen Gruppen. Wenn König, dann einer auf einem Eselchen. Keine großen Könige mehr. Die Bedingung für den Frieden zwischen Ephraim Samaria und Jerusalem/Judäa ist der Weltfriede für die Völker. Genau das ist es, was die Menge will, ohne wirklich zu wissen, dass sie es will. Sie weiß nicht, dass der Weltfriede nichts ist als die andere Seite der Belebung Lazarus'/Israels. Sie weiß es nicht und die Schüler wissen es auch nicht. Erst später werden sie es wissen, werden sie „die Schriften“ verstehen, auch die Schriftstelle Sacharja 9,9ff. Die „Erfindung“ Jesu, eine Erfindung der ganzen messianischen Bewegung – das Eselchen (*onarion*) – ist die Frucht des Studiums der Schrift in den messianischen Gemeinden.

Sie gehen auch auf das Argument ein, „dass das Fehlen von *Ioudaios/Ioudaioi* als eindeutige Bezeichnung für Jesus oder seine Jünger einfach zeigt, dass Johannes und seine Zuhörer ihr Jüdischsein als selbstverständlich ansahen“, halten dies aber „angesichts der überwältigend negativen Besetzung von *Ioudaioi* im gesamten Evangelium“ für unwahrscheinlich. Nimmt man aber ernst, worauf die Gegnerschaft des johanneischen Jesus zu den *Ioudaioi* beruht und dass dieser Begriff entgegen Ihrer Einschätzung alles andere als einheitlich verwendet wird, steht zumindest seine eindeutig positive Haltung zu den jüdischen Schriften und zu dem Ziel der Sammlung ganz Israels in seiner messianischen Gemeinde außer Frage.

#### **4.7 Welche Bedeutung ist der negativen Rhetorik gegenüber den *Ioudaioi* im Johannesevangelium zuzumessen?**

Liebe Frau Reinhartz, wir sind uns also nicht einig darüber, ob es derart allgemein bereits für das ursprüngliche Johannesevangelium zutrifft, dass

die johanneische Rhetorik der Verunglimpfung die Worte *Ioudaios/Ioudaioi* in eine Bezeichnung für die Gegner Jesu und damit auch für die Feinde der Jünger und aller späteren Christusgläubigen verwandelt.

Ich stimme Ihnen allerdings zu, dass Ihre Einschätzung für die schon bald einsetzende heidenchristliche Rezeption des Evangelium vollkommen richtig ist. Denn es ist außerordentlich mühsam, die ursprüngliche Konfliktlage zwischen messianischen und rabbinischen Juden und den johanneischen Bezug auf die jüdischen Schriften angemessen herauszuarbeiten, wenn einmal die Interpretation aller entscheidenden Begriffe von der durch die griechische Philosophie beeinflussten christlichen Dogmatik her selbstverständlich geworden ist.

#### 4.7.1 Verunglimpfung als konventionelles Mittel ohne emotionale Wirkung?

Was ist aber nun mit den Argumenten derer, die – wie etwa Thomas M. Conley<sup>165</sup> – das rhetorische Mittel der Verunglimpfung lediglich für eine Konvention halten, die „genau dazu diene, in einer bestimmten Debatte klare Fronten zu schaffen“ und „nicht darauf abziele, beim Hörer eine negative emotionale Reaktion hervorzurufen“? Luke Timothy Johnson<sup>166</sup> hält in diesem Zusammenhang sogar „die antijüdischen Verleumdungen im Neuen Testament für ‚bemerkenswert mild‘ im Vergleich zu anderen antiken Texten“:

Johnson führt die Verunglimpfung bei Johannes und in anderen Texten des Neuen Testaments auf das Machtgefälle zwischen den „Messianisten“ und den Juden zurück. Einige „nichtmessianistische“ Juden, so Johnson, hätten bei der Hinrichtung Jesu und der Verfolgung der Führer der Bewegung mitgewirkt. Ob dies den Tatsachen entspricht, ist irrelevant; wichtig ist, dass für die „Messianisten“ die „nichtmessianistischen“ Juden die Schuld trugen. Unter solchen Umständen, so deutet Johnson an, sei eine Beschimpfung seitens der Verfolgten nur natürlich und nicht unbedingt Ausdruck des Hasses, den wir normalerweise mit den Begriffen Antijudaismus und Antisemitismus verbinden.

Diese Einschätzung kommt der hier vorgetragenen Position von Ton Veerkamp nahe. Auch er führt die johanneischen Vorwürfe gegen die *Ioudaioi* vor allem auf die Kollaboration der Priesterelite mit Rom bei der Kreuzigung Jesu und auf Sanktionen

165 (xxxvii, Anm. 41, und 92, Anm. 46) Thomas M. Conley, „Topics of Vituperation: Some Commonplaces of 4th-Century Oratory“, in *Influences on Peripatetic Rhetoric: Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, Hrsg. David C. Mirhady (Leiden: Brill, 2007), 236.

166 (xxxiv, Anm. 14, und 92, Anm. 49 und 50) Luke Timothy Johnson, „The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic“, *Journal of Biblical Literature* 108, no. 3 (September 1, 1989), 419-441, hier 441 und 242.

Bei der Seitenzahl 242 für das zweite Johnson-Zitat (im eingerückten Text) vermute ich einen Druckfehler, da nach der Literaturangabe der Artikel nur die Seiten 419-441 umfasst.

des rabbinischen Judentums gegen die Unruhe stiftende johanneische Gruppierung zurück. Allerdings würde er nicht behaupten, dass die Auseinandersetzung deshalb weniger emotional ausgeprägt gewesen wäre. Gerade politische Auseinandersetzungen konnten wohl schon immer in größter Schärfe ausgetragen werden.

Daher stimme ich Ihnen zu (87), dass „wir zögern sollten, bevor wir uns der Ansicht anschließen, dass Konvention und Emotion sich gegenseitig ausschließen“. Und selbst wenn

Verleumdung und Beschuldigung eher konventionell und anspielend statt konkret bezeichnend sein können, folgt daraus nicht zwangsläufig, dass das Publikum damals und heute nicht emotional reagieren würde. Die Wirkungsgeschichte des Johannesevangeliums deutet darauf hin, dass seine Darstellung der *loudaioi* tatsächlich starke negative Emotionen wecken und zur Rechtfertigung von Gewalt gegen reale *loudaioi*, Juden, verwendet werden konnte.

Für eine Alexandra, die das Evangelium bereits in seiner heidenchristlichen Rezeption hört oder liest, stimmt sicher auch Ihre Einschätzung, dass sie kaum

verstanden hätte, dass die feindseligen Kommentare des Evangeliums über die *loudaioi* nicht dazu gedacht waren, sie zu verurteilen, sondern sie einfach als Gegner in einer Debatte zu identifizieren.

Für das ursprüngliche Johannesevangelium bleibt aber meines Erachtens festzuhalten, dass es nicht um eine Verdammung der Gesamtheit aller Juden als solcher geht, sondern um einen durchaus emotional geprägten innerjüdischen Streit über die angemessene Haltung zum Messias Jesus und gegenüber der römischen Weltordnung.

Immerhin behaupten Sie nicht, „dass das Evangelium verantwortlich für die Gewalt ist, die in seinem Namen verübt wurde, sondern nur, dass seine verunglimpfende Rhetorik es für diejenigen anschlussfähig machte, die Juden hassten und verfolgten“. Darin muss ich Ihnen leider voll und ganz zustimmen, auch wenn ich die Hintergründe dieser Rhetorik anders einschätze.

#### **4.7.2 Führt schon die johanneische Rhetorik zur „Trennung der Wege“ zwischen Judentum und Christentum?**

Dass (87) eine johanneische Rhetorik wie die von Ihnen festgestellte letzten Endes auf eine Trennung der Wege zweier Religionen hinauslaufen muss, ist mir klar. Ich stimme allerdings, wie gezeigt, Ihrer Einschätzung nicht vollständig zu, dass the „Grenzmauer, die Stein für Stein rhetorisch zwischen Gläubigen und *loudaioi* aufgebaut wird“, bereits zur Zeit des Johannes genau so aussieht, wie Sie ihn beschreiben:

Auf der einen Seite der Mauer stehen die rhetorischen „Kinder Gottes“, die durch das Evangelium davon überzeugt sind, dass der Glaube an Jesus als Messias und Sohn Gottes und die Verbindung mit anderen, die dasselbe glauben, die angeborene und universale Sehnsucht nach ewigem Leben erfüllen

wird. Auf der anderen Seite stehen die „Kinder des Satans“, deren Ablehnung dieser Weltsicht durch ihre Gewalttätigkeit gegenüber Jesus und seinen Nachfolgern gekennzeichnet ist.

Diese Einschätzung geht von Definitionen des ewigen Lebens und des Satans aus, die das Gegenüber von Gotteskindern und Teufelskindern völlig anders kennzeichnen, als es Johannes in seiner innerjüdischen Debatte über den messianischen Weg zur diesseitigen Weltzeit, die kommen soll, und zur Überwindung dieser gegenwärtigen Weltzeit, dieses römischen *kosmos*, beabsichtigte.

Tatsache ist aber, dass es zu einer Trennung der Wege kommen musste, sobald der politische und innerjüdische Charakter dieser Auseinandersetzung immer mehr in den Hintergrund trat, ja, von der zunehmend heidenchristlich dominierten Kirche nicht mehr verstanden und durch eine kosmologische und antijüdische Interpretation in Ihrem Sinne abgelöst wurde. Das heißt: In meinen Augen spiegelt noch nicht das Evangelium selbst „einen Prozess der Selbstidentifikation“ wider, „der letztlich ein ‚Christentum‘ hervorbringt, das sich selbst als völlig außerhalb und in gewisser Weise im Gegensatz zu den *loudaioi* sieht“, aber für ein heidenchristlich verstandenes Johannesevangelium ist „ein solcher Bruch“ nicht nur denkbar, sondern auch notwendig.

#### **4.7.3 Bezieht sich die negative Rhetorik des Johannes auf konkrete Gruppen von Menschen in der Umgebung der Adressaten?**

Ihr Buch könnte hier beendet sein, wenn Sie sich dazu entschlossen hätten (88),

davon abzusehen, auf der Grundlage rhetorischer oder anderer Analysen historische Schlussfolgerungen zu ziehen. ...

Gleichwohl wäre es angesichts der zentralen Rolle, die historische Konstruktionen in der johanneischen Forschung während des letzten halben Jahrhunderts oder mehr gespielt haben, einfach feige, es nicht zu versuchen. Im nächsten Abschnitt dieses Buches befaße ich mich also mit dem, was George Kennedy als die rhetorische Situation bezeichnete, die die in den vorangegangenen Kapiteln beschriebenen rhetorischen Ziele und Strategien hervorgerufen haben könnte.

Aber bevor Sie in den Kapiteln 6 und 7 „die so genannte Vertreibungstheorie“ und Ihre eigene „Hineinführungstheorie“ („expulsion versus propulsion“) vorstellen wollen, beschäftigen Sie sich im Kapitel 5 mit

der schwierigen Frage, ob die rhetorischen *loudaioi* des Johannes einen historischen Bezug haben. Hätte Alexandra diese Bezeichnung mit einer bestimmten Gruppe realer Menschen in ihrem eigenen sozialen Milieu in Verbindung gebracht?

## 5 Rhetorische *loudaioi* und echte Juden

Am Anfang des 5. Kapitels (93) beschäftigen Sie sich mit einer Reihe von Exegeten, die ähnlich wie Sie annehmen, dass

Johannes die *loudaioi* – wie auch Jesus, die Jünger und alle anderen Gestalten – so konstruiert hat, um einem wichtigen rhetorischen Ziel zu dienen: die Entfremdung seiner Zuhörer von denen, die nicht glauben, zu fördern und dadurch die wechselseitige Zugehörigkeit derjenigen, die glauben, zu stärken.

Zwar kann Ihrer Ansicht nach „die Rhetorik des Johannes und ihr literarisches und symbolisches Universum isoliert von ihrem historischen Kontext und der Geschichte ihrer Interpretation und Rezeption analysiert werden“, aber Sie wenden sich dennoch gegen Versuche wie den von Rudolf Bultmann, „dass die *loudaioi* des Evangelium eher symbolisch als historisch verstanden werden müssen“,<sup>167</sup> indem Sie fragen:

Würden zustimmene Leser und Hörerinnen wie Alexandra so systematisch zwischen Rhetorik und Realität unterscheiden?

Für die schon sehr bald einsetzende christliche Rezeption des Johannesevangeliums gebe ich Ihnen voll und ganz Recht in Ihrer Einschätzung:

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Haltung des Johannes gegenüber den *loudaioi* historisch gesehen zur Haltung der Christen gegenüber den Juden beigetragen hat.

Nur zu gut kenne ich die Selbstidentifikation als Christ in Abhebung von *den Juden*, die zu Tage tritt, wenn der Begriff, wie etwa Cynthia Baker<sup>168</sup> schreibt, (94)

als das Alpha zum christlichen Omega dient; das „Alte“ zum christlichen „Neuen“; das „Partikulare“ zum christlichen „Universalen“; der geerdete und gebundene Materialismus zur visionären, erlösten Spiritualität; der Gottesmord

---

167 (104-105, Anm. 6) Rudolf Karl Bultmann, *The Gospel of John A Commentary* (Oxford: B. Blackwell, 1971), 647, 655 und passim.

Interessant finde ich Ihre folgende Stellungnahme zu Bultmann (ebenda):

Bultmanns Analyse ist jedoch aufgrund ihrer antijüdischen Implikationen problematisch. Für Bultmann stehen die Juden für die ungläubige Welt. Der Begriff bezieht sich nicht auf eine bestimmte historische Gruppe, sondern verweist auf eine existenzielle Ablehnung von Christus. Gleichzeitig schloss er aber Pilatus, der ebenfalls von dieser Welt ist, nicht in diese Kategorie ein.

Sie haben Recht mit Ihrer Kritik, denn Bultmann nimmt offenbar die römische Obrigkeit gegen die Juden in Schutz, die in seinen Augen deren Funktion für ihre Zwecke missbrauchen. Sie selbst allerdings hatten ebenfalls die Juden zumindest teilweise in Übereinstimmung mit der negativ verstandenen Welt gesehen, während Sie den Begriff *kosmos* nicht auf die römische Weltordnung bezogen haben.

168 (105, n. 7) Cynthia M. Baker, *Jew, Key Words in Jewish Studies*, 8 (New Brunswick: Rutgers University Press, 2017), 4.

zur aufopfernden Liebe – im besten Fall der heiliggesprochene oder todgeweihte „Vorfahre“; im schlimmsten Fall die böse „Ausgeburt Satans“ zu einem gottesfürchtigen, guten und triumphal unsterblichen Christentum. *Die Juden*, mit anderen Worten, dient als Werkzeug, um das fundamental *Andere* zu benennen, aus dem und gegen das sich das christliche *Selbst* konstituiert hat und konstituiert (Hervorhebung im Original).

Aber all das ist Johannes ursprünglich noch nicht anzulasten. Denn er selbst denkt noch genau von den hier angegebenen jüdischen Kategorien her, die später vom Christentum abgelehnt wurden: Sein Ziel ist die diesseitig verstandene Weltzeit, die kommen soll, durchaus materialistisch im sozialkritischen Sinn des Marxismus als Anbruch einer befreiten und gerechten Gesellschaft zu begreifen, und keine jenseitsorientierte Spiritualität. Und mit einem triumphierenden Christentum, das die Juden als Kinder des Teufels enterbt, hat er erst recht nichts im Sinn.

Sie hingegen beantworten Ihre Frage: „Ist die rhetorische Konstruktion der *Ioudaioi* durch das Evangelium schuld an der Dämonisierung der echten Juden?“ mit Ja, denn:

Indem er die Geschichte in einer historischen Zeit und an einem historischen Ort ansiedelt und sie mit unbestreitbar historischen Personen wie Kaiphas, Pilatus und Hannas bevölkert, ermutigt Johannes Alexandra und andere, auch für die *Ioudaioi* einen historischen Bezug anzunehmen.

Formal stimmt das, aber Dämonisierung *der Juden* war nicht die ursprüngliche Absicht des Johannes. Als ein jüdischer Messianist, der scharfe Kritik an anderen jüdischen Strömungen übte, aber die römische Weltordnung als eigentlichen Widersacher des Gottes Israels begriff, hätte er sich kaum vorstellen können, dass die späteren Christen sein Evangelium griechisch verfremdet als antijüdisches Machwerk propagandistisch missbrauchen würden.

Dass sich der „autoritative Status, den das Evangelium für die Christen durch seine Aufnahme in den christlichen Schriftkanon erlangt hat“, nicht nur auf „seine erhebende Christologie, sondern auch auf seine Charakterisierung der *Ioudaioi*“ bezog, ist tatsächlich problematisch, zumal bis heute eine antijüdische Lektüre des Johannesevangeliums immer noch auf den ursprünglichen Autor zurückgeführt wird. Wie Sie bin ich froh, dass viele „gläubige christliche Leser des Evangeliums, sicherlich seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts“, einen solchen Antijudaismus nicht mehr teilen, „insofern, als sie die soziale und historische Distanz zwischen der Zeit, in der Johannes schreibt, und ihrer eigenen Zeit berücksichtigen“. Im Gegensatz zu Ihnen denke ich aber, dass sie gerade darin den ursprünglichen Absichten des Johannes entsprechen.

### **5.1 Mögliche historische Entsprechungen für die johanneischen *Ioudaioi***

Unter (94) „den verschiedenen Hypothesen über die historische Identität der *Ioudaioi*“ entdecken Sie häufig „die explizite oder implizite Absicht, die jeweilige Bezugsgruppe zu begrenzen“. Obwohl (95) der „umfangreiche Gebrauch von *Ioudaios*/

*loudaioi* in anderen antiken Texten, wie den Schriften von Josephus, Inschriften und Papyri, für die Annahme spricht, dass *loudaios* eine weit verbreitete und bekannte Bezeichnung war, die für diejenigen, die den Begriff verwendeten, eine konkrete Bedeutung hatte“, gibt es einige Wissenschaftler, die „argumentieren, dass *loudaios/loudaioi* im johanneischen Kontext nicht das jüdische Volk als Ganzes, sondern eine spezifische Untergruppe bezeichnet“.

Den Versuch von Daniel Boyarin,<sup>169</sup> „die *loudaioi* als eine Gruppe“ zu definieren, „die aus Judäa stammte“ und „sich den Verbannten, die im fünften Jahrhundert v. Chr. aus Babylonien zurückgekehrt waren, zugehörig fühlte“, während die „Anhänger Jesu dagegen von den daheim gebliebenen Bewohnern abstammten“ und „nicht als *loudaioi* (oder, auf Hebräisch, *Jehudim*), sondern als *ʿamme haʿarez* (Landvolk) bekannt waren“, halte ich für ziemlich abwegig. Und zwar nicht nur, weil seit dem Exil immerhin ein halbes Jahrtausend vergangen war, sondern vor allem, weil ich für eine solche Unterscheidung nicht den geringsten Hinweis im Johannesevangelium selbst finde. Man mag zwar die Volksmenge, *ochlos*, mit dem *ʿam haʿarez* identifizieren, aber – wie bereits im Abschnitt 4.5.2.1 abgehandelt – sie wird nicht pauschal von den *loudaioi* abgegrenzt oder ihnen gar pauschal als Jesusanhänger gegenübergestellt, sondern als Teil des jüdischen Volkes in seiner Heterogenität dargestellt.

Trotzdem stimme ich Boyarin in „seiner Gesamtschau des Johannesevangeliums als rein jüdischem Dokument“ zu und betrachte auch „den Konflikt, den es beschreibt, als ein vollständig innerjüdisches Thema“, aber mit ganz anderen Hintergründen, die ich bereits hinreichend beschrieben habe.

Unter den anderen Gelehrten, die Sie nennen, möchte ich zunächst auf Urban von Wahlde<sup>170</sup> eingehen, der (96) unter Berufung auf 11,49-52 und 19,6 die *loudaioi* „genau als die jüdischen Autoritäten, im Unterschied zur Volksmenge“, konstruiert. Damit trifft er einen wesentlichen Punkt, den auch Ton Veerkamp vertritt, lässt aber außer Acht, dass diese politische Führung sowohl Gegner als auch Befürworter hat, Leute, die in ihrem Sinne argumentieren oder vor ihr Angst haben, außerdem gibt es Mitläufer und einen Mob, der sich in ihrem Sinne aufhetzen lässt.

Stanley Porter<sup>171</sup> „scheint sich für ein allgemeines Verständnis von *loudaioi* als das jüdische Volk zu entscheiden. Gleichzeitig argumentiert er jedoch, dass die Bedeutung des Begriffs kontextabhängig variiert“. Das entspricht der Sicht, die ich im Ein-

169 (xxxiv, Anm. 13, und 105, Anm. 12) Daniel Boyarin, „The IOUDAIOS of John and the Prehistory of Judaism“, in *Pauline Conversations in Context: Essays in Honor of Calvin J. Roetzel*, Hrsg. Janice Capel Anderson et al. (London: Sheffield Academic Press, 2002), 216-239.

170 (88, Anm. 1, und 105, Anm. 13) Urban C. von Wahlde, „The Johannine Jews: A Critical Survey“, *New Testament Studies* 28, no. 1 (1982), 33-60.

171 (89, Anm. 3, und 105, Anm. 21 und 22) Stanley E. Porter, *John, His Gospel, and Jesus in Pursuit of the Johannine Voice* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 160 und 161.

klang mit Ton Veerkamp auch vertrete. Allerdings denke ich nicht, dass es so einfach ist, wie er meint, dass die „Bedeutungsunterschiede durch die Verwendung des bestimmten Artikels hervorgehoben werden“. Welche jüdische Gruppe konkret gemeint ist, muss vielmehr jeweils aus dem Kontext erschlossen werden.

Ruben Zimmermann<sup>172</sup> wiederum (97)

wehrt sich gegen das Bestreben, die *loudaioi* des Johannes auf eine einheitliche Bedeutung, einen Sinn oder eine Bezugsgruppe festzulegen. Nachdem er die verschiedenen Hypothesen zusammengefasst hat, schlägt er vor, die Mehrdeutigkeiten und Ungereimtheiten der johanneischen Verwendung von *loudaioi* zu akzeptieren und sie einer „unzuverlässigen Erzählung“ zuzuschreiben, weshalb man sich eines Urteils über „die Juden“ enthalten sollte.

Ich verstehe seine Absicht, mit dieser Interpretation eine „eindeutig antijüdische Definition ‚der Juden‘, die seiner Meinung nach in der Auslegungsgeschichte die Norm war“, zu vermeiden. Er geht davon aus, dass der

Antijudaismus in den Interpretationen der Leser enthalten ist. Wenn wir der Versuchung widerstehen, die neutralen und in Frage stellenden Verwendungen mit den negativen oder feindseligen zu harmonisieren oder sie in sie einzureihen, werden wir auch Antijudaismus vermeiden.

In Ihren Augen „haben Zimmermann und die anderen oben genannten Gelehrten Recht, dass das Evangelium *loudaioi* auf verschiedene Weise verwendet“, aber das (97-98)

heißt nicht unbedingt, dass sich der Begriff als solcher auf eine bestimmte, klar abgegrenzte historische Untergruppe bezieht. Der Begriff behält seine verallgemeinerte Bedeutung auch dann bei, wenn in einem bestimmten Vers oder einer bestimmten Passage eine spezifischere Nuance im Vordergrund steht, wie z. B. wenn ein bestimmter Jude mit den Jüngern des Täufers über die Reinigung diskutiert (3,25) oder wenn die Juden, die den Blindgeborenen verhörten, auch als Pharisäer bezeichnet werden (vgl. 9,18). Zusammen mit der rhetorischen Verwischung von Unterscheidungen, die in Kapitel 4 beschrieben wurde, unterstützen diese Wiederholungen die Ansichten derjenigen, die für eine verallgemeinerte Bedeutung plädieren. Sie rechtfertigen meines Erachtens auch die Ansicht, dass das Evangelium in dem Sinne antijüdisch ist, dass es negative Ansichten über Juden als Gruppe fördert.

Wie im vorigen Kapitel eingehend dargelegt, stimme ich Ihnen insofern zu, als tatsächlich im Johannesevangelium generalisierend von Juden als Angehörigen des jü-

172 (89, Anm. 3, und 105, Anm. 26) Ruben Zimmermann, „The Jews’: Unreliable Figures or Unreliable Narration?“ in *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Hrsg. Steven A. Hunt, D. F. Tolmie, and Ruben Zimmermann (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 109.

dischen Volkes geredet werden kann, aber trotzdem von Fall zu Fall differenziert betrachtet werden muss, mit welchem Teil dieses Volkes der johanneische Jesus jeweils zu tun hat. Es gibt Konflikte, die im Vordergrund stehen, wie die zur jüdischen Führung, sei es den Priestern zur Zeit Jesu, sei es dem rabbinischen Judentum zur Zeit des Johannes, es gibt aber auch Juden, die auf Jesus vertrauen oder unentschieden sind. Von Antijudaismus kann in seiner innerjüdischen Konfrontation als messianischer Jude mit anderen Juden nicht die Rede sein.

Gegen Zimmermann wende ich ein, dass seine Einschätzung des Johannes als eines unzuverlässigen Autors zumindest fahrlässig ist. In den meisten Fällen lässt sich aus dem Kontext durchaus erschließen, welche Adressaten mit den *loudaioi* in seinem Evangelium konkret gemeint sind.

## 5.2 Wie ist das Wort *loudaioi* angemessen zu übersetzen?

Zum Problem der Übersetzung des Wortes *loudaioi* weisen Sie zunächst darauf hin, (98) dass zahlreiche Faktoren „die Wahl der Übersetzung beeinflussen“ und dass „unsere Übersetzungsentscheidungen ideologische Implikationen haben, die andere Überlegungen überlagern können“.

Wenn „sowohl eine verallgemeinerte Bedeutung als auch Variationen der Betonung“ vorauszusetzen sind, könnte man die Möglichkeit erwägen, „jedes Vorkommen kontextuell zu übersetzen“. Als Beispiel erwähnen Sie Norman Beck,<sup>173</sup> der

zum Beispiel vorschlägt, in 2,18 „sie“ zu verwenden, in 2,20 „einige Leute im Tempel“; und in 3,25 „Jude“ oder die Textvariante „Juden“ ganz wegzulassen; ebenso könnte man sich in 6,41 für „die Leute aus Jesu Heimatgebiet“ und in 19,38 für „Jesu Feinde“ entscheiden. Dieser Ansatz greift jedoch zu kurz, weil er die rhetorische Kraft verwässert, die zum Teil von der etwa siebzigmaligen Wiederholung von *loudaioi* abhängt. Aus diesem Grund bevorzugen die meisten eine einheitliche Übersetzung.

Damit haben Sie Recht, denn Johannes benutzte das Wort sicher nicht zufällig so häufig. Gegen Norman Beck ist außerdem einzuwenden, dass er allzu bemüht ist, politisch korrekt zu übersetzen, also die Leserinnen und Hörer gar nicht erst auf die Idee kommen zu lassen, der Text könnte antijüdisch gemeint sein.

Für Sie kommen letztlich nur die früher generell übliche Übersetzung mit „Jude/Juden“ oder die „seit den 1970ern aus sowohl historischen wie ethischen Gründen“ vorgeschlagene Übersetzung „Judäer“ in Frage.

---

173 (106, Anm. 33) Norman A. Beck, *Mature Christianity: The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1985), 290-310.

### 5.2.1 Die *loudaioi* als „Judäer“, unter anderem aus ethischen Gründen

Es war (99) Malcolm Lowe,<sup>174</sup> der 1976 die „geographische Bedeutung“ von *loudaios/loudaioi*, „die sich auf die Einwohner Judäas bezieht“, für das Johannesevangelium ins Gespräch brachte und für die generelle Übersetzung „Judäer“ plädierte. Stellen wie 6,4.41.52, die sich auf *loudaioi* in Galiläa beziehen und die er als Ausnahmen von der Regel betrachtet, könnten in meinen Augen von daher erklärbar sein, dass Galiläer eine Untergruppe der Judäer in dem weiteren Sinne darstellen, von dem Lowe selbst spricht (106, Anm. 37), wenn er Judäa „auf eine größere Region wie ‚das Prokurat des Pontius Pilatus (d.h. Judäa zusammen mit Idumäa und Samaria) oder das Reich von Herodes dem Großen und den letzten Hasmonäern (d.h. ungefähr das gesamte historische Land Israel)““ bezieht.

Steve Mason<sup>175</sup> gehört zu den Gelehrten, die

argumentierten, dass wir unsere Tendenz überwinden müssen, „judäisch“ als eine primär geografische Bezeichnung zu betrachten. Stattdessen sollte „judäisch“ konsequent als Übersetzung für *loudaios* bei Josephus, im Johannesevangelium und in der Tat in allen antiken Quellen verwendet werden: „So wie ‚römisch‘, ‚ägyptisch‘ und ‚griechisch‘ (usw.) eine breite Palette von Assoziationen jenseits des Geographischen hatten ... so sollte auch ‚judäisch‘ seine Last als ethnischer Begriff voller komplexer Möglichkeiten tragen dürfen.“

Trotzdem wendet er sich gegen die englische Übersetzung für *loudaioi* mit „Jews“, auf Deutsch „Juden“, und zwar einerseits, „weil der Begriff nicht an die geographische Bedeutung von ‚judäisch‘ erinnert, während er gleichzeitig darauf drängt, dass ‚judäisch‘ eine Bedeutung hat, die weit über die Geographie hinausgeht“, andererseits aber auch wegen „der religiösen Bedeutungsinhalte des Wortes ‚Jude““. Dazu schreiben Sie erläuternd (99-100):

Allerdings sind die *loudaioi* im ersten Jahrhundert nicht mehr nur die Bewohner eines bestimmten geographischen Gebiets, sondern Mitglieder einer ethnisch-politischen Einheit. Obwohl sie eine Reihe von überlieferten Traditionen und Bräuchen in Bezug auf Priester, Tempel und Sakramente sowie eine Reihe grundlegender Erzählungen (die Bibel) teilten, bildeten die *loudaioi* keine religiöse Gemeinschaft, denn nach Mason existierte Religion als Konzept und als Typus einer Institution noch nicht [48-88]. Es ist daher irreführend, einen Begriff zu verwenden, der gemeinhin mit einer Religion – dem Judentum – assoziiert wird, um einen Begriff zu übersetzen, der in einem Text aus der Zeit vor dem ersten Auftreten von „Religion“ zu finden ist.

174 (88, Anm. 1, und 106, Anm. 37) Malcolm F. Lowe, „Who Were the ,ΙΟΥΔΑΙΟΙ?““ *Novum Testamentum* 18, no. 2 (1976), 104, 115, 117, 103.

175 (xvii, Anm. 10, und 106, Anm. 39) Steve Mason, „Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History“, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 38 (2007), 504.

Philip Esler<sup>176</sup> (100) führt ethische Gründe „für die Bevorzugung von ‚judäisch‘“ an. Er „argumentierte, dass es keine fortbestehende Identität zwischen den *loudaioi* der Zeit des Johannes und den Juden der unseren gibt“, so dass „wir nur durch ‚grobe moralische und intellektuelle Verwirrung den letzteren irgendeine Verantwortung für die ersteren zuschreiben können“. Ähnlich schreibt Frederick Danker:<sup>177</sup>

„Unermesslicher Schaden ist dadurch entstanden, dass man *loudaios* einfach mit ‚Jude‘ gleichgesetzt hat“. Viele Leser oder Hörer von Bibelübersetzungen verfügen nicht über das historische Urteilsvermögen, das notwendig ist, um zwischen den Umständen und Ereignissen einer antiken Zeit und den ethnisch-religiös-sozialen Gegebenheiten der Gegenwart zu unterscheiden, mit dem Ergebnis, dass der Antijudaismus im modernen Sinne des Wortes durch biblische Texte unnötig gefördert wird.“

Sie wenden gegen (100) Danker und Esler ein, dass eine einfache Änderung der Übersetzung von *loudaioi* mit „Judäer“ keine antijüdischen Empfindungen verhindern würde, denn sicher hat niemand

die Hypothese geprüft, ob die Verwendung von „Judäer“ anstelle von „Juden“ dazu dient, die Aufmerksamkeit von den Juden als Schuldigen am Tod Jesu abzulenken. Juden müssen nicht physisch oder sprachlich anwesend sein, um Antijudaismus zu erzeugen.

### 5.2.2 Die Übersetzung von *loudaioi* mit „Judäer“ oder „Jehudim“ als Verfremdung

Ton Veerkamp übersetzt ebenfalls *loudaioi* mit „Judäer“ ins Deutsche, allerdings eher als ein Signal zur Problemanzeige und nicht als Patentrezept gegen eine antisemitische Lektüre des Johannesevangeliums. Er schreibt im Epilog zu seiner Auslegung des Johannesevangeliums im Jahr 2007:<sup>178</sup>

Wenn wir in unserer Übersetzung statt *Juden Judäer* schreiben, statt *Pharisäer Peruschim*, dann tragen wir dem Umstand Rechnung, dass die Worte *Juden* und *Pharisäer* antisemitische Assoziationen wecken. Wenn wir in einem beliebigen christlichen Gottesdienst bei der Verlesung eines einschlägigen Johannestextes Jesus gegen die Juden und die Pharisäer wettern lassen, dann setzt

176 (88-89, Anm. 1, und 106, Anm. 44) Philip F. Esler, „From loudaioi to Children of God: The Development of a Non-Ethnic Group Identity in the Gospel of John“, in *In Other Words: Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey*, Hrsg. Jerome H. Neyrey et al. (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 110.

177 (107, Anm. 45) William F. Arndt, Frederick William Danker, and Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 478. See also Daniel C. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice* (New York: Oxford University Press, 2012), 103.

178 [Johannesevangelium und Antisemitismus](#), Abs. 11 und 13 (Veerkamp 2021, 443; 2007, 139-140).

sich der antisemitische Mechanismus gegen unseren Willen und gegen unsere *political correctness* in Gang. Keiner von uns kann einem jüdischen Menschen mit der gleichen Unbefangenheit begegnen, die wir bei der Begegnung mit nichtjüdischen Menschen an den Tag legen. ...

Wir können Johannes nicht lesen, ohne in uns dem traditionellen Antisemitismus zu begegnen. Der Text ist während zweitausend Jahre Christentum identisch mit seiner Wirkungsgeschichte geworden und ist demnach seine Wirkungsgeschichte. Unser Trick, statt *Juden Judäer*, statt *Pharisäer Peruschim* zu sagen, mag in einer Lehrhausveranstaltung<sup>179</sup> die Wirkung einer gewissen Entchristlichung des Textes haben, aber die Tatsache, dass wir unsere Zuflucht zu solchen Tricks nehmen müssen, zeigt, wie brüchig das Eis unserer *political correctness* ist.

Fünf Jahre zuvor hatte Veerkamp in der Einleitung zu seinem ersten Versuch, Teile des Johannesevangeliums zu übersetzen und auszulegen, einen noch radikaleren Weg der Verfremdung bei der Übertragung hebräischer oder aramäischer Namen ins Deutsche gewählt, einschließlich des Wortes *Ioudaioi*<sup>180</sup>:

Ein Problem für sich sind Namen von Personen und Orten im Text. Für christliche Leserinnen und Leser sind Jesus, Johannes, Simon Petrus bzw. Petrus usw. „alte Bekannte.“ Schon aus dem Grund empfiehlt es sich, den Personen ihre ursprünglichen hebräischen bzw. aramäischen Namen zurückzugeben. Für einen griechischen Menschen waren auch *Iēsous* oder *Lazaros* exotische Namen, und für sie waren diese Leute Nichtgriechen, und das heißt Fremde, sogar Barbaren. Der Text stammt aus einer uns fremden Kultur – die Leute im Text lebten, dachten, fühlten anders als die Griechen und als wir.

Wenn wir das griechische Wort *Ioudaioi* mit „Juden“ übersetzen, tun wir, als ob Johannes mit jenen *Ioudaioi* Probleme hatte, die identisch waren mit jener mörderischen Paranoia, die „Christen“ des Mittelalters und der Moderne hinsichtlich des jeweiligen Judentums entwickelten. Diese Differenz ist zu beachten. Deswegen schreiben wir das hebräische *Jehudim* (das aramäische *Jehudajin* wäre eine weitere Möglichkeit) und das entsprechende *Jehuda* für das Land und für die Person Judas. Johannes schreibt nicht, wie Lukas, *Ierousalēm*, sondern *Hierosolyma*, was zweifelsfrei eine versuchte Transkription der Dualform *Jeruschalajim* ist; diese Form behalten wir bei. Samaria ist *Schomron*, die Frau aus Samaria ist daher eine *schomronitische* Frau. Der Versuch ist

179 Veerkamp spielt hier auf Aktivitäten im Rahmen des Vereins für politische und theologische Bildung LEHRHAUS e. V., Dortmund (gegründet 1978), an, der auch die exegetische Zeitschrift *Texte & Kontexte* herausgibt, in der in den Jahren 2006 und 2007 auch seine Auslegung des Johannesevangelium erschienen ist.

180 [Zur Übersetzung von Johannes 13-17](#), Abs. 17-18 und 20 (Veerkamp 2021, 16-17; 2002, 11-12).

weniger Rückkehr zu einem wie auch immer gearteten Ursprung, sondern eher das, was bei Bertolt Brecht „Verfremdung“ heißt. ...

Bei den „Bibliodramen“ spielt die Einfühlung die Hauptrolle, Jesus wird so zu einer alltäglichen, daher auch langweiligen, auf alle Fälle auswechselbaren Figur. Nur durch die Verfremdung wird er für uns zu dem, was er für die Erzähler war: das Einmalige, das Besondere an sich. Und die Figuren, die mit ihm in Wechselwirkung stehen, werden einmalig. ... Wir lassen in der Übersetzung die Gestalten im Kleid orientalischer Namen auftreten.

In seiner Übersetzung des Johannesevangeliums aus dem Jahr 2015 kehrt Veerkamp<sup>181</sup> allerdings wieder zur traditionellen Form der Eigennamen zurück, da der Text dazu geeignet sein soll, vorgelesen zu werden, und „die Vorlesung dem Hören dienen“ muss, die Verfremdung aber „das Hören schwieriger als nötig“ macht.

### 5.2.3 Vermeidung des Wortes „Juden“, um ein „judenreines“ Evangelium zu erzeugen?

Nun hatten wir bereits gesehen, dass eine Übersetzung von *Ioudaioi* mit „Judäer“ den Johannestext nicht automatisch vom Verdacht des Antisemitismus befreit. Schlimmer noch ist (100), so meinen Sie, dass

die Eliminierung der „Juden“ das Johannesevangelium von seiner Rolle in der Geschichte des Antijudaismus und Antisemitismus entlastet. Die Verwendung von „Juden“ birgt natürlich die Gefahr, die rhetorische Feindseligkeit des Evangeliums selbst fortzuführen. Aber die Verwendung von „Judäer“ anstelle von „Jude“ ist nur eine Schönfärberei des Johannesevangeliums und entlastet uns von der schwierigen, aber notwendigen Aufgabe, uns mit diesem Evangelium auf sinnvolle Weise auseinanderzusetzen.

Damit haben Sie selbstverständlich Recht. Es kann nicht darum gehen, ein quasi „judenreines“ Evangelium zu erzeugen, wie die Nazis ein judenreines Deutschland herstellen wollten und worauf (101) Amy-Jill Levine<sup>182</sup> deutlich hinweist:

„Der Jude wird durch den Judäer ersetzt, und so haben wir einen *judenreinen* Text, einen Text, der von Juden gereinigt ist. ... So viel zur Beseitigung des Antisemitismus durch eine Änderung des Vokabulars.“

Es sind also vor allem zwei Gründe, um deretwillen Sie dafür plädieren, weiterhin „das Wort ‚Juden‘ als Übersetzung von *Ioudaioi*“ zu verwenden. Erstens weil es

den Lesern ermöglicht, die Verbindung zwischen den johanneischen Juden, die im vierten Evangelium verunglimpft werden, und denjenigen zu erkennen,

181 [Anm. 593 im Abschnitt über Biblische Eigennamen](#) (Veerkamp 2021, 462-463; 2015, 3).

182 (107, Anm. 46) Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006), 159.

die dem Antisemitismus zum Opfer fielen, der aus langen Gepflogenheiten der Verunglimpfung entstanden war.

Und zweitens würde „die Verwendung von ‚Judäer‘ für alle Stellen, wo *loudaioi* vorkommen“, bedeuten, dass man „die Juden sowohl aus der Geschichte als auch der Geographie von Israel“ herausschreibt. Es besteht ja eben doch eine „Kontinuität zwischen den antiken *loudaioi* und den rabbinischen, mittelalterlichen und modernen Juden“, die Sie unter anderem in „der Bedeutung Jerusalems, des Tempels, der Pharisäer und anderer Grundpfeiler des antiken ‚Judäertums‘ für die Konstruktion der jüdischen Identität“ sehen.

Sie zitieren in diesem Zusammenhang eine Theorie von Bruce Malina,<sup>183</sup> die „schon lange als antisemitische Fiktion entlarvt worden ist“, derzufolge

„die meisten dieser mitteleuropäischen Juden und damit auch die meisten aus Mitteleuropa stammenden Juden in den USA von den Chasaren abstammen, einem Volk, das die jüdische Religion im achten Jahrhundert nach Christus annahm. Sie taten dies, so scheint es, um weder vom byzantinischen Christentum noch vom Islam abhängig zu werden. ... Daher sind die meisten US-Juden im Wesentlichen chasarische Amerikaner und keine „jüdischen“ Amerikaner. Das Gleiche gilt für die Mehrheit der Menschen, die im jüdischen Staat leben.“

Auch wenn solche Theorien abwegig sind, so zeigen sie doch „die möglichen negativen Auswirkungen der Leugnung, dass die alten Judäer auch Juden waren“.

Tatsächlich kann es, wenn man wie Ton Veerkamp dennoch dafür plädiert, *loudaioi* mit „Judäer“ zu übersetzen, weder darum gehen, das Jüdische am Johannesevangelium unsichtbar zu machen, noch darum, jede Kontinuität des antiken Judentums mit dem gegenwärtigen zu verneinen. Im Gegenteil, ihm geht es darum, gerade die durch und durch jüdische Struktur des johanneischen Denkens herauszuarbeiten, innerhalb derer jüdische Menschen verschiedener Strömungen scharfe Kämpfe um die richtige politische Haltung gegenüber der römischen Weltordnung ausfechten.

Allerdings legt er zugleich Wert darauf, dass das Johannesevangelium jedenfalls noch nicht den Gegensatz zwischen Christentum und Judentum voraussetzt, der erst nach der Entstehung des Johannesevangeliums zu Tage trat, wenn auch nicht sehr viel später. Durch die scharfe Frontstellung des Johannes gegen die rabbinischen Juden und deren ebenso scharfe Ablehnung der messianischen Ansprüche einer Gruppe, die an einen gekreuzigten Messias glaubt, taucht die Trennung der Wege zwar bereits am Horizont auf, aber sie ist noch nicht vollzogen, jedenfalls nicht von Johannes, der nach wie vor das Ziel der Sammlung von ganz Israel und nicht einer Heidenmission verfolgt.

---

183 (107, Anm. 48) Bruce J. Malina, [„Was Jesus a Jew? Was Aristotle a Greek-American? Translating ‚loudaios‘“](#).

#### 5.2.4 Die *loudaioi* als Führungsschicht der Jerusalemer „Judäer“ im Unterschied zu eher rebellischen *Galilaeoi*, „Galiläern“

Im Rahmen seines Ansatzes nennt Veerkamp noch einen anderen Grund, *loudaioi* nicht grundsätzlich mit „Juden“, sondern überwiegend mit „Judäer“ zu übersetzen. Zwar kann das Wort *loudaioi* im Johannesevangelium die Angehörigen des jüdischen Volkes insgesamt bezeichnen, zu denen auch die Galiläer und die Juden der Diaspora gehören – auch Jesus selbst wird von der Samaritanerin und von Pilatus ganz selbstverständlich als *loudaios* betrachtet –, in den meisten Fällen meint Johannes damit aber die führenden Schichten aus Judäa und insbesondere Jerusalem, während er Jesus und die meisten seiner engsten Schüler als Galiläer betrachtet:<sup>184</sup>

Jesus ist in zahlreiche und heftige Widersprüche verwickelt. In keinem Evangelium geht er mit seinen Gegnern so hart in Gericht wie bei Johannes. Seine Gegner sind „die Juden“, die Pharisäer, die Priester, Juden, die anfangs an ihn geglaubt hatten (8:31). Deswegen hat Johannes als Haupttext des christlichen Antijudaismus gewirkt.

Es kommt alles darauf an, hier peinlich genau zu übersetzen. Johannes war Jude, Jesus war auch Jude. Wir übersetzen das griechische Wort *loudaioi* mit *Judäer* und nicht mit *Juden*. Jesus war Jude aus Galiläa, also Galiläer, er war kein *loudaios*, einer aus Judäa. Die Galiläer waren sehr orthodoxe Juden, die meisten von ihnen lehnten jegliche Zusammenarbeit mit den Römern ab. Anders die Juden aus Jerusalem; sie neigten zu Kompromissen, ihre Kultur war eher hellenistisch als jüdisch. Wohl auch deshalb wurden die Galiläer von den Menschen aus Jerusalem als Hinterwäldler angesehen. Sie waren im Jüdischen Krieg die militante Speerspitze des Aufstandes gegen Rom.

Obwohl bei Johannes Jesus den bewaffneten Kampf strikt ablehnte, hatte er unter den Militanten (Zeloten) Freunde. Petrus war Zelot (13,37; 18,10). Der Widerspruch zwischen dem Galiläer Jesus und den Judäern von Jerusalem war der einer politischen Gegnerschaft. Genauso der Widerspruch zwischen Jesus und den Pharisäern, die nicht nur in Judäa, sondern auch in Galiläa eine einflussreiche und dabei gemäßigt antirömische Partei waren. Jesus sah im Pharisäismus einen politischen Irrweg, der eher zur Spaltung (*schisma*, 7,43; 9,16; 10,19) unter den Juden im Lande, in Samaria und in der Diaspora führte. Es gehe also nicht nur darum, ein Schüler von Mose, sondern auch darum, ein Schüler des Jesus von Nazareth zu sein, damit die Spaltung überwunden werden kann.

Die Pharisäer waren Gegner, aber keine Feinde. Anders ist es mit den Abtrünnigen, Leute, die die Gruppe um Johannes verlassen hatten; in 6,66 wird noch

184 [Widersprüche](#), Abs. 1-6 (Veerkamp 2021, 8-9; 2015, 6-7).

neutral festgestellt, dass „viele seiner Schüler weggingen ...“, aber in 8,44 sind sie „vom Teufel“, wie traditionell übersetzt wird. Unsere Übersetzung weicht bewusst ab: „Ihr seid vom Vater, dem Feind.“ Der *diabolos* ist nicht der böse Engel aus dem Jenseits, sondern der diesseitige Todfeind, Rom. Rom ist der Vater der Abtrünnigen, sie handeln in seinem Sinne, sie sind Kollaborateure, Verräter, kein Pardon für sie! Es geht also nicht um „die Juden“, nicht einmal um die Einwohner Jerusalems, die Judäer, es geht um eine ganz bestimmte Gruppe von Judäern, die ursprünglich Angehörige der Gruppe um Johannes waren.

Der Anlass für die Abspaltung war die Brotrede, 6,30-58. Diese Rede hat eindeutig sektiererische Züge, sie nimmt sich nicht die geringste Mühe, Verständnis zu wecken, sondern verfährt nach dem Prinzip: „Friss, Vogel, oder stirb.“<sup>185</sup> Das machte es damals für die Menschen schwierig, diesem Jesus zu folgen, und für uns heute ist es schwierig, Johannes zu lesen, gar zu verstehen.

Unsere Übersetzung nimmt diese Schwierigkeiten nicht weg, aber sie versucht zumindest, die realen Widersprüche hörbar zu machen. Johannes ist ein Sektenpapier, aber kein Dokument des Antijudaismus, gar des Antisemitismus. Es ist das Christentum gewesen, das spätestens seit Augustin die antijüdische Lektüre des Johannes als die einzig mögliche zugelassen hat. Unsere Übersetzung versucht daher, die mächtigen Schichten der traditionellen Übersetzungen und Auslegungen abzutragen; sie stellt sich diametral nicht Johannes, sondern seiner Wirkungsgeschichte entgegen. Wer sich die Brille des Antijudaismus aufsetzt, ist nicht mehr in der Lage, die reale – politische! – Widerspruchsstruktur des Textes wahrzunehmen, eine Widerspruchsstruktur „mit Dominante“, wie der französische Philosoph Louis Althusser sagte. Die Dominante ist der Widerspruch zwischen Rom und Jesus; die Verse 12,27-33 machen dies vollkommen klar, sobald man einzusehen bereit ist, dass „der Fürst der Welt“ Rom ist. Alle anderen Widersprüche im Text sind vom Verhältnis zu diesem Hauptwiderspruch herzuleiten.

### 5.2.5 Die *loudaioi* als „Juden“ nicht in rein religiöser Bedeutung – und was dennoch dagegen spricht

Über die Frage (102), ob „es falsch ist, über Religion in der Antike zu sprechen, wie Mason behauptet“, kann man Ihres Erachtens streiten. Zwar

hat Mason sicherlich Recht, dass *loudaios* ein komplexer Begriff war, der ethnische, politische, kultische und viele andere Dimensionen umfasste. Aber die Frage bleibt: Warum sollte man den Begriff „Judäer“ von seiner ursprünglichen

185 „Friss, Vogel, oder stirb“ war der Titel einer umstrittenen theologischen Schrift von J. N. Weislinger, Straßburg 1726.

geographischen Bedeutung her erweitern, wenn es ein perfektes englisches Wort „Jew“ gibt, das zur Hand ist?

Und Sie sind auch nicht mit der Annahme von „Mason und anderen“ einverstanden, „dass die jüdische Identität vor allem eine religiöse Identifikation darstellt“:

Bevölkerungsumfragen und andere Studien haben gezeigt, was für jeden, der Jude ist oder Juden kennt, offensichtlich ist oder sein sollte: Viele Juden verstehen ihr Judentum überhaupt nicht in religiösen Begriffen. Obwohl alle zustimmen würden, dass das Judentum im Großen und Ganzen Elemente umfasst, die wir als religiös verstehen (Glaube an einen Gott, heilige Schriften, Synagogen, Gebet usw.), glauben viele Juden, die sich selbst als Juden bezeichnen, nicht an Gott, besuchen nie eine Synagoge und nehmen nicht an jüdischen Gottesdiensten oder irgendeiner Form jüdischer Praxis teil. Für einige basiert die Identität auf der Zugehörigkeit zur Familie und zur jüdischen Geschichte, für andere auf kulturellen Elementen wie Essen, Liedern und Politik (z. B. der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund). Mit Ausnahme einiger ultra-orthodoxer Gruppen dürfte es schwierig sein, viele Juden zu finden, die genau dasselbe Verständnis davon haben, was es bedeutet, Jude zu sein, oder für die dieses Verständnis ihr ganzes Leben lang stabil bleibt. Tatsächlich umfasst die jüdische Identität dieselben Elemente – ethnische, politische, kulturelle, genealogische und, ja, geographische –, die nach Masons Ansicht durch die griechische Terminologie ausgedrückt werden.

Von diesen Argumenten lasse ich mich gerne überzeugen, noch einmal darüber nachzudenken, ob es ratsam ist, das Wort *Ioudaioi* überall im Johannesevangelium mit „Judäer“ zu übersetzen. Johannes hat ja dieses eine Wort tatsächlich für sehr verschiedene Gruppierungen verwendet. Wenn es meistens eher die Judäer im Gegenüber zu Galiläern meint, wie Ton Veerkamp annimmt, an anderen Stellen aber auf Juden in einem allgemeineren Sinn, der auch Galiläer einschließt oder auf die jüdische Volksmenge bezogen ist, sollte man dann nicht doch, wo sie angebracht ist, die Übersetzung „Juden“ wählen? Dagegen spricht, dass Johannes diesen Weg eben nicht gewählt hat und davon ausgeht, dass seine Hörerinnen bzw. Leser im Stande sind, die Bedeutungsnuancen herauszuhören. Dann wäre es gut, wenn heutige Rezipienten durch die durchgehende Verwendung des verfremdenden Wortes „Judäer“ einen Anstoß bekommen, dessen Bedeutung nicht für selbstverständlich gegeben zu halten.

Daher gebe ich Ihnen uneingeschränkt Recht in Ihrer Einschätzung (103), dass „es keine perfekte Lösung des schwierigen Übersetzungsproblems gibt“. Sie zitieren dazu Tina Pippin:<sup>186</sup>

---

186 (108, Anm. 58) Tina Pippin, „For Fear of the Jews‘: Lying and Truth-Telling in Translating the Gospel of John“, *Semeia* 76 (1996): 93.

Wenn man die wörtliche Bedeutung von *loudaioi* dahingehend ändert, dass sie sich auf Judäer oder jüdische religiöse Autoritäten bezieht, dann verwässert man die Kraft des ethnischen Wortgefechts und ignoriert, dass es ein Krieg war, der zu so viel mehr wurde als nur zu einem Streit im ersten Jahrhundert. Wenn man das wörtliche „die Juden“ in der englischen Übersetzung beibehält, dann setzt man die hasserfüllte Polemik fort.

Obwohl die Übersetzung „Juden“ zwar auch die „komplexe Identitätskonstruktion“ widerspiegeln kann, „die der ethnisch-politischen, sozialen, religiösen und emotionalen Identität, auf die sich der antike Begriff *loudaios* bezieht, ähnelt, ohne genau mit ihr übereinzustimmen“, würde ich wegen der letzteren Gefahr, die sich zudem auf eine Rezeption des Johannesevangeliums bezieht, die nicht der ursprünglichen Absicht des Autors entspricht, dennoch die Übersetzung „Judäer“ vorziehen, aber nicht ohne den begleitenden Hinweis, dass Johannes das Wort zwar vorwiegend auf den zentralen Konflikt mit der führenden Priesterschaft zur Zeit Jesu und dem rabbinischen Judentum seiner Zeit bezieht, aber je nach Zusammenhang ein weites Feld zusätzlicher Bedeutungen mitschwingen oder in den Vordergrund treten lässt. Die Option, den griechischen Begriff zu verwenden, ohne ihn zu übersetzen“, halte ich genau wie Sie für wenig praktikabel, zumal sie gerade beim Vorlesen das Hören auf den Text unnötig erschwert.

### **5.3 Die *loudaioi* als bloße rhetorische Kategorie oder als historische Bezugsgruppe**

Ihren ersten zusammenfassenden Sätzen (103) über das Verständnis „der *loudaioi* des Evangeliums“ kann ich zustimmen:

Wie wir gesehen haben, entspricht der Begriff nicht eindeutig einer einzigen Bezugsgruppe; in einigen Fällen ist offensichtlich die jüdische Obrigkeit oder vielleicht das Volk von Judäa gemeint, aber in anderen Fällen scheint es das Volk als Ganzes zu sein.

Den folgenden Sätzen widerspreche ich jedoch entschieden:

Darüber hinaus gibt es keine wirklichen Merkmale, die mit den Juden in Verbindung gebracht werden, außer den Feiertagen und Praktiken, die ihnen zugeschrieben werden, ihrem mangelnden Glauben, ihrer Neigung zum Mord und ihrer Verbindung mit Satan. Diese Bemerkungen deuten darauf hin, dass die johanneischen *loudaioi* keine spezifische historische Gruppe sind, sondern eher eine rhetorische und theologische Kategorie. Obwohl sie einige Ähnlichkeiten mit „echten“ Juden aufweisen, liegt ihre Hauptbedeutung in ihrer Rolle in der Rhetorik und Theologie des Evangeliums.

Nein, gerade der Vorwurf des mangelnden Vertrauens auf den Messias, verbunden mit der Anklage gegenüber der führenden Priesterschaft, mit dem römischen *diabo-*

*Ios* kollaboriert und Jesu Tod herbeigeführt zu haben, bzw. gegen das rabbinische Judentum, den Messianisten um Johannes den Schutz der Synagoge zu entziehen, bezieht sich auf sehr konkrete Konflikte, die sich im Johannesevangelium widerspiegeln. Aus Ihrer Konstruktion all dieser Vorwürfe als rein rhetorischer Stilmittel zur Verunglimpfung einer Gruppen von Menschen, von denen man die eigene Gruppe um so strahlender abheben kann, ziehen Sie den naheliegenden Schluss (104),

dass das Evangelium bei der Konstruktion seines hermeneutischen oder theologischen Juden auch eine Distanz zwischen seinem idealen oder beabsichtigten Publikum und allen Juden oder Formen des Judentums, die sein reales Publikum kennt, schafft. In diesem Sinne errichtet das Evangelium rhetorisch eine hohe Mauer zwischen den Christusnachfolgern und den *Ioudaioi*, was sich auf die historischen Beziehungen zwischen Christen und Juden im Laufe der Jahrtausende auswirkte.

Bezeichnend ist aber, dass Sie in einer Anmerkung (108, Anm. 60) lediglich auf Autoren verweisen, die zum „hermeneutischen Juden bei den Kirchenvätern“ oder speziell bei Augustin oder „im Mittelalter“ geforscht haben. In der Tat hat das Christentum, als es sich vom Judentum und seiner Halakha als neue und bessere Religion abzugrenzen begann, abstoßende Bilder der Vertreter einer angeblich überholten Religion entworfen und sich dabei auch der Polemik des Johannesevangeliums bedient.

Ich bestreite aber, dass diese Polemik von Johannes bereits ursprünglich aus heiterem Himmel und aus reiner Böswilligkeit formuliert wurde, um eine neue Erlöserreligion mit Jesus im Mittelpunkt auf der Basis der altehrwürdigen Religion der Juden aufzubauen. Die Schärfe der ursprünglichen Polemik lässt sich viel besser aus dem Konflikt zwischen messianischen und rabbinischen Juden am Ende des 1. Jahrhunderts erklären.

Zwar ist es (108, Anm. 61) „eine Streitfrage, wann genau das Johannesevangelium weithin bekannt und als Grundlage des christlichen Glaubens akzeptiert wurde“ und ob es zu Beginn wegen „der Vereinbarkeit der dualistischen Sprache des Johannes mit den Ideen von Gruppen, die vom Standpunkt des späteren Mainstream-Christentums aus als häretisch bezeichnet wurden“, eine „Johanneophobie“ unter den Kirchenvätern“ gab, die „die Väter dazu veranlasste, das vierte Evangelium im frühen zweiten Jahrhundert zu ignorieren oder zu übersehen“, wie Alan Culpepper<sup>187</sup> und Raymond E. Brown<sup>188</sup> annehmen.

187 (44, Anm. 2, und 108, Anm. 61) R. Alan Culpepper, *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend* (Studies on personalities of the New Testament) (Columbia: University of South Carolina Press, 1994), 131.

188 (xxxviii, Anm. 61, und 108, Anm. 61) Raymond Edward Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist Press, 1979), 146-147.

Eine solche frühe Johanneophobie könnte aber in der sektiererischen Schärfe der johanneischen Auseinandersetzung sowohl mit den rabbinischen Juden als auch mit den führenden Vertretern der Jerusalemer Messianisten begründet gewesen sein. Ton Veerkamp<sup>189</sup> geht davon aus, dass die Bewältigung des letzteren Konflikts sich im Kapitel 21 des Johannesevangeliums widerspiegelt, in dessen Mittelpunkt die Anerkennung der Führungsposition des Petrus und dessen Verhältnis zum Geliebten Jünger steht, und befindet sich damit auch im Einklang mit der von Charles Hill<sup>190</sup> überzeugend begründeten Annahme, „dass das Johannesevangelium in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der etablierten Kirche sowohl bekannt war als auch von ihr geschätzt wurde“.

Unbestreitbar ist also (104), dass das Johannesevangelium „ein echtes Publikum gehabt haben muss, für das es bedeutsam und überzeugend war“. Von diesem Ausgangspunkt aus versuchen Sie in ihren letzten beiden Kapiteln die Frage zu beantworten:

Wer könnte unsere fiktive zustimmende Leserin oder Hörerin, Alexandra, im wirklichen Leben gewesen sein? Mit dieser Frage wenden wir uns nun der rhetorischen Situation zu, die aus dem Bericht des Johannes konstruiert werden könnte.

## 6 Die rhetorische Situation nach der Vertreibungstheorie

Im 6. Kapitel beschäftigen Sie sich (111) mit der von J. L. Martyn<sup>191</sup> begründeten und inzwischen in der neutestamentlichen Wissenschaft weithin anerkannten Theorie,

dass das Johannesevangelium für eine bestehende „johanneische Gemeinde“ von jüdischen Christusbekennern („Christen“) geschrieben wurde, die eine traumatische Vertreibung aus der jüdischen Gemeinde erlebt hatten.

Diese Theorie rekonstruiert „auf der Basis einer bestimmten Lektüre eine Reihe von historischen Ereignissen“ und

stellt eine Hypothese über das historische Publikum des Johannes und die Umstände auf, die ihn zur Abfassung dieses Evangeliums veranlassten. Sie impliziert auch eine besondere Art und Weise, die Haltung des Evangeliums gegenüber den Juden und dem Judentum zu verstehen, sowie seine Bedeutung für die „Trennung der Wege“ zwischen Judentum und Christentum.

---

189 [Vierter Teil: Galiläa, 21,1-25](#) (Veerkamp 2021, 427-441; 2007, 128-137).

190 (108, Anm. 61) Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

191 (xxxiv, Anm. 15, und 125, Anm. 3) J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003). Die früheren Ausgaben von Martyns Buch wurden in den Jahren 1968 und 1979 veröffentlicht.

## 6.1 Martyns Theorie im Überblick

Die von Martyn angenommene „johanneische Gemeinde, die sich bereits um die im Evangelium selbst ausgedrückten Überzeugungen herum gebildet hatte“ (112),

bestand in erster Linie aus ethnisch jüdischen Christusgläubigen, die weiterhin „zur Synagoge“ gingen, d. h. am jüdischen Gemeindeleben teilnahmen, auch wenn sie sich als Untergruppe innerhalb der jüdischen Gemeinde verstanden.

Dazu erläutern Sie näher (125, Anm. 5), dass nach Lee I. Levine<sup>192</sup>

die Synagoge des ersten Jahrhunderts in erster Linie eine kommunale Einrichtung in dem Sinne war, dass alle kommunalen Aktivitäten – „politische Versammlungen, gesellschaftliche Zusammenkünfte, Gerichte, Schulen, Herbergen, Wohltätigkeitsaktivitäten, Sklavenentlassung, Mahlzeiten (heilige und andere) und natürlich religiös-liturgische Funktionen“ – dort stattfanden.

Nun (112) nimmt Martyn [47] folgende Stufenfolge von Ereignissen an:

1. „Die Synagoge verhinderte die Teilnahme von Juden, die sich zu Jesus als Messias bekannten, zunächst nicht“, obwohl „es erhebliche Spannungen zwischen Juden gab, die an die christliche Botschaft glaubten, und solchen, die das nicht taten.“
2. „Im Laufe der Zeit wuchsen die Spannungen bis zu dem Punkt, an dem die Juden die Christusbekenner aus der Synagoge verwiesen“, und zwar „durch einen formellen Mechanismus, der von einer zentralen jüdischen Autorität eingeleitet wurde.“
3. „Die Zwietracht wuchs so weit, dass die Juden die johanneische Gemeinde aktiv verfolgten (16,2).“
4. „Johannes schrieb sein Evangelium, um den Glauben der johanneischen Christen in dieser schlimmen Situation zu stärken (20,30-31) und ihnen Argumente gegen ihre jüdischen Gegner an die Hand zu geben.“
5. „Dieses traumatische Ereignis markierte die johanneische ‚Trennung der Wege‘ von der jüdischen Hauptströmung, in diesem lokalen Gebiet, wenn nicht sogar im römischen Reich als Ganzes, und führte zu zwei getrennten und rivalisierenden Glaubensgemeinschaften.“

Von Ton Veerkamp her würde ich diesem Szenario bis zu dem Punkt zustimmen, dass tatsächlich „die jüdische Prägung des Johannes“ mit „der ethnischen Identität der johanneischen Gemeinde“ zu tun hat. Allerdings greift Martyn zu kurz, wenn er

---

192 (125, Anm. 5) Lee I. Levine, „The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered“, *Journal of Biblical Literature* 115, no. 3 (1996): 430-431, <https://doi.org/10.2307/3266895>.

„die oft antagonistische Sprache des Johannes gegenüber den Juden“ lediglich „als die natürliche Haltung der Opfer gegenüber ihren Unterdrückern“ interpretiert. Die johanneischen Sektierer sind nicht bloße Opfer, sondern haben sanktionierende Maßnahmen der Synagogenverantwortlichen durch provozierendes Verhalten und aggressive Äußerungen herausgefordert. Johannes verstand sein Evangelium auch sicher nicht als bloße Trost- und Verteidigungsschrift, sondern als prophetische Agitation gegen eine verfehlte Politik verschiedener jüdischer Gruppierungen, die dem Messias Jesus das Vertrauen verweigern.

### 6.1.1 Innerer Beweis: die *aposynagōgos*-Stellen im Johannesevangelium

Martyn baut seine Theorie hauptsächlich auf den drei Stellen im Johannesevangelium auf, in denen das Wort *aposynagōgos*, „einer, der von der Synagoge getrennt ist“, vorkommt: 9,21-22, 12,42-43, 16,2. In ihnen werden zwei Umstände dieser Maßnahme vorausgesetzt (112-13):

Erstens ist der Ausschluss aus der Synagoge eine schreckliche und gefürchtete Aussicht, die potenzielle Christen davon abhält, sich öffentlich zu Jesus zu bekennen (9,22; 12,42), und die in starkem Maße mit der Drohung der physischen Verfolgung bis hin zum Tod verbunden ist (16,2). Zweitens war der Ausschluss aus der Synagoge ein spezieller Erlass oder eine Erklärung der Juden (9,22) und/oder einer Gruppe unter ihnen (der Pharisäer, 12,42).

Welches Ausmaß die Konsequenzen eines Synagogausschlusses erreichen konnten (113), darüber sind sich die Gelehrten uneinig. Severino Pancaro<sup>193</sup>

nennt vier Möglichkeiten: 1) Ausschluss aus dem Synagogengebäude selbst; 2) Ausschluss von synagogalen Zusammenkünften; 3) Ausschluss aus der örtlichen jüdischen Gemeinde; oder 4) Ausschluss aus der national-religiösen jüdischen Gemeinschaft aller Juden.

Je extremer die Folgen ausgemalt werden, desto mehr Anhänger hat die jeweilige Option in der Wissenschaft. Für Sean Freyne<sup>194</sup> beispielsweise gehen die Auswirkungen so weit,

dass der Ausschluss nicht nur die Trennung von der jüdischen Gemeinschaft bedeutete, sondern auch den Verlust des sozialen und rechtlichen Status in der größeren römischen Welt. Der Ausschluss aus der Synagoge war daher eine traumatische Erfahrung, die Juden, die sich zu Christus bekannten, dazu

193 (125, Anm. 9) Severino Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John* (Leiden: Brill, 1975), 247-248.

194 (91, Anm. 28, und 126, Anm. 16) Sean Freyne, „Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew’s and John’s Anti-Jewish Polemic in Focus“, in „To See Ourselves as Others See Us“: Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity, Hrsg. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs, and Caroline McCracken-Flesher (Chico: Scholars Press, 1985), 129.

zwang, die jüdische Gemeinschaft zu verlassen. Obwohl er von den Autoritäten verfügt wurde (12,42), waren seine Folgen der sozialen Ausgrenzung vermutlich durch die Mitwirkung, das Einverständnis oder die Duldung der gesamten jüdischen Bevölkerung zu spüren.

### 6.1.2 Äußerer Beweis: der Beschluss der *birkat ha-minim* im Jahr 85 n. Chr.

Martyn [56-65] stützt seine Theorie aber nicht nur auf diese innerjohanneischen Belege, sondern auch (113-114) auf

die Behauptung, dass um 85 n. Chr. die zentrale jüdische Autorität mit Sitz in Jabne (Jamnia) ein Dekret verkündete, das jüdischen Jesusgläubigen die Teilnahme am Synagogengottesdienst untersagte. Diese Autorität fügte in die tägliche Liturgie einen Fluch ein, der euphemistisch „Segen über die Ketzer“ (*birkat ha-minim*) genannt wurde, um die Christusbekenner auszuschließen. Indem sie verdächtige Christen als Vorbeter rekrutierten, konnten die jüdischen Führer beobachten, ob und wie sie den zwölften Segensspruch rezitierten. Das Versäumnis, dies zu tun, würde als ein Zeichen ihrer Treue zu Jesus als dem Christus angesehen und würde zu ihrem Ausschluss aus der Synagoge führen. Martyn argumentiert, dass Johannes 9,22, 12,42 und 16,2 die Wirkung der Verwendung der *birkat ha-minim* in den Synagogen, die von den johanneischen Christusbekennern besucht wurden, wiedergeben.

## 6.2 Das Johannesevangelium als ein Drama auf zwei Ebenen

Da (114) es in Martyns Augen „anachronistisch ist, sich vorzustellen, dass Jesusnachfolger zu seiner Zeit aus der Synagoge ausgeschlossen worden wären“,

müssen die drei *apostolischen*-Stellen auf eine Situation im späten ersten Jahrhundert anspielen, als das Evangelium selbst geschrieben wurde. Für Martyn zeichnen sich diese Passagen durch eine Unmittelbarkeit aus, die nahelegt, „dass einige ihrer Elemente tatsächliche Erfahrungen der johanneischen Gemeinde widerspiegeln“, insbesondere „die dramatische Interaktion zwischen der Synagoge und der johanneischen Gemeinde“ [46]. Auf der Grundlage dieser Beobachtung beschreibt Martyn das Evangelium als ein Drama auf zwei Ebenen. Die vordergründige Ebene ist die Geschichte Jesu im ersten Drittel des ersten Jahrhunderts nach Christus. Die zweite Ebene ist die Geschichte der johanneischen Gemeinde im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts. Um die rhetorische Situation des Evangeliums zu verstehen, muss der Ausleger daher diese zweite Ebene aus der Jesus-Geschichte des Johannes herausarbeiten.

Ihnen zufolge beruht eine solche „zweistufige Lektüre“ auf „mehreren Annahmen“, die in meinen Augen alle drei nicht unbedingt zutreffen müssen.

### 6.2.1 Wer waren die Adressaten und was war das Ziel des Johannesevangeliums?

Ihre erste Annahme (114) geht davon aus,

- 1) dass das Evangelium ein zentrales, vielleicht sogar das Gründungsdokument für eine bestimmte Gemeinde war, die zu der Zeit, als das Evangelium geschrieben wurde, bereits existierte...

Dieser Satz ist widersprüchlich: Entweder die Gemeinde existierte bereits oder das Johannesevangelium war ihr Gründungsdokument. Keine von beiden Alternativen muss in meinen Augen zwingend für Martyns Theorie vorausgesetzt werden.

Etwas später schreiben Sie (115), dass Martyn als Adressaten des Johannesevangeliums „eine existierende johanneische Gemeinde“ annimmt, deren „Konturen und Geschichte“ durch Raymond Brown ausgearbeitet wurden,

der sich dabei auf die Vertreibungshypothese stützte. Brown zufolge sah diese Gemeinde den Geliebten Jünger, die Autorität hinter dem Evangelium, wenn nicht dessen eigentlichen Autor, als ihren Gründer an. Sie begann als eine Gruppe jüdischer Christusbefolger in Palästina und zog dann um die Zeit des ersten jüdischen Aufstands (ca. 70 n. Chr.) nach Kleinasien. Dort zog sie samaritanische und schließlich auch nichtjüdische Anhänger an [Brown, 25-58]. Sowohl Martyn als auch Brown sind der Meinung, dass diese Gemeinde durch ihre Erfahrung der Vertreibung traumatisiert war. Ziel des Evangeliums war es daher, ihren Glauben und ihre Entschlossenheit angesichts der Verfolgung zu stärken, indem es sie daran erinnerte, dass sie durch den Glauben an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes, das Leben in seinem Namen genießen würden.

Die Annahme, eine irgendwie geartete johanneische Gemeinde könnte eher in Palästina als in Kleinasien entstanden sein, kann ich nachvollziehen, da das Evangelium ja tatsächlich zutiefst jüdisch geprägt ist. Aber, wie bereits gesagt, die Analyse der Beziehungen zwischen den johanneischen Messianisten und dem rabbinischen Judentum greift zu kurz, wenn die Leute des Johannes lediglich in ihrer Opferrolle dargestellt werden und nicht auch als Agitatoren und Provokateure für den Messias Jesus im Kampf gegen die römische Weltordnung und ihre Kollaborateure.

### 6.2.2 Wer ist mit „dem Feind“ im Johannesevangelium zu identifizieren?

Die zweite Annahme zielt darauf (114)

- 2) dass die Einzelheiten der Gemeindeggeschichte, insbesondere ihre Beziehung zur jüdischen Gemeinde, in der Erzählung des Evangeliums verschlüsselt und daher für die frühesten Leser erkennbar waren...

Dazu frage ich: Wieso sollte das unbedingt vorausgesetzt sein? Der Autor kann auch Erfahrungen seiner Zeit in die Zeit Jesus zurückprojiziert haben, so dass die Leserinnen und Hörer sich denken konnten: So wie heute war es also auch schon damals!

Auf der folgenden Seite (115) fragen Sie im Zusammenhang mit dieser Annahme nach „dem Feind“ des Messias bzw. der johanneischen Gemeinde, den Martyn [56-65] im Johannesevangelium identifiziert. Er denkt dabei nicht an „die gewöhnlichen Leute“, sondern an die „jüdische politische und religiöse Führung“, die den Ausschluss aus der Synagoge durchsetzte. Das bedeutet:

In Martyns zweistufiger Lektüre von Johannes 9 sind die Pharisäer, die den Mann und seine Eltern verhören, die jüdischen Behörden; der Mann und seine Eltern sind Mitglieder der johanneischen Gemeinde, und Jesus, der Heiler, ist ein christlicher Prediger [43]. Während der gefürchtete Erlass *birkat ha-minim* von „den Juden“ erlassen wurde, sind diejenigen, die ihn durchsetzen, die jüdischen Behörden oder die Synagoge [45].

### 6.2.3 Das Evangelium als Fenster zur Vergangenheit – der johanneischen Gemeinde?

Schließlich nehmen Sie im Blick auf die johanneische Gemeinde an (114),

- 3) dass diese Gemeinde das Evangelium sowohl als eine Geschichte Jesu als auch als ihre eigene Geschichte gelesen hat.

Diese Voraussetzung erschließt sich mir ebenso wenig wie die vorige, es sei denn, es soll gemeint sein, dass eine Gemeinde von Jesusnachfolgern die Erfahrungen ihres Messias und seiner Schüler auf sich selber bezieht oder sich umgekehrt in sie hineinversetzt. Es ist aber meines Erachtens ziemlich absurd, sich vorzustellen, dass eine Gemeinde am Ende des 1. Jahrhundert erwarten würde, in einer Erzählung, die vor zwei Generationen spielt, ihre eigene Geschichte erzählt zu bekommen.

Martyn war allerdings der Meinung, dass durch diese Lektüre des Evangelium „der Exeget ‚vorübergehend in der johanneischen Gemeinschaft Wohnung nehmen‘ könnte“, wobei er „zwischen vorjohanneischem Material und jenen Elementen des Evangeliums unterscheiden“ müsste, „die von den eigenen Interessen und Erfahrungen der Gemeinschaft geprägt sind“. Letztlich (115) strebte er ein „Sehen mit den Augen“ und „Hören mit den Ohren“ der Gemeinde an [29].

Ich bin allerdings immer noch nicht davon überzeugt, dass seine Theorie „impliziert, dass das Evangelium in dem Sinne analog oder sogar allegorisch über sich selbst hinausweist“, dass diese Analogie oder Allegorie direkt auf die eigene Gemeinde zielt.

Zwar kann für uns heutige Hörerinnen und Leser das Evangelium „als ein Fenster zur Vergangenheit“ dienen, indem wir erschließen, welche eigenen Erfahrungen der Gemeinde in die Zeit Jesu zurückprojiziert wurden. Und sicher benutzt der Autor in gewisser Weise „seine Jesusgeschichte im frühen ersten Jahrhundert, um auch die vergangenen Erfahrungen seines Publikums im späten ersten Jahrhundert rückblickend zu bedenken“, aber jedenfalls nicht so, dass dieses Publikum im Evangelium seine *eigenen Erfahrungen* wiederfindet, sondern dass es aus dem Evangelium Anstöße zur *Bewältigung* der eigenen Erfahrungen bekommt.

### 6.2.4 Zur Anziehungskraft der Vertreibungstheorie

Verschiedene Faktoren zählen Sie auf (115), die die Anziehungskraft der Vertreibungstheorie ausmachen:

Erstens versorgt sie uns (116), wie Sie David Rensberger<sup>195</sup> zitieren,

„mit einem bestimmten sozialen Rahmen und einen polemischen Kontext, in dem die hochentwickelte Theologie des Johannes Gestalt angenommen haben könnte, und es erlaubt uns, weitere Fragen über die sozialen wie auch theologischen Implikationen des johanneischen Denkens zu stellen.“

Das heißt, erklärt werden (115)

- „die anachronistischen Bezugnahmen des Johannes auf den Ausschluss von Christusbekennern aus der Synagoge durch die Juden“ ...,
- (116) die heftige Debatte zwischen Jesus und den Juden im gesamten Evangelium...,
- die Darstellung der Juden in der Passionsgeschichte
- und die Allgegenwart der Bezeichnung *Ioudaios* sowie die Verwirrung über ihre genauen Bezugspersonen oder -gruppen“.

Zweitens dient

die Hypothese ... als Schlüssel für die historisch-kritische Untersuchung des Evangeliums, der Gemeinde, in der und für die es entstanden sein soll, sowie der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum im ersten Jahrhundert.

Drittens ist „die Hypothese nützlich für Predigtzwecke“. Indem etwa Robert Kysar<sup>196</sup>

die Kommentare des Johannes über Juden und Judentum als Antwort auf die jüdische Zurückweisung und Ausgrenzung betrachtet, entschärft die Hypothese das antijüdische Potenzial des Evangeliums und macht seine Äußerungen für ein Publikum nach dem Holocaust akzeptabler.

### 6.3 Kritik an der Vertreibungstheorie

Die (116) „Popularität“ der Vertreibungshypothese „und ihre Nützlichkeit für exegetische, historisch-kritische und homiletische Zwecke“ macht sie jedoch „nicht immun gegen Kritik“.

195 (127, n. 33) David Rensberger, „The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 395-396.

196 (127, n. 30) Robert Dean Kysar, „The Promises and Perils of Preaching on the Gospel of John“, *Dialog* 19, no. 3 (1980), 219-220.

### 6.3.1 Könnte ein Ausschluss aus der Synagoge johanneischen Antijudaismus rechtfertigen?

Zunächst stellen Sie die unausgesprochene Voraussetzung in Frage, dass eine derart feindselige und verletzende Rhetorik gegenüber den Juden, wie Sie sie in Ihrem Buch dargestellt haben, in irgendeiner Weise „eine vernünftige Reaktion auf Feindseligkeit“ sein kann, die eine johanneische Gemeinde durch ihrem Ausschluss aus der Synagoge erfahren hat. Sie fragen (116-117):

Sind dann die Juden nicht immer noch schuld an der Ausgrenzung der johanneischen Christen, die nach dieser Theorie zur Trennung von Judentum und Christentum und damit zu den vielen schwierigen Jahrhunderten in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen führte?

Auch wenn man, wie Samuel Sandmel<sup>197</sup> meint, „die historischen Umstände“ des Evangeliums „erklären kann, kann man nicht die schriftliche Anhäufung klar ausgesprochener antijüdischer Äußerungen leugnen“. Janis Leibig<sup>198</sup> warnt davor,

„die dialektische Beziehung, ja, die radikale Durchdringung, zwischen der Theologie des Johannes und der konkreten historischen Situation zu übersehen“.

Neuerdings äußert auch Robert Kysar<sup>199</sup> „literarkritische Einsichten“ zu Johannes:

„Der vierte Evangelist konnte die Geschichte Jesu am wirkungsvollsten nur mit einer negativen Gestalt erzählen, die der Christusgestalt in der Dynamik der Erzählung gegenübergestellt wurde. Die Situation der johanneischen Gemeinde hielt einen solchen Gegenspieler in der Gestalt der Juden bereit.“ Das Ergebnis ist, dass „die Gemeinde, die auf Grund der Opferung einer unschuldigen Person zu ihrem Heil gegründet wurde, nun ihre ehemaligen jüdischen Brüder und Schwestern um ihrer eigenen Identität willen opfert.“

Dieses Urteil trifft sicher zu im Blick auf die spätere christliche Kirche bzw. die heidenchristliche Lektüre des Johannesevangeliums. Allerdings wiederhole ich, dass es zur Zeit der Entstehung des Evangeliums noch nicht darum ging, zur Selbstidentifikation ein Feindbild zu brauchen, von dem man sich abgrenzen konnte. Vielmehr bestand bereits eine Gegnerschaft der Messianisten zum rabbinischen Judentum, die in schärfster Form ausgetragen wurde, allerdings als innerjüdischer politischer Konflikt und noch nicht als Judenfeindschaft vom Standpunkt einer außenstehenden anderen Religion des Christentums aus. Auch die Schärfe einer solchen Auseinander-

197 (128, n. 39) Samuel Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament?* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 119.

198 (128, n. 41) Janis E. Leibig, „John and ‚the Jews‘: Theological Anti-Semitism in the Fourth Gospel“, *Journal of Ecumenical Studies* 20, no. 2 (1983): 224.

199 Robert Kysar, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel* (Waco: Baylor University Press, 2006), 156.

setzung und die Berechtigung der in ihr verwendeten Argumente kann kritikwürdig sein, verdient aber eine differenziertere und eingehendere Betrachtung.

### 6.3.2 Sind die Belege für einen Synagogausschluss überhaupt stichhaltig?

Gegen „Martyns Hypothese“ als solche spricht, dass „es heute von den meisten Gelehrten anerkannt wird, dass *birkat ha-minim* im späten ersten Jahrhundert noch nicht in die jüdische Liturgie integriert war“. Reuven Kimelman<sup>200</sup> belegte unter Rückgriff „auf die vorhandenen Primärquellen“, dass

„es nie ein einziges Edikt gab, das die so genannte irreparable Trennung zwischen Judentum und Christentum verursachte.“

Und Ruth Langer<sup>201</sup> stellt in Ihrer „maßgeblichen Studie über *birkat ha-minim*“ fest, „dass es keinen Beweis für die Existenz dieser ‚Segnung‘ vor dem 3. Jahrhundert n. Chr. gibt“. Hinzu kommt (118), dass „die Synode von Jabne (Jamnia)“ nicht in der Weise „als die zentrale Autorität des Judentums nach dem Jahr 70“ angesehen werden kann, wie Martyn sie verstand.

Abgesehen davon könnte „solch ein Fluch“, selbst wenn es ihn gegeben hätte, „nicht dazu gedient haben, um Christusbekenner aus der Synagoge auszuschließen, wenn diese sich nicht selbst als *minim* (Häretiker) eingeschätzten“. Aber als solche betrachten sich die johanneischen Messianisten ja definitiv nicht, vielmehr werfen sie ihren Gegnern vor, mit dem römischen Feind gemeinsame Sache zu machen und deswegen den Gott Israels nicht mehr zu kennen. Gerade deswegen mag es trotzdem Erfahrungen des Synagogausschlusses gegeben haben, aber nicht im Zusammenhang mit der erwähnten „Segnung“, sondern als durchaus nachvollziehbare Sanktion der Synagogenleitung gegenüber Sektierern, die Unruhe stifteten und eine Gefahr für den Status der Synagoge als *religio licita* darstellten.

Auch Sie erwähnen Gelehrte, die „immer noch behaupten, dass ein Ausschluss aus der Synagoge stattgefunden hat, auch wenn er nicht auf eine allgemeine, von einer zentralen Behörde ausgehende Politik zurückzuführen ist“.<sup>202</sup>

Interessant ist für mich Ihre Überlegung, dass „Jesus nicht die einzige Person war, für den messianische Ansprüche erhoben wurden“:

200 (128, n. 44) Reuven Kimelman, „Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity“, in *Jewish and Christian Self-Definition*, 2 (Philadelphia: Fortress, 1981), 244.

201 (128, Anm. 45) Ruth Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim* (New York: Oxford University Press, 2011).

202 (128, Anm. 53) Culpepper, „The Gospel of John and the Jews“, 283. See Claudia Setzer, *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics, 30-150 C.E.* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Vgl. auch David K. Rensberger, *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), 24.

Obwohl keine dieser Personen von der Mehrheit der Juden anerkannt wurde, wurden und werden die oft großen Gruppen, die sich um sie herum bildeten, nicht von der größeren jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen.

Das spricht zunächst einmal dafür, dass auch Jesusnachfolger durchaus für längere Zeit in ihren Synagogen geduldet worden sein können. Und es muss überlegt werden, warum dies irgendwann gerade für die johanneische Gruppe nicht mehr der Fall war – vielleicht wegen ihres von mir bereits erwähnten provokativen Verhaltens in einer als unüberbrückbar empfundenen politischen Auseinandersetzung.

Schließlich fragen Sie sich, ob der „Ausschluss aus der Synagoge, selbst wenn er in irgendeiner Form stattgefunden hätte, die weitreichenden Folgen gehabt hätte, die ihm die Gelehrten zuschreiben“, ob also die Synagoge überhaupt schon als Inbegriff der „jüdischen Gemeinschaft“ insgesamt angesehen wurde. Bis zum Jahr 70 n. Chr.

wurde die jüdische Gesamtheit nicht als Synagoge, sondern als „Israel“ oder „Kinder Israels“ bezeichnet; ihr symbolischer Versammlungsort war immer noch der Tempel.

Im Johannesevangelium lehrt Jesus sowohl im Tempel als auch in der Synagoge, er ist an der Sammlung ganz Israels interessiert. Nirgends erwähnt Johannes, wie es Paulus, Matthäus oder Lukas (in der Apostelgeschichte) tun, die *ekklēsia*, die Versammlung der Jesusanhänger, aus der sich die späteren christlichen Gemeinden entwickelten. Es scheint also, als ob gerade seine Gruppe für viel längere Zeit als andere Jesusanhänger an der Synagoge als Versammlungsort festgehalten hätte. Um so schmerzhafter kann ein Ausschluss empfunden worden sein, auch wenn es sich um eine regional begrenzte Maßnahme gehandelt hat.

Da es in Ihren Augen (119) keinen „historischen Bezugspunkt für die Vertreibungshypothese“ mehr gibt, kann man aus

einer historischen Perspektive mit D. Moody Smith<sup>203</sup> nur zu dem Schluss kommen, dass „die uns zur Verfügung stehenden Quellen es uns nicht erlauben, genau zu sagen, was geschehen ist, um die Spannung zwischen dem johanneischen Christentum und dem Judentum zu erzeugen, die im vierten Evangelium offensichtlich ist.“

Daraus folgt für Sie, dass Johannes die Furcht vor den Juden lediglich als rhetorisches Mittel einsetzt, ähnlich wie heutige Rechtspopulisten die Furcht vor Überfremdung oder islamophobe Argumente für ihre Zwecke einsetzen:

Aus rhetorischer Sicht tragen, wie wir gesehen haben, die Hinweise auf eine Vertreibung zu einer Rhetorik der Angst bei, die Johannes zusammen mit an-

---

203 (47, Anm. 36, und 129, Anm. 61) Smith, *Johannine Christianity*, 209. Der Zusammenhang zwischen *birkat ha-minim* und dem Evangelium wird auch in Frage gestellt von Setzer, *Jewish Responses to Early Christians*, 91.

deren Strategien verwendet, um eine Barriere oder Grenze zwischen den Christusbekennern und den *Ioudaioi* zu errichten. Durch die Darstellung von Personen, die aufgrund ihres Glaubens den Ausschluss fürchten, vermittelt das Evangelium die Botschaft, dass die Christusbekenner guten Grund haben, sich von den Juden fernzuhalten.

### 6.3.3 Kann das ganze Johannesevangelium auf zwei Ebenen gelesen werden?

Weiter spricht gegen Martyn Hypothese (119), dass es schwierig ist, seine „zweistufige Lektüre auf das gesamte Evangelium“ zu beziehen. Sie basiert ja „primär auf einer zweistufigen Lektüre von Johannes 9, der Heilung des Blindgeborenen“, soll aber zugleich „den *Sitz im Leben* des gesamten Evangeliums in seiner gegenwärtigen Form widerspiegeln und auf die zentrale historische Erfahrung der johanneischen Gemeinde hinweisen“.

Dem widersprechen aber zwei andere Passagen des Evangeliums, 11,1-44 und 12,11. Insgesamt entdecken Sie (120)

drei verschiedene Modelle der historischen Beziehung zwischen der johanneischen Gemeinde und der jüdischen Gemeinde, innerhalb derer sie offenbar lebte. Johannes 9 und die anderen *apodynamōgos*-Passagen legen nahe, dass johanneische Christuskonsequenzen aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen wurden, weil sie sich zu Jesus als dem Messias bekannten. Die Geschichte von Maria, Martha und Lazarus deutet darauf hin, dass bekannte Christuskonsequenzen in ihrer Trauer von Juden getröstet wurden, die noch nicht an Jesus als den Messias glaubten. Die Kommentare der jüdischen Führung in 12,11 bringen die Besorgnis über diejenigen zum Ausdruck, die die Gemeinde – offensichtlich aus eigenem Antrieb – verließen, um sich der johanneischen Kirche anzuschließen.

Außerdem findet sich nirgends im Johannesevangelium auch nur der geringste Hinweis darauf, „dass Johannes sein Evangelium als ein Drama verstand, das auf zwei Ebenen gelesen werden sollte“. Ausführlich begründen sie (121), dass Johannes sein Evangelium nicht als Bericht über eigene Erfahrungen, sondern als wahrheitsgetreues Zeugnis von Jesus versteht. Ausdrücklich „besteht das Evangelium an zwei Stellen darauf, dass sein Bericht über Jesu Zeichen den Tatsachen entspricht oder zumindest wahr ist“, nämlich in 19,35 und 21,24. Dem gleichen Ziel dient das

Muster von Prophezeiung und Erfüllung, das in sich selbst dem Bericht des Johannes Historizität verleiht. Mehrere Ereignisse, wie der triumphale Einzug in Jerusalem (12,12-16) und das Werfen des Loses über die Kleider Jesu (19,24), werden als Erfüllung biblischer Prophezeiungen beschrieben, deren Bedeutung zu jener Zeit nicht immer verstanden wurde (12,16). ... Auch einige der Worte Jesu werden durch Erfüllungsformeln eingeleitet. Johannes 18,32 zum Beispiel beschreibt die Übergabe Jesu an Pilatus als Erfüllung dessen, was „Jesus gesagt hatte, als er die Art des Todes bezeichnete, den er sterben sollte“.

Diese Einleitung kennzeichnet die Worte Jesu als prophetisch und damit als verbindlich. ... Diese Punkte lenken die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Rolle des Evangeliums nicht als Spiegel der eigenen historischen Erfahrung der Gemeinschaft, sondern als die wahre Geschichte vom Aufenthalt des Gottessohns in der menschlichen Welt.

Auch ich denke, dass Johannes sicherlich keine Geschichte seiner eigenen Gemeinde schreiben wollte. Wohl aber flossen Erfahrungen dieser Gemeinschaft in seine Schrift ein. Und das, was er von Jesus als dem Messias bezeugte, sollte umgekehrt ihr Vertrauen auf den Messias stärken, das Denken und Handeln seiner Gemeinde beeinflussen. Allerdings waren es widersprüchliche Erfahrungen der eigenen Zeit des Johannes, die in seine Darstellung der Geschichte Jesu mit hineinwirkten, einerseits des alltäglichen Zusammenlebens von Juden mit anderen Juden, auch wenn sie anders über Jesus dachten, andererseits von Streitigkeiten zwischen messianischen und rabbinischen Juden über die Messianität Jesu bis hin zu extremen Provokationen seitens der Messianisten, die wieder zu Sanktionen durch die Synagogenleitung führen konnten. Ob Johannes solche Erfahrungen bewusst in die Zeit Jesu zurückprojizierte oder einfach annahm, dass es damals schon so gewesen sein muss wie in seiner Zeit, mag dahingestellt bleiben.

Der „außertextliche Bezugspunkt zu seiner eigenen Geschichte“, auf den sich „die johanneische Rhetorik“ richtet, liegt jedenfalls

nicht in der detaillierten historischen Erfahrung der johanneischen Gemeinde in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr., sondern im Leben Jesu einige Jahrzehnte zuvor. Johannes stellt die Lebensgeschichte Jesu in den Kontext der ewigen Beziehung Gottes zu den Menschen und gibt ihr damit eine grundlegende Rolle für die spirituelle Reise seiner Zuhörer. Diese Bemerkungen legen nahe, dass Alexandra die im Evangelium erzählten Ereignisse in erster Linie als eine Geschichte Jesu betrachtet hat, eine Geschichte, die historisch (zur Zeit Jesu) und kosmologisch (in der ewigen Beziehung zwischen Gott und der Welt) „wahr“ ist.

Sie glauben daher, „dass Alexandra und andere Mitglieder der implizierte Zuhörerschaft des Johannes die *aposynagōgos*-Passagen nicht als Anspielung auf ihre eigenen Erfahrungen gelesen hätten“, vielmehr „hätten sie diese Passagen als Teil von Johannes' Rhetorik der Furcht gehört“ (122) und als einen Anstoß, sich von den *Ioudaioi* zu distanzieren. „Die Anachronismen, die für moderne Gelehrte des antiken Judentums und Christentums so offensichtlich sind, mögen für das beabsichtigte Publikum überhaupt nicht offensichtlich gewesen sein.“

#### **6.3.4 Gab es überhaupt eine johanneische Gemeinde?**

Schließlich sehen Sie in der Annahme, es habe vor dem Johannesevangelium eine johanneische Gemeinde gegeben, in der dieses auf Grund der traumatischen Vertreibung aus der Synagoge entstanden sei, einen typischen Zirkelschluss:

In der Vertreibungstheorie und in der Tat in den meisten Diskussionen über das Ziel und die Zielgruppe des Evangeliums wird eine johanneische Gemeinde aus dem Evangelium selbst extrapoliert und dann als eine Brille verwendet, durch die das Evangelium betrachtet und als Fenster zur historischen Erfahrung dieser Gemeinde interpretiert wird. Während, wie ich argumentiert habe, Zirkelschlüsse in jeder Theorie über den historischen Kontext des Johannes unvermeidlich sind, wurde die Existenz einer johanneischen Gemeinde vor der Abfassung des Evangeliums als gegeben vorausgesetzt und ist daher in der Johannesforschung fast schon eine Selbstverständlichkeit.

Wenn man die Hypothese einer johanneischen Gemeinde allein auf den *apostolos*-Stellen aufbaut, ist dem sicher zuzustimmen. Wenn Johannes allerdings messianisch-jüdische Kritik am rabbinischen Judentum übt, dann kann man sich fragen, ob er dies als Jude unter Juden tut, die sich zunächst gemeinsam in ihrer örtlichen Synagoge treffen, und ob er bereits einer Gruppe von Messianisten angehört, die der Mehrzahl der Mitjuden ihrer Umgebung gegenüber kritisch eingestellt sind. Da es auf jeden Fall bereits sehr früh messianische Gemeinden unterschiedlicher Art gegeben hat, die auf den Messias Jesus vertrauten und sich *ekklesia* nannten, ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch das Johannesevangelium aus einer solchen Gruppierung heraus entstanden ist und nicht einfach das Werk eines einzelnen Autors oder Redners war.

## 6.4 Die andauernde Anziehungskraft der Verfolgungstheorie

Das Martynsche Paradigma (122) zeigt sich allerdings anscheinend immun gegen jegliche Kritik. Ist es möglich, dass die „Kritiker einfach falsch liegen und Marty Recht hatte“? Sie haben eine andere Vermutung, nämlich

dass die Attraktivität der Vertreibungstheorie in der rhetorischen Eleganz von Martyns Buch selbst liegt. Drei Elemente dieser Rhetorik scheinen mir die wichtigsten zu sein: der Schreibstil, die dramatische Darstellungsweise und die Erklärungskraft.

### 6.4.1. Der frische Wind eines lebendigen Stils in der Johannesauslegung

Wenn ich lese, wie begeistert Sie von dem frischen Wind waren, den Louis Martyn „in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren“ in die Auslegung des Johannesevangeliums hineinwehen ließ, und seinen lebendigen Stil mit der trockenen Darstellungsweise etwa von Werner Kümmel<sup>204</sup> vergleichen, dann wird mir bewusst, warum ich, der ich mein Theologiestudium im Jahr 1976 mit dem 1. Theologischen Examen beendete, damals noch keine Gelegenheit hatte, ähnliche Erfahrungen zu machen. Dreißig Jahre lang beschäftigte ich mich als Gemeindepfarrer und Klinik-

204 (130, Anm. 68) Werner Georg Kümmel, Introduction to the New Testament, trans. Paul Feine (Nashville: Abingdon Press, 1975), 232.

seelsorger recht wenig mit neuen Entwicklungen in der exegetischen Wissenschaft. Meine Neubegegnung mit dem Johannesevangelium, die bei mir das Gefühl auslöste, endlich einen wirklichen Zugang zu dieser Schrift gefunden zu haben, fand erst in den Jahren 2006 und 2007 statt, als ich auf Ton Veerkamps politische Lektüre stieß, die in der akademischen Welt meines Wissens leider keinerlei Widerhall fand.

Tatsächlich spricht Martyn [30] in dem, was Sie beispielhaft von ihm zitieren, wirklich wichtige Punkte an (130):

„Eines jedenfalls ist allen neutestamentlichen Autoren in dieser Hinsicht gemeinsam: Keiner von ihnen wiederholt nur die Tradition. Jeder hört sie in seiner eigenen Gegenwart und das heißt auf seine Weise; jeder formt sie, biegt sie, wählt aus ihrem Reichtum aus, fügt ihr sogar etwas hinzu. Anders ausgedrückt: Jeder verehrt die Tradition genug, um sie sich zu eigen zu machen.“

Kein Autor, also auch kein biblischer, kann es vermeiden, in der Erzählung vergangener Ereignisse auch Voraussetzungen der eigenen Gegenwart mit hineinzubringen.

#### 6.4.2 Geschichtsschreibung setzt dramatische Vorstellungskraft voraus

Da nach R. G. Collingwood<sup>205</sup> „historisches Denken definitionsgemäß immer mit Abwesenheit zu tun hat: ‚Ereignissen, die aufgehört haben zu geschehen, und Bedingungen, die nicht mehr existieren‘“, gibt es historisches Denken niemals ohne Phantasie und Vorstellungskraft, „und aus diesem Grund haben die von Historikern erstellten Erzählungen viel gemeinsam mit den von Dramatikern, Romanautoren und Filmemachern geschaffenen Erzählungen“.<sup>206</sup>

Louis Martyn wollte zwar sicherlich keine „historische Fiktion“ betreiben:

Seine Verwendung der dramatischen Form deutet jedoch auf die Rolle der Phantasie bei dem Versuch hin, sich in der johanneischen Gemeinde niederzulassen, ein Punkt, der auch von denen anerkannt werden muss, die seine Hypothese als historische Tatsache betrachten.

#### 6.4.3 Die Sehnsucht, am konkreten Leben in der Vergangenheit teilzuhaben

Letzten Endes konnte Martyn auf die „tiefsitzende Sehnsucht“ seiner Hörerinnen und Leser eingehen (124),

205 (139, Anm. 70) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 233.

206 Dazu merken Sie an (139, Anm. 74):

Meine eigene detaillierte Studie, in der ich die Forschung über das Leben Jesu und Jesusromane miteinander verglich, lieferte reichlich Unterstützung für Collingwoods Position. Vgl. Adele Reinhartz, *Caiaphas the High Priest*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.

Vgl. die Einführung und Kommentierung zu diesem Buch von Helmut Schütz, [Kaiphäs, dem Hohenpriester, gerecht werden](#), Gießen 2021.

in der Vergangenheit zu leben. Er schuf im Alleingang die Gemeinde, baute ihre Kirche, bevölkerte sie mit Predigern und Gemeindemitgliedern und schuf eine dramatische Geschichte von Streit, Ächtung und Bewältigung. Damit befriedigte er die Sehnsucht nach Details, die uns das Evangelium selbst verwehrt, und wie ein guter Romanautor ermöglichte er es uns, in dieser Welt zu leben, während er unserem wissenschaftlichen Selbst die Gewissheit vermittelte, dass es sich tatsächlich so zugetragen haben könnte. Martyns Buch forderte uns nicht nur dazu auf, „vorübergehend in der johanneischen Gemeinschaft zu wohnen“, sondern es wurde zu einem Mittel, mit dem wir dies tun konnten.

Ich darf sagen, dass ich um das Jahr 2004 herum die Lektüre der kompletten bis dahin erschienenen Bände der exegetischen Zeitschrift *Texte & Kontexte* in ganz ähnlicher Weise als ein Lehrhaus erlebt habe, in dem mir ein Verständnis der messianischen Schriften des so genannten Neuen Testaments von der Befreiungsgeschichte der jüdischen Schriften des TeNaK her möglich wurde.

## 6.5 Was alles gegen die Vertreibungstheorie von Martyn spricht

Abschließend stellen Sie die Vertreibungshypothese noch einmal zusammenhängend dar, „komplett mit einem Helden, Schurken, Komplott und Gefühl“:

Er stellt sich die johanneische Gemeinde als Opfer vor, die eine traumatische Vertreibung aus der Synagoge durch die jüdischen Behörden erlitten hat. Er bietet den Opfern Trost und vor allem Ehrenrettung durch den Tod und die Auferstehung des Sohnes Gottes, der denen, die glauben, ewiges Leben schenkt. Und sie verheißt den Sieg über ihre Feinde, die auf Grund ihrer Zurückweisung des Sohnes Gottes und ihrer Verfolgung derer, die an ihn glauben, ewige Verdammnis erleiden werden. Schließlich bietet es eine Möglichkeit, die jüdische Prägung und den Antijudaismus des Evangeliums zu erklären: die jüdische Prägung als Hinweis auf die jüdische ethnische Identifikation der Gemeinde und der Antijudaismus als verständlicher Groll gegen diejenigen, die sie vertrieben hatten.

So beschrieben trifft sich Martyns Theorie mit der Veerkampschen Lektüre nur an einer einzigen Stelle: Dass die johanneischen Messianisten als Unruhestifter in den Synagogen, in denen sie auftraten, aller Wahrscheinlichkeit nach Sanktionen des Ausschlusses ausgesetzt waren.

Aber weder war die johanneische Gemeinde ein bloßes Opfer ohne vorherige provokative Handlungen in einem erbitterten innerjüdischen Streit über politische Optionen im Verhältnis zur römischen Weltordnung, noch sollte das Evangelium durch die Bereitstellung eines ewigen Lebens im Himmel und die Verdammung der Feinde in die Hölle über die erlittene Schmach hinwegtrösten. Die gesamte Theorie krankt daran, dass die jüdische Eigenart der Gemeinde lediglich auf ihre ethnische Herkunft

reduziert wird und nicht für die Interpretation etwa des Lebens der kommenden Weltzeit von den jüdischen Schriften her fruchtbar gemacht wird.

Sie schreiben weiter:

Wenn Martyn recht hat, wäre unsere Alexandra eine jüdische Christusbekennerin gewesen, die selbst aus der Synagoge vertrieben worden war und das Evangelium als erzählerische Verarbeitung ihres Traumas begrüßte. Die feindseligen Kommentare des Evangeliums über die Juden sowie die rhetorische Enteignung der Schriften, des Tempels und des Bundes der Juden wären ihr als gerechte Antwort auf ihre gewaltsame Zurückweisung erschienen.

So auf den Punkt gebracht, wird deutlich: Wenn das stimmen sollte, wäre das Evangelium nichts als ein Dokument kleingläubiger Rachsucht. Es hätte nichts mit dem zu tun, was ich als den Kern des christlichen Glaubens, nämlich der *agapē*, des solidarischen Einstehens für den Nächsten, verstehen würde, und erst recht nichts mit dem befreienden Gott Israels, dem die Solidarität mit seinem Volk am Herzen liegt.

Sie stellen dann auch noch einmal die drei bereits genannten Gegenargumente zusammen:

- 1) das Fehlen äußerer Anzeichen für einen formellen Ausschluss;
- 2) das Übersehen anderer Modelle innerhalb des Evangeliums für die Beziehung zwischen den Anhängern Jesu und der Synagoge;
- 3) das Fehlen von Belegen dafür, dass die Adressaten das Evangelium als eine Geschichte ihrer eigenen historischen Erfahrung gelesen haben.

Hinzu kommt ein Argument, das sich auf die Schärfe der Rhetorik bezieht (124-125):

Warum sollte ein Evangelium, das für diejenigen bestimmt ist, die bereits für ihren Glauben gelitten haben, eine so eindringliche rhetorische Kampagne führen, um den Glauben überhaupt erst zu fördern?

Das entspricht meiner oben genannten Darstellung, dass der Hintergrund eines derart scharf ausgetragenen Konflikts ein anderer als der von Martyn angenommener sein muss.

Zuletzt stellen Sie Martyns Theorie in Frage, dass sich innerhalb einer rein jüdisch geprägten johanneischen Gemeinde eine generelle Judenfeindschaft hätte entwickeln sollen (125):

Und warum sollte die antijüdische Rhetorik des Evangeliums, die sich gegen die Juden im Allgemeinen richtet, eine johanneische Gemeinde ansprechen, die selbst jüdisch war? Warum nicht einfach die Anführer ins Visier nehmen, die für den Erlass und die Durchsetzung des traumatischen Vertreibungsdekrets verantwortlich waren?

Sie haben Recht: Wenn das Johannesevangelium lediglich zur Verarbeitung eines Ausschluss-Traumas verfasst worden wäre, dann gäbe es keine Erklärung für die

Vielfalt und Schärfe der Anklagen, die in seinem Evangelium erhoben werden. Dass diese sich generell auf alle Juden beziehen, bestreite ich. Aber auch in dem politischen Szenario, das ich im Anschluss an Ton Veerkamp vertrete, stehen die messianischen Juden um Johannes nicht nur der rabbinischen Synagogenführung gegenüber, sondern auch vielen anderen Mitjuden, denen die Unruhestifter ein Dorn im Auge sind, während sie für zelotisch eingestellte Juden möglicherweise nicht radikal genug agieren.

## **7 Johannes, Alexandra und die Hineinführungstheorie**

Am Beginn Ihres 7. Kapitels (131) fassen Sie nochmals die Martynsche „Vertreibungshypothese“ aus der Sicht der von Ihnen konstruierten „zustimmenden Hörerin“ Alexandra zusammen. Wir sind uns einig, dass es nicht ausreicht, sich vorzustellen, dass Alexandra

eine gläubige Jüdin war, die vor kurzem durch die Erfahrung der Vertreibung verunsichert und traumatisiert war. Sie hörte das Evangelium in einer Kirche oder Hauskirche, während des Gottesdienstes oder bei einer Mahlzeit mit den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft. Das Hören des Evangeliums inspirierte sie zum Durchhalten und erinnerte sie an die Verheißung des ewigen Lebens für diejenigen, die glauben. Die Botschaft des Evangeliums über das Ausharren tröstete sie, bestärkte sie aber auch in ihrem Misstrauen gegenüber den Juden oder zumindest gegenüber den jüdischen Behörden, die sie und ihre Gemeinschaft aus ihrer Mitte vertrieben hatten.

Daher entwickeln Sie eine eigene alternative Theorie.

### **7.1 Johannes als erfolgreicher Redner auf einem kleinasiatischen Marktplatz**

Für bezeichnend halte ich es, dass Sie Ihren eigenen Versuch, „mit den Augen der Zuhörerschaft des Evangeliums zu sehen“, mit einem Szenario beginnen (151, Anm. 2), das Sie

in Anlehnung an die berühmte „Kürbis“-Szene in Monty Pythons Film „Das Leben des Brian“ ausmalen, in der Brian auf der Flucht vor seinen Verfolgern in eine Reihe von Rednern gerät, die ihre Zuhörer auffordern, ihnen zu folgen. Um nicht entdeckt zu werden, beginnt auch Brian zu reden und versammelt zu seiner Überraschung eine große und aufmerksame Menge, die ihm dann in die Wüste folgt. Ich habe keinen Zweifel daran, dass die Python-Truppe ihre Szene nach den bekannten Praktiken der Massenansprachen im alten Rom und, wie ich vermute, auch nach der noch immer praktizierten öffentlichen Volksansprache am Speakers' Corner im Hyde Park in London gestaltet hat.

Zwar halte ich das „Leben des Brian“ für eine gelungene Persiflage eines Verständnisses von christlicher Mission, die mit mehr oder weniger fragwürdigen Mitteln um Anhänger wirbt, aber ich bezweifle von Grund auf, dass bei der Einbettung der ursprünglich johanneischen Rhetorik in ein Setting der antiken „Massenansprache“ oder des modernen „Speakers‘ Corner“ etwas anderes herauskommen kann als eine Karikatur der tatsächlichen Anliegen des Johannesevangeliums.

Aber schauen wir uns ernsthaft an, wie Sie die rhetorische Situation skizzieren, innerhalb derer Johannes auftritt:

Meine Erzählung beginnt nicht in einer Kirche, die mit Mitgliedern einer bereits bestehenden johanneischen Gemeinschaft gefüllt ist, sondern auf einer überfüllten Agora in einem städtischen griechischsprachigen Zentrum wie Ephesus. Auf dem Markt wimmelt es von Händlern, Handwerkern und Kunden, die Waren austauschen und tratschen, und von Passanten, die auf dem Weg nach Hause, zur Arbeit oder zur Schule sind. An einem Ende der Agora steht ein Podium oder eine Tribüne, auf der mehrere Redner stehen.

Einer dieser Redner ist unser Freund Johannes.

Sie stellen sich vor (131-132), dass sich um ihn „eine kleine Menge versammelt, unter ihnen Alexandra. Einige bleiben nur kurz; Alexandra und einige andere jedoch verweilen länger, um Johannes bis zum Ende zuzuhören.“ Dabei frage ich mich, ob Sie annehmen, dass Johannes sein ganzes Evangelium in einem Stück vorträgt; das müsste, wenn ich von der Länge meiner Predigten her die Zeit für den Vortrag hochrechne, etwa fünf Stunden in Anspruch nehmen.

Aus zwei Versen im Johannesevangelium (151, Anm. 3), in denen auf Ereignisse angespielt wird, die nicht oder erst später „im vierten Evangelium erzählt werden“, nämlich „3,24, in dem die Gefangennahme von Johannes dem Täufer erwähnt wird“, und 11,2, der sich auf eine Tat von Maria aus Bethanien bezieht, „die erst im folgenden Kapitel berichtet wird (12,3)“, schließen Sie, dass Teile von Johannes‘ Publikum ihm schon einige Male zugehört haben können. Daraus würde ich folgern, dass Sie annehmen, dass Johannes seinen Vortrag durchaus unterschiedlich gestaltet bzw. sein Evangelium möglicherweise erst nach und nach auf Grund seiner öffentlichen Vorträge zusammenstellt.

Die Vortragstätigkeit des Johannes (132) ist in Ihren Augen so erfolgreich, dass seine Zuhörerinnen und Zuhörer,

aus Gründen, die nur sie kennen, seine Botschaft sowohl ansprechend als auch überzeugend finden. Sie beginnen, an den Mahlzeiten und anderen Zusammenkünften von Johannes‘ winziger, aber wachsender Gruppe teilzunehmen, und werden zu Christusbekennern. Wie Petrus, Philippus und Nathanael sind sie begierig darauf, als Kinder Gottes, als Juden, als Gottes Familie wiedergeboren zu werden. Was das Evangelium erzählt, so meine ich, ist nicht die

Vertreibung der johanneischen jüdischen Christusgläubigen aus der Synagoge, sondern die Hineinführung dieser Christusgläubigen in die begehrte Rolle des Bundesvolkes Gottes. Infolgedessen haben sie nicht nur Zugang zu den kostbaren Zeichen der Bundesbeziehung, sondern müssen sich auch von den nicht christusgläubigen Juden (*Ioudaioi*) trennen, die sie verdrängt haben. Wenn die Christusgläubigen, so die Mahnung des Johannes, im irdischen Bereich von Verfolgung bedroht sind, können sie sicher sein, dass auf der kosmologischen Ebene diejenigen, die Jesus zurückweisen, bereits aus ihrer lebensspendenden Beziehung zu Gott verstoßen worden sind.

Mir leuchtet ein derartiges Szenario von vornherein nicht ein. Warum sollte ein heidnisches Publikum auf einem kleinasiatischen Marktplatz die Bundesbeziehung des jüdischen Volkes zu Gott für derartig attraktiv halten, dass man diesen Bund für sich selber beansprucht, während man zugleich dieses jüdische Volk als Teufelsbrut denunziert? Waren Juden im Hellenismus und im Römischen Reich nicht sowieso in einer Außenseiterposition, zwar als *religio licita* geduldet und vom Opfer für den göttlichen Kaiser befreit, aber zum Beispiel wegen der Befolgung des Sabbat als arbeitsscheu beurteilt? Genau so wenig könnte ich mir einen heutigen islamophoben Redner im Londoner Hyde Park vorstellen, der eine Religion entwickelt, um den Muslimen das von Muhammad gepriesene Paradies wegzunehmen.

Folgendermaßen grenzen Sie Ihren Entwurf von Martyns Theorie ab:

Während Martyns Erzählung ekklesiologisch ist – sie konzentriert sich auf den Konflikt zwischen einer johanneischen Gemeinde und der Synagoge im späten ersten Jahrhundert –, ist meine kosmologisch – sie konzentriert sich auf den Konflikt zwischen Gott und Satan. Wenn Martyns johanneische Gemeinde und Synagoge sich in den Gestalten der johanneischen Jesusgeschichte widerspiegeln, so spiegeln auch die Akteure meiner Erzählung die kosmischen Kämpfer wider, die ich darstelle. Und wenn Martyns Erzählung Auswirkungen auf eine Trennung der Wege hat, die durch die Vertreibung der johanneischen Gläubigen aus der Synagoge durch die Juden ausgelöst wurde, so legt meine Erzählung nahe, dass aus der Perspektive dieses Evangeliums eine kosmische und tiefgreifende Trennung der Wege durch den Vorstoß der Christusbekenner in die begehrte Bundesbeziehung mit Gott ausgelöst wurde, die die Juden durch die Zurückweisung von Gottes Sohn verwirkt haben.

Wie bereits gesagt, halte auch ich Martyns Konzept für nicht überzeugend, außer in der Hinsicht, dass der im Johannesevangelium dargestellte Konflikt zwischen Jesus und den *Ioudaioi* ein innerjüdischer Streit zwischen Messianisten und verschiedenen anderen jüdischen Gruppierungen ist.

Wenn Sie den für das Evangelium zentralen Begriff *zōē aiōnios*, „ewiges Leben“, nicht von der jüdischen Vorstellung der diesseitigen Weltzeit, die kommen soll, her begreifen wollen, sondern als jenseitiges ewiges Leben im Himmel, und den Konflikt

zwischen Jesusnachfolgern und Juden daher letztlich als einen kosmologischen Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel kennzeichnen, frage ich mich, ob Johannes eine solche Rhetorik aus reiner Böswilligkeit, aus vorgefasstem Judenhass oder aus einem schwach ausgeprägten Selbstbewusstsein heraus entwickelt haben soll. Einen konkreten Ansatzpunkt sehe ich dafür nicht.

Wohl kann ich mir vorstellen, dass ein bereits vorliegendes Johannesevangelium, das ursprünglich aus innerjüdischen Konflikten heraus entstand, später von den heidenchristlich dominierten kirchlichen Gemeinden in dem von Ihnen vertretenen Sinne missionarisch eingesetzt worden ist.

Einem Mann wie Markion allerdings, der im 2. Jahrhundert dem bösen Gott der Juden den guten durch Jesus offenbarten Vater entgegenstellen wollte, war das Johannesevangelium offenbar zu jüdisch, um von ihm anerkannt zu werden.

In Ihren Augen entsteht also so etwas wie eine johanneische Gemeinde erst durch das Johannesevangelium als einer

dynamischen Kraft, die sie zu einer radikal neuen Identität antreibt und ihre Beziehung zu anderen, insbesondere zu den Juden, neu gestaltet...

Es stellt sich also die Frage: Welche Vorstellung können wir uns auf Grund meiner Erzählung von den sozialen Umständen machen, die einen so tiefgreifenden Versuch der Grenzziehung ausgelöst haben könnten?

Sie schließen jedenfalls nicht aus (133), „dass das Johannesevangelium eine ‚Textgemeinde‘ schuf, die nicht nur ein auf diese Version der Jesusgeschichte bezogener Lesezirkel war, sondern auch ein soziales Gebilde“, auch wenn „eine rhetorische Analyse nicht die Frage beantworten kann, ... ob eine solche Gruppe lose oder straff organisiert, klein oder groß, lang- oder kurzlebig, Teil eines größeren Netzwerks oder isoliert war“. Allerdings schreiben Sie auch (151, Anm. 6): „Mein Unwissen über eine historische johanneische Gemeinde bringt mich nicht in das Lager derer, die behaupten, dass dieses Evangelium für ‚alle Christen‘ geschrieben wurde“.

Immerhin (133) muss es „irgendwo einige Leute“ gegeben haben, die „sich von der Rhetorik des Evangeliums angesprochen fühlten“, so dass

es abgeschrieben und vervielfältigt, weit verbreitet und schließlich in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurde, wodurch gewährleistet wurde, dass seine überzeugende Botschaft weit über die Zeit und den Ort seiner Abfassung hinaus verbreitet wurde.

Auf diese Weise, so meinen Sie unter Bezug auf Wayne Booth,<sup>207</sup> ist das Evangelium „wie alle erfolgreichen Geschichten: sie schafft ihr Publikum, indem sie es dazu ver-

---

207 (45, Anm. 10, und 152, Anm. 9) Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 397-398.

anlasst, etwas zu sehen, zu verstehen und zu erfahren, was es zuvor nicht getan hatte“. Und Sie zitieren Averil Cameron:<sup>208</sup>

„Auf genau diese Weise haben die christliche Literatur und christliche Reden Christen hervorgebracht.“

Indem Sie auf heutige „Menschenmengen bei Sportveranstaltungen“ verweisen, „die Plakate mit der Aufschrift ‚Johannes 3,16‘ schwenken“ – eine Praxis, die mir aus Deutschland nicht geläufig ist –, belegen Sie eindrücklich, „dass der rhetorische Gebrauch des vierten Evangeliums bis heute anhält“.

Es ist aber trotzdem noch nicht bewiesen, dass ein solcher Gebrauch des Johannes-evangeliums bereits bei seiner Entstehung beabsichtigt war.

## 7.2 Zur ethnischen Identität des implizierten Publikums

Zur ethnischen Identität der johanneischen Zielgruppe schreiben Sie (133):

Alles, was wir mit Sicherheit über die Zielgruppe des Johannes sagen können, ist, dass sie in der Lage war, das *Koine*-Griechisch zu verstehen. Alle anderen Überlegungen über ihre Reaktion auf das Evangelium, ihre ethnische, kulturelle oder andere Identität, ihre geographische Lage oder andere demographische Merkmale können nur aus dem Evangelium selbst und, was noch wichtiger ist, aus dem Blick durch die besondere Brille, durch die wir das Evangelium betrachten, abgeleitet werden.

### 7.2.1 Impliziertes „judenchristliches“ Publikum

Dafür, dass „das Publikum des Evangelium aus ethnisch jüdischen Christusgläubigen besteht“, spricht außer der „Vertreibungstheorie“, die Ihnen zufolge auszuschließen ist, „ihre anspruchsvolle Verwendung der jüdischen Schriften und die Darstellung von Jesus als Teilnehmer an jüdischen Festen“.

Dagegen spricht Ihres Erachtens aber die Distanz, mit der das Evangelium in 2,13, 5,1, 6,4, 7,2 und 11,55 ‚Feste der *loudaioi*‘“ erwähnt und Jesus sich in 8,17 und 10,34 zwei Mal „auf ‚euer Gesetz‘ bezieht, als er zu seinen Mitjuden spricht“. Diese Distanz kann aber, wenn es um Jesus geht, nicht bedeuten, dass hier das Judentum aus heidnischer oder christlicher Sicht betrachtet wird. Erklärbar wird die Distanz, wenn man unter den *loudaioi*, wie Veerkamp es tut, in erster Linie die den galiläisch-messianischen Juden um Jesus als Gegner gegenüberstehenden jüdisch-pharisäischen (bzw. späteren rabbinischen) Juden versteht.

Dass (134) in 2,6 und 19,40 „jüdische Reinigungs- und Begräbnisriten“ und in 20,16 „der ‚hebräische‘ Begriff *Rabbouni* als ‚Lehrer‘“ erklärt wird, könnte damit zusam-

208 (152, Anm. 10) Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991), 46.

menhängen, dass zum Publikum des Johannes auch Gottesfürchtige aus den *gojim* gehören, was in 12,20 angedeutet wird; die Stelle 19,40 will zudem besonders deutlich die Art der Beziehung zwischen Jesus und Maria als eines Lehrers zu einer Schülerin herausstellen.

### 7.2.2 Impliziertes samaritanisches Publikum

Es gibt auch Gelehrte, die sich „für ein samaritanisches Publikum zusätzlich zum Kern der jüdischen Christusbekenner der johanneischen Gemeinde“ stark machen. Dazu gehört vor allem Raymond Brown,<sup>209</sup> der davon ausgeht, dass

sich die erste Ausgabe des Evangeliums an eine „judenchristliche“ johanneische Gemeinde richtete – eine vom Geliebten Jünger gegründete Gruppe aus der Zeit vor dem Evangelium –, die zuvor Anhänger von Johannes dem Täufer gewesen waren. Spätere Überarbeitungen richteten sich jedoch an neue Mitglieder mit anderem ethnischen Hintergrund. Die zweite Redaktion berücksichtigte seiner Ansicht nach eine große Zahl samaritanischer Teilnehmer, deren Eintritt in die Erzählung in Johannes 4,4-42 verarbeitet wird.

Nach John Bowman<sup>210</sup> könnte „die samaritanische Erwartung eines Propheten wie Mose, wie sie in 5. Mose 18,18 beschrieben wird“, dafür sprechen, dass in 7,40 „die Anwesenheit von Samaritanern in der jüdischen Volksmenge im Tempelbereich beim Laubhüttenfest“ angedeutet werden soll. Auch (134-135) Edwin Freed<sup>211</sup>

argumentiert, dass einige der von Johannes erwähnten Orte (Aenon, Salim, Sychar und Ephraim), die samaritanischen Konnotationen des *topos*, wie er in 4,20; 11,48 verwendet wird, die Abwertung sowohl von Mose als auch von Abraham, die Verwendung samaritanischer Begriffe wie „unser Vater“ und „unsere Väter“ (4,12.20; 6,31; 8,39.53 nach der Revised Standard Version); und die erklärte Unabhängigkeit Jesu „von den Vätern und dem Gesetz“ (6,49; 8,38.31.56; 8,17; 10,34) darauf hindeuten, dass sich das Evangelium zumindest teilweise an Samaritaner richtet.

Jedoch nach Margaret Pamment<sup>212</sup> lassen sich viele dieser „Gemeinsamkeiten mit dem samaritanischen Denken aus den Schriften erklären, die sie mit den Juden teilen“.

209 (xxxviii, Anm. 61, und 152, Anm. 12) Raymond Edward Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist Press, 1979), 37.

210 (153, Anm. 16) John Bowman, „The Fourth Gospel and the Samaritans“, *Bulletin of the John Rylands Library* 40 (1958): 300.

211 (90, Anm. 10, und 153, Anm. 17) Edwin D. Freed, „Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?“ *Novum Testamentum* 12, no. 3 (1970), 242.

212 (153, Anm. 18-19) Margaret Pamment, „Is There Convincing Evidence of Samaritan Influence on the Fourth Gospel?“ *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73, no. 3-4 (1982): 229-330.

Ohne Zweifel spielen aber Samaritaner eine deutlich größere Rolle im Johannes-evangelium als die lediglich in 12,40-42 erwähnten Griechen, von denen nicht einmal gesagt wird, ob Jesus sie als Schüler annimmt (vgl. dazu Abschnitt 7.3.3).

### 7.2.3 Heidnische Mitglieder der „johanneischen Gemeinde“

Raymond Brown [55] ist es auch, der

„deutliche Anzeichen für eine heidnische Komponente unter den Adressaten des Evangeliums“ sieht. Nach einer ersten Gruppe von Judenchristen, zu denen auch die Jünger des Täufers gehören, und einer zweiten Gruppe von Judenchristen, die gegen den Tempel eingestellt sind, und ihren samaritanischen Konvertiten, bilden die Heiden die dritte Gruppe, die in die Gemeinde eintritt. Brown zitiert 12,20-23 und 37-40, in denen „die Ankunft ‚einiger Griechen‘ Jesus als Zeichen dafür dient, dass sein Dienst abgeschlossen ist“ und Johannes die Blindheit der Juden als Erfüllung von Jesaja 6,10 beschreibt.

Diese Stellen können aber, wie ich im Abschnitt 7.3.5 ausführlich erläutern werde, keineswegs eine Hinwendung bereits des Johannes zur Heidenmission beweisen, allenfalls eine Offenheit für die Aufnahme gottesfürchtiger *gojim* in die von ihm erhoffte Sammlung von ganz Israel.

Auch Louis Martyn [167]

bot eine ausführliche Kritik an Browns Chronologie, in der er Hans Joachim Schoeps<sup>213</sup> darin folgte, dass er die „Hellenen“ von Johannes 12 nicht als Heiden, sondern als griechisch sprechende Juden sah. Im Gegensatz zu Brown blieb Martyn davon überzeugt, dass „die Geschichte der johanneischen Gemeinde von ihrem Ursprung bis zu der Zeit, in der das vierte Evangelium verfasst wurde, in nicht geringem Maße ein Kapitel in der Geschichte des *Judenchristentums* bildet“ (Hervorhebung im Original).

Sie wundern sich jedoch darüber, dass der „gegenwärtige Konsens weiterhin Martyns Ansicht folgt, dass die eigentliche Zuhörerschaft des Johannes im späten ersten Jahrhundert aus jüdischen Christusgläubigen bestand“, weil damit in Ihren Augen kaum „die für die johanneische Rhetorik so zentrale Abgrenzung von der Bezeichnung *Ioudaioi*“ zu vereinbaren wäre.

Das lässt sich, wie gesagt, auch wirklich nicht allein durch die Martynsche Vertreibungstheorie erklären, allerdings sehr gut durch die Veerkampsche Annahme eines innerjüdischen Konflikts über die politische Haltung zur römischen Weltordnung.

---

213 (153, Anm. 21) Hans-Joachim Schoeps, *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 131. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 164.

### 7.3 Belege für heidnische Außenseiter als das Publikum des Johannes-evangeliums

Nun wollen Sie (135-136) Ihre eigene Theorie belegen „dass das Evangelium als Werkzeug dient, um ein Publikum zur Wiedergeburt als Kinder Gottes zu überzeugen, die die Juden als Bundespartner Gottes verdrängt haben“ und dass diese „ein Publikum impliziert, das weder Teil einer bestehenden johanneischen Gemeinschaft noch jüdisch ist“.

Um Ihre „Vorstellung der Zielgruppe des Evangeliums als hauptsächlich heidnisch“ nachzuweisen, greifen Sie zunächst auf eine Reihe von Stellen im Johannesevangelium selbst zurück, wobei (137) Sie sich „der unvermeidlich phantasievollen, spekulativen und nicht überprüfbaren Natur aller Versuche, die Zielgruppe und das Ziel des Evangeliums zu identifizieren“, bewusst sind.

#### 7.3.1 Zielt Johannes 20,31 auf Glaubensbewahrung oder Weckung des Glaubens?

Zuerst (136) beschäftigen Sie sich ausführlich mit der meines Erachtens recht müßigen „Frage, ob wir das Evangelium als an diejenigen gerichtet betrachten sollen, die bereits glauben, oder an diejenigen, die noch nicht glauben“.

Der Vers 20,31 enthält ein Wort, für das es zwei textkritisch gleich gut belegte Varianten gibt, *pisteusēte*, „damit ihr zum Glauben kommt“, oder *pisteuēte*, „damit ihr weiterhin glaubt“. Die erste Version könnte ein missionarisch engagiertes Evangelium belegen, das sich in Ihren Augen auch auf Heiden richtet, die zweite eine Trost- und Ermutigungsfunktion für eine bereits existierende Gemeinde. Letzten Endes kommen Sie zu dem Schluss

dass der Zweck des Evangeliums – zu evangelisieren oder den Glauben zu festigen – nicht anhand der Variante oder Grammatik entschieden werden kann. Erschwerend kommt hinzu, dass das Evangelium wahrscheinlich dazu gedacht war, mehr als einmal – vielleicht sogar mehrmals – gehört zu werden, und daher sowohl für Eingeweihte als auch für Außenstehende von Bedeutung sein musste.

#### 7.3.2 Will Jesus gemäß Johannes 7,32-35 zu den Griechen gehen und sie belehren?

Eine der beiden Stellen, wo im Johannesevangelium tatsächlich von *Hellēnoi*, „Griechen“, die Rede ist, lautet in Ton Veerkamps Übersetzung folgendermaßen:<sup>214</sup>

7,32 Die Peruschim {Pharisäer} hörten, was die Leute über ihn munkelten,  
und die führenden Priester und die Peruschim sandten Beamte aus,  
um ihn festzunehmen.

214 [Vom Messias, 7,11-52](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 194; 2015, 63).

7,33 Jesus sagte nun:

„Noch eine kurze Zeit bin ich mit euch,  
und dann gehe ich hin zu dem, der mich geschickt hat.

7,34 Ihr werdet mich suchen, ihr werdet mich nicht finden,  
und wo ich sein werde, dorthin könnt ihr nicht kommen.“

7,35 Die Judäer sagten nun zueinander:

„Wo soll er denn hinziehen, dass wir ihn nicht finden können?  
Will er etwa in die Diaspora unter die Griechen ziehen,  
um die Griechen zu belehren?

Für (137) die Formulierungen *eis tēn diasporan tōn Hellēnōn* und *didaskēin tous Hellēnas* im letzten Vers schließen Sie einen „Bezug auf Heiden“ nicht aus, obwohl etwa J. A. T. Robinson<sup>215</sup> „sich dafür aussprach, dass die ‚Griechen‘ in 7,35 Griechisch sprechende Diaspora-Juden sind“. Das meint auch Ton Veerkamp,<sup>216</sup> der Jesu Anliegen folgendermaßen erläutert:

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

Selbst wenn hier mit den Griechen tatsächlich *gojim* gemeint sein sollten, werden keineswegs wirkliche Absichten Jesu angesprochen. Die abwegige Spekulation in der parallelen Situation (8,22), Jesus wolle Suizid begehen, deutet darauf hin, dass auch hier der johanneische Jesus nicht etwa wirklich erwägt, Heidenmission zu betreiben.

### 7.3.3 Die anderen Schafe in John 10,16 – Judenchristen, Samaritaner oder Heiden?

Auch den Vers 10,16 zitiere ich zunächst in der Übersetzung von Ton Veerkamp:<sup>217</sup>

10,16 Und andere Schafe habe ich,  
die sind nicht von diesem Hof.  
Auch diese muss ich führen,  
auf meine Stimme werden sie hören;

215 (154, Anm. 30) John A. T. Robinson, „The Destination and Purpose of St John’s Gospel“, in *New Testament Issues* (New York: Harper and Row, 1970), 191-209.

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

217 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 238; 2015, 83).

und es wird sein:

Herde: eine; Hirte: EINER!

Sie haben (137) bereits in Ihrem Buch *Das Wort in der Welt*<sup>218</sup> dargelegt, dass Sie diese anderen Schafe mit heidnischen Nachfolgern Jesu identifizieren, die zu denjenigen Schafen hinzukommen, „die zu ‚diesem‘ Stall gehören, aber bemerkenswerterweise der Stimme des Hirten aus dem Schafstall in die jenseitigen Weiden gefolgt sind (10,3)“.

Dass für Martyn [167, 164] „die ‚Schafe, die nicht aus diesem Stall‘ sind, Judenchristen aus anderen Gruppen“ darstellen, obwohl er „jedoch anerkennt, dass die meisten anderen Kommentatoren diese Formulierung als eine Anspielung auf Heiden sehen“, passt in seine Theorie, die er „zu begründen versucht“, aber „es gibt nicht genügend Anhaltspunkte, um die Bedeutung genau zu bestimmen“.

Sie begründen Ihre eigene „Interpretation der ‚Schafe, die nicht aus diesem Stall‘ sind, als Heiden“ mit „dem biblischen und nachbiblischen Gebrauch der „biblischen und nachbiblischen Verwendung der mit Schafen zusammenhängenden Bilderwelt als Metapher für Gottes Volk Israel“ (137-138):

In der Tora und der prophetischen Literatur ist der Begriff „Hirte“ eine Metapher für einen Führer und wird auf verschiedene Weise für die Führer (Jeremia 23,1; Hesekiel 34,1-6), für Mose (2. Mose 3,1-6) und insbesondere für David (1. Samuel 17,34-35) und den künftigen davidischen Messias (Jeremia 23,4-6; Hesekiel 34,23) verwendet. Diese Motive behalten ihre Bedeutung in der jüdischen Literatur des Zweiten Tempels, wo sich „Hirte“ auf einen Lehrer des „Gesetzes“ (2. Baruch 77,13-17) oder auf Mose (Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum 19,3; Philo, Leben des Mose 1,60-62) beziehen kann. Die Psalmen Salomos 17 beschreiben David als den Hirten, der einerseits die heidnischen Völker unter sein Joch bringen wird (17,30), andererseits aber auch „alle Völker“ anziehen wird, die „von den Enden der Erde kommen werden, um seine Herrlichkeit zu sehen, und ihre Kinder, die ganz schwach geworden waren, als Gaben mitbringen werden, um die Herrlichkeit des Herrn zu sehen, mit der Gott sie verherrlicht hat“ (17,31). In 1. Henoch 89 steht der „Herr der Schafe“ im Mittelpunkt (1. Henoch 89,21, 23 und durchgehend).<sup>219</sup>

218 Dazu merken Sie an (154, Anm. 33):

In einer früheren Arbeit habe ich diese Passage auch als eine Bezugnahme auf die „Höllenfahrt Christi“ interpretiert. Vgl. Adele Reinhartz, *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, Atlanta/Georgia 1992 {105ff.: „The Descent of the Shepherd“}.

Vgl. dazu Schütz, [Jenseitskosmologie](#), Kapitel [6 Anhang: Der Abstieg des Hirten](#).

219 (154, Anm. 36) Ein Überblick über die Quellen ist zu finden in Young S. Chae, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

Ganz richtig gehen Sie davon aus (138), dass in „diesen und anderen Textstellen die Schafe Israel sind, das heißt, die Nation oder das Volk, das in einer Bundesbeziehung zu Gott steht“. Da nun aber in Ihren Augen das Johannesevangelium „Christusgläubige in die Bundesbeziehung Israels hineingeführt hat, sind sie die Schafe Jesu in Johannes 10“. Daher muss 10,16 eine Zukunft ins Auge fassen, „in der andere – die Heiden, behaupte ich – sich denen anschließen werden, die zur Zeit Jesu Mitglieder der Herde Gottes wurden“.

Tatsächlich trifft ein solches Verständnis für die spätere Johannesrezeption der christlichen Kirche zu. Aber da Johannes ursprünglich nirgends ausdrücklich von einer umfassenden Hinwendung zu den *gojim*, den nichtjüdischen, heidnischen Völkern, spricht wie etwa Paulus, Lukas oder auch Matthäus, ist für 10,16 eine andere Option viel naheliegender.

Die Worte *mia poimnē, heis poimēn*, „Herde: eine; Hirte: EINER“ sind deutlich als Rückbezüge auf die Propheten Sacharja und Ezechiel zu erkennen. Sacharja 11,14 handelt vom Zerbrechen des Stabes „Eintracht“ zwischen Juda und Israel, während Ezechiel 37,16-17 ausdrücklich von der Wiedervereinigung ganz Israels – Juda und Josef (Ephraim, [Nord-]Israel) – spricht. Ton Veerkamp verweist auf die wörtlichen Entsprechungen in Ezechiel 34,23 und 37,22:<sup>220</sup>

Der Hintergrund ist Ezechiel 34,23: „Ich werde ihnen hinstellen Einen (*ʔechad*) als Hirten“ und Ezechiel 37,1ff. „Ich werde sie zu Einem Volk machen und EINER (*ʔechad*) als König wird ihnen allen zum König werden.“ Damit ist der Bruch, den Sacharja 11 erzählt, geheilt.

Auf jeden Fall spricht nach Ton Veerkamp alles dafür, dass der johanneische Jesus nicht etwa Israel durch eine vorwiegend aus Heiden bestehende Kirche ersetzen, sondern ganz Israel einschließlich der verlorenen Stämme Samarias und der Diaspora-Juden in seiner messianischen Gemeinde sammeln will. Und wenn außerdem Gottesfürchtige aus den *gojim* hinzukommen, dann auf keinen Fall, um das Gottesvolk zu enterben:<sup>221</sup>

In V.16 scheint der Text den Faden zu verlieren, den er erst in V.17 wieder aufnimmt. Offenbar scheint er einem drohenden Missverständnis vorbeugen zu wollen. Die Menschen, die diese Worte hören, könnten der Auffassung sein, sie, die messianischen Judäer, seien die Schafe, sie allein. Es gibt aber auch andere, für die das gleiche Engagement gilt. Nach zweitausend Jahren kann das Christentum hier nichts anderes als „Heidenmission“ denken. Johannes sagt bloß, es gehe nicht nur um die Schafe *dieses* Hofes, nicht nur um die Judäer Jerusalems, es gebe andere Kinder Israels, etwa die Frau aus Samaria, auch

220 [Anm. 323 zur Übersetzung von Johannes 10,16](#) (Veerkamp 2021, 238; 2015, 82).

221 [Die Deutung des Gleichnisses, 10,7-18](#), Abs. 24 (Veerkamp 2006, 2021, 243; 159).

die, die im ganzen Römischen Reich weit zerstreut leben. Zu ihnen gehören sicher auch die nicht-jüdischen Sympathisanten des (hellenistischen) Judentums, die „Griechen“ aus Johannes 12,20ff. Sie alle will der Messias vereinen: sie alle sollen werden „eine Herde, ein Hirte“. Unter denen, die „nicht von diesem Hof sind“, mögen Angehörige anderer Völker (*Gojim*) sein. Sie aber werden zu Israel gehören – und nicht umgekehrt Israel zu einem völlig neuen Gottesvolk, etwa der christlichen Kirche! Der EINE, der NAME, ist der Hirte Israels, Psalm 23,1; 80,2; Ezechiel 34,13f. usw.

### 7.3.4 Die Prophetie des Hohepriesters Kaiphas in John 11,49-52

Die Verse 11,49-52 sind in mehrfacher Hinsicht außerordentlich interessant (138):

In diesem Abschnitt rät der Hohepriester Kaiphas den anderen jüdischen Autoritäten, dass „es besser für euch ist, dass ein Mann für das Volk stirbt, als dass das ganze Volk zugrunde geht“ (11,50). Der Erzähler erklärt dann, dass Kaiphas „dies nicht von sich aus gesagt hat, sondern als Hohepriester dieses Jahres prophezeite, dass Jesus für das Volk sterben würde, und nicht nur für das Volk, sondern um die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln“ (11,51-52).

#### 7.3.4.1 Die Argumentation des Kaiphas zwischen Interessenpolitik und Propaganda

Darauf, dass Kaiphas seine „Sorge um ‚das Volk‘ [*laos*] und ‚die Nation‘ (*hyper tou laou kai mē holon to ethnos apolētai*), was sich dem Kontext nach auf das jüdische Volk oder die jüdische Nation bezieht“, mit zwei verschiedenen Vokabeln für „Volk“ bzw. „Nation“ ausdrückt, gehen Sie nicht weiter ein. Genau dieser Unterschied ist allerdings für Ton Veerkamp sehr wichtig, um deutlich zu machen, in welcher Weise Johannes die sowohl interessengeleitete als auch propagandistische Argumentation des Führers der jüdischen Selbstverwaltung charakterisiert.<sup>222</sup>

Jetzt müssen wir auf den Unterschied zwischen Nation, *ethnos*, und Volk, *laos*, aufmerksam machen. *Ethnos* ist auf hebräisch *goj*, und *laos* ist *ʿam*. Deuteronomium 4,6 begegnen beide Wörter in einem Satz: „Was ist das doch für ein weises und vernünftiges Volk (*ʿam-chakham we-navon*), diese große Nation (*ha-goj ha-gadol ha-se*).“ Ein *ethnos/goj* ist ein Volk, wie es nach außen, auf die Außenwelt wirkt. Ein *laos/ʿam* ist ein Volk, wie es nach innen zusammengehalten wird. Die Römer haben es mit einem *ethnos/goj* zu tun; wenn sie das Volk als *ethnos/goj* anerkennen, gewähren sie ihm ein gewisses Maß an Selbstverwaltung. „Die Nation aufheben“ ist einem Volk das Recht auf Selbstverwaltung nehmen. Genau das befürchtet die politische Führung.

Folgerichtig ist der *kohen gadol* (*archiereus*), der Großpriester, gefragt. Er tritt als der überlegene Vorstandsvorsitzende auf, der das ratlose Management

222 [Sterben für die Nation, 11,46-54](#), Abs. 7-9 (Veerkamp 2021, 270-271; 2007, 21).

(„Ihr wisst gar nichts“) auf Kurs bringen muss. Er appelliert nicht an die Moral, sondern an die Interessen: „Ihr bedenkt nicht, dass es in eurem Interesse ist (*sympherei hymin*).“ Um das Heiligtum und somit das Volk als *laos/ʿam* zu retten – und das heißt in den Augen der Führung, den Untergang des *ethnos/goj* zu verhindern –, muss ein Mensch sterben. Politisches Interesse geht vor Moral; Kaiphas sagt, wie später Brecht sagte: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“ Es geht ihnen nicht um das Volk, sondern um ihr Selbstverwaltungsmodell, um den Status des *ethnos loudaion*. Ihr politisches Interesse ist die Aufrechterhaltung der *örtlichen Selbstverwaltung*. Denn auf sie reduziert sich ihre Vorstellung vom Ort, *maqom*. Es geht ihnen nicht um „den Ort (*ha-maqom*), den der EWIGE erwählt, um dort seinen Namen wohnen zu lassen (Deuteronomium 16,2 usw.)“.

Diese listige Begriffsverwirrung, diese Kontamination von *laos* mit *ethnos*, gehört zum ständigen Repertoire aller Politik. *Hyper tou laou*, des Volkes wegen, ist hier das propagandistische Element. Das zögerliche Führungskollektiv muss begreifen, dass Jesus sowohl *in ihrem Interesse* (der eigentliche Grund) als des Volkes wegen (Propaganda) getötet werden muss.

Zugleich enthält aber die Prophetie des Kaiphas auch ungewollt den Aspekt, dass Jesu Tod tatsächlich auch dem Volk des Judäer zugute kommt, denn es gehört wie Galiläa, Samaria und die gesamte Diaspora zu dem Israel, das Jesus in seiner messianischen Gemeinde sammeln will.

#### 7.3.4.2 Sind die „zerstreuten Kinder Gottes“ Juden der Diaspora oder Heiden?

Für Sie (138) ist einzig der letzte Teil von „der so genannten Prophetie des Kaiphas“ interessant, in der der Erzähler über Israel als Nation hinausgeht:

Jesus sollte „nicht nur für die Nation“ (*kai ouch hyper tou ethnos*) sterben, sondern für die Sammlung der „zerstreuten Kinder Gottes“ (*ta tekna tou theou ta dieskorpismena synagagē eis hen*).

In dieser „Umformulierung“ finden Sie zwei Argumente für Ihre Theorie, dass sich das Johannesevangelium an Heiden wendet.

Erstens mag in Ihren Augen der Gebrauch des Verbs *synagein*,

mit dem das Substantiv Synagoge verwandt ist, einen Kontrast zwischen der zukünftigen Sammlung, die sich in Jesus erfüllt, und der gegenwärtigen Ausgrenzung, derer die Juden beschuldigt werden, implizieren.

Allerdings deuten Sie selber an, dass diese Vermutung wenig Beweiskraft hat, indem Sie Ihr zweites Argument „wichtiger“ nennen, demzufolge die Formulierung des Evangelisten

die Prophezeiung ausweitet und sich nicht nur auf die Juden oder die Juden der Diaspora bezieht, sondern auf die Kinder Gottes, die bereits im Prolog als

diejenigen bezeichnet werden, „die ihn [den *logos*] aufgenommen haben und an seinen Namen glauben“ (1,12). Mit anderen Worten, es handelt sich um Gläubige, die keine Juden sind, also Heiden. Hier weitert der johanneische Erzähler die Prophezeiung von der Sammlung der Verbannten aus, so dass sie sich nicht nur auf Israeliten oder Juden bezieht, wie in der prophetischen Literatur und ihren späteren jüdischen Auslegern, sondern auch auf die an Jesus Glaubenden, also wohl auf Heiden.<sup>223</sup>

Aber auch diese Schlussfolgerung ist wiederum nicht zwingend. Innerhalb Ihrer Gesamtinterpretation der johanneischen Rhetorik als durchgehend antijüdisch macht sie Sinn, insofern stimmt sie auch mit der späteren kirchlichen Lektüre des Johannesevangeliums überein. Aber für den ursprünglichen Johannes bleibt es wieder eine durch nichts belegte Vermutung, dass schon er in 1,12-13 und 11,52 davon sprechen wollte, dass heidnische Gotteskinder das jüdische Volk verdrängen sollten.

Allenfalls in der näheren Bestimmung der gemäß 1,12 auf den Messias vertrauenden „Gottgeborenen“, *tekna theou*, durch die Formulierung „die nicht aus Blut“, *ouk ex haimatōn*, gezeugt wurden, könnte man eine Anspielung darauf sehen, dass – ähnlich wie bei Paulus – auch unbeschnittene Menschen aus den Völkern zu den „Eigenen des Messias“ hinzukommen können, wie Ton Veerkamp erläutert:<sup>224</sup>

„Nicht aus Blut.“ Wir haben hier für Blut einen Plural *haimata*, den es in der deutschen Sprache nicht gibt. Auf Hebräisch gibt es den Plural *damim*. Er kommt 73mal in der Schrift vor, vor allem im Zusammenhang mit Opferritualen. Exodus 4,24-26 erzählt:

Es geschah:

Unterwegs, im Nachtlager, trat der NAME ihm (Mose) entgegen, er suchte ihn zu töten.

Zippora nahm einen Kieselstein und schnitt ihrem Sohn die Vorhaut ab, sie berührte mit ihr seinen Fuß.

Sie sagte: „Ein Bräutigam des Bluts (*damim*, Plural) bist du mir geworden.“

Er (der NAME) ließ von ihm ab.

Deswegen hatte sie „Bräutigam des Bluts“ gesagt, der Beschneidung wegen.

Nicht die Beschneidung, Merkmal der Unterscheidung Israels von den anderen Völkern, entscheidet darüber, wer zum „Eigenen des Messias“ gehört.

223 (154, Anm. 37) Zur eingehenden Diskussion des Sammlungsmotivs, insofern es sich auf Johannes 11,49-52 bezieht, vgl. John A. Dennis, „Jesus’s Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52“ (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

224 [Geburt, 1,12-13](#), Abs. 5-7 (Veerkamp 2021, 34; 2006, 17).

*Nicht aus Blut* heißt daher: nicht aus der Beschneidung und für sie gezeugt werden. Hier gibt es keinen Meinungsunterschied zwischen Johannes und Paulus.

Für 11,52 gehen Sie dann selbst darauf ein (138), dass sich die Formulierung *ta tekna tou theou ta dieskorpismena* zunächst einmal auf die „hebräische Formulierung für die ‚Sammlung der Verbannten‘, *kibbuz galuyyot*“, bezieht, die zwar (138-139)

erst in der rabbinischen Literatur auftaucht, aber die Idee ist viel älter. Die Erwartung einer eschatologischen Rückkehr in das Land wird erstmals in 5. Mose 30,3-4 erwähnt, wo Gott verspricht, dass in Zukunft „der Herr, dein Gott, dein Glück wiederherstellen und sich deiner erbarmen und dich wieder sammeln wird aus allen Völkern, unter die der Herr, dein Gott, dich zerstreut hat. Auch wenn ihr an die Enden der Welt verbannt werdet, von dort wird der Herr, euer Gott, euch sammeln und von dort zurückbringen.“

Dazu ergänzen Sie (154, Anm. 38):

Der Gedanke findet sich vor allem in der prophetischen Literatur, insbesondere in den Büchern Jesaja (11,12; 27,13; 56,8; 66,20), Jeremia (16,15; 23,3.8; 29,14; 31,8; 33,7) und Hesekiel (20,34.41; 37,21).

Obwohl Sie nur in Jesaja 11,12 – „Er wird ein Zeichen aufrichten unter den Völkern“ – einen Hinweis darauf sehen, „dass die Heiden in diese Sammlung eingeschlossen werden“, meinen Sie damit etwas begründen zu können, was mit dem Verweis auf all die anderen biblischen Stellen rein gar nichts mehr zu tun hat:

Wenn man aber die johanneische Sichtweise akzeptiert, dass 1) die Christusgläubigen die *Ioudaioi* als Bundesvolk ersetzt haben und 2) die Heiden nun in die gläubige Gruppe aufgenommen werden, dann würde sich die Sammlung der Verbannten auch auf die Heiden beziehen.

Indem diese Schlussfolgerung auf zwei von Ihnen bereits vorausgesetzten Bedingungen beruht, stellt Sie schlicht einen Zirkelschluss dar. Nach Ton Veerkamp dagegen geht es Johannes tatsächlich um die durch die Propheten verheißene Sammlung der unter die Nationen verstreuten Kinder Israels.<sup>225</sup>

Hier greift der politische Schriftsteller Johannes ein. Das alles sage Kaiphas nicht aus sich selbst, aus Jux und Laune, schreibt Johannes, sondern er müsse ja als Großpriester des Jahres als Prophet auftreten, das heißt hinweisen auf das, was politisch zwingend notwendig ist. Er gibt im Sanhedrin eine Regierungserklärung ab (das bedeutet hier *prophēteuein*), Jesus solle der Nation wegen sterben, und so des Volkes wegen. Aber, so sagt Johannes, hier, im Sanhedrin, gehe es nicht um das Volk (*laos*), sondern um die Selbstverwaltung (*ethnos*). Jesus werde sterben, aber nicht nur der Selbstverwaltung (*ethnos*)

225 [Sterben für die Nation, 11,46-54](#), Abs. 10-13 (Veerkamp 2021, 271-272; 2007, 21-22).

wegen, wie Kaiphas sagte, sondern um „auch alle Kinder Gottes, die auseinandergejagt wurden, in eins zusammenzuführen“.

Alle Kinder Gottes, ganz Israel, wo sie auch immer unter der herrschenden Weltordnung leben, in eine Synagoge zusammenzuführen (*synagagein*): Das ist das Ziel der johanneischen Politik. Wenn alle *Gottgeborenen* zusammengeführt worden sind, dann werde es den Ort geben, wo der Gott Israels seinen Namen wohnen lassen will. Denn es geht bei den *Gottgeborenen* nicht um die Kinder Adams, gar um die Kinder Gottes, um die Menschen allgemein, sondern um bestimmte Menschen, um die Kinder Israels. Und ein Kind Israels ist der Mensch, der „das Licht“ annimmt, „der nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes (Abrahams), sondern gottgemäß gezeugt worden ist“, 1,13.

*Diaskorpizein*, auseinanderjagen, bezieht sich immer auf das Schicksal Israels nach der Zerstörung des ersten Heiligtums. Diese zentrifugale Bewegung, die das Leben Israels in der Diaspora seit der ersten Zerstörung des Ortes bestimmte, wird in eine zentripetale Bewegung umgekehrt, auf den *einen Ort* hin. Das ist keine Erfindung des Johannes, sondern gute prophetische Tradition.

Die Botschaft bei Johannes ist nicht, dass „Jesus für alle Menschen gestorben ist“ und dass Israel nach dem Fleisch ausgedient hat, sondern dass die Bestimmung der Menschen, soweit sie „das Licht annehmen“, im neu geschaffenen Volk (*‘am nivra*?) von Psalm 102 ihre Bestimmung finden. Das ist bei Johannes etwas anderes als Heidenmission und christliche Kirche.

### 7.3.5 Die Griechen, die Jesus in John 12,20-24 sehen wollen

Der letzte Johannestext (139), den Sie in diesem Zusammenhang behandeln, ist zugleich die zweite und letzte Stelle, in der das Wort *Hellēnes* im Johannesevangelium auftaucht. Sie betonen, dass „Johannes 12 ein Ereignis beschreibt, das unmittelbar vor Jesu letztem Mahl stattfand“, wobei man aber bedenken muss, dass zwischen der Erwähnung „einiger Griechen“ in Vers 20 und der Beschreibung des Mahles der Fußwaschung im Kapitel 13 noch 30 Verse stehen, in denen als Akteur außer Jesus noch zwei Mal (12,29.34) die Volksmenge, *ochlos*, genannt wird. Die Verse 12,20-24, auf die es Ihnen ankommt, zitieren Sie folgendermaßen:

Unter denen, die hinaufgingen, um das Fest anzubeten, waren auch einige Griechen. Sie kamen zu Philippus, der aus Bethsaida in Galiläa stammte, und sagten zu ihm: „Herr, wir möchten Jesus sehen.“ Philippus ging hin und sagte es Andreas; dann gingen Andreas und Philippus hin und sagten es Jesus. Jesus antwortete ihnen: „Die Stunde ist gekommen, in der der Menschensohn verherrlicht werden soll. Wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es ein einziges Korn; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht.“

### 7.3.5.1 Von der Zurückhaltung des Johannes gegenüber der Heidenmission

In diesem Fall zitiere ich zunächst Ton Veerkamps<sup>226</sup> Kommentierung dieser Verse, da ich ihn in diesem Fall auf Grund Ihrer Argumentation in mancher Hinsicht ergänzen bzw. über ihn hinaus gehen möchte:

Über die Griechen von 12,20 haben die Exegeten viel spekuliert. Manche sahen in ihnen Diasporajuden, andere Proselyten, manche Gojim („Heiden“), wieder andere religiös Gesinnte, die mit dem Judentum sympathisierten (*sebomenoi*, (Gottes-)Verehrer, Apostelgeschichte 17,4.17 u.ö.). Für letzteres spricht einiges. Es handelt sich um Griechen, die zum Fest der Judäer hinaufgegangen sind. Sie wollen „sich“ nicht „heiligen“, wie die Judäer, sondern „sich“ vor Gott „verneigen“.

Sie wollen zum Messias, aber sie haben keinen direkten Zutritt zum Messias. Die Verbindung zum Messias läuft nur über die Vermittlung der Schüler. Der Ansprechpartner ist Philippus. Für die Griechen ist er eine Respektsperson, sie nennen ihn „Herr“. Allein sieht sich Philippus nicht in der Lage, eine Entscheidung zu treffen. Er zieht Andreas, der wie er selber und Simon Petrus aus dem gleichen Ort Bethsaida in Galil stammt, zu Rate. Beide gehen dann zu Jesus. Diese umständliche Prozedur zeigt, wie schwer es sich die messianische Gruppe um Johannes gemacht hat, Menschen, die nicht aus Israel sind, in die messianische Bewegung aufzunehmen. Das bestätigt unsere These, Johannes kennt keine „Heidenmission“ als genuinen messianischen Auftrag. Andererseits wird der Zugang nicht völlig ausgeschlossen. Es wird aber eine hohe Hürde errichtet.

Jesus klärt seine heutigen und künftigen Schüler umgehend darüber auf, welche Bedingungen die Schüler überhaupt zu erfüllen haben. Der direkte Kontakt zu Jesus kam offenbar nicht zustande, zumindest wenn wir den Satz: „Jesus antwortet“ auf Philippus und Andreas und nicht auf die Griechen beziehen. Die Griechen werden nicht abgewiesen, aber sie werden auch nicht eingeladen. Johannes steht dem Projekt des Paulus, einer messianischen Gemeinde aus Judäern und Gojim, skeptisch gegenüber.

Die messianische Bewegung, die Jesus als Messias Israels sieht, war in der Zeit, in der Johannes schrieb, extrem zersplittert. Ein einheitlicher, über die ganze (*kath' holon*) römische Welt verbreiteter Messianismus war damals nicht in Sicht. Ab Ende des 2. Jh. konnte man von so etwas wie einer *katholischen* Kirche reden. Das Römische Reich stabilisierte sich im 2. Jh., und aus dem revolutionären Messianismus war eine *christliche* Religion geworden.

Johannes hat diese Entwicklung natürlich nicht vorausgesehen, aber er befürchtete, dass ein nennenswerter Zutritt von „Griechen“, überhaupt von Go-

---

226 [Das Weizenkorn, 12,20-26](#), Abs. 2-6 (Veerkamp 2021, 283-284; 2007, 31).

jim, aus der messianischen Gemeinde des neuen Israels etwas anderes als den Ort machen würde, in den die auseinandergelagerten Kinder Israels zusammengeführt werden sollten. Eine Gemeinde aus Judäern und Gojim ist etwas anderes als die große einheitliche Synagoge Israels von 11,52, das politische Hauptziel des Johannes. Deswegen erschwert Johannes (Jesus) die Zutrittsbedingungen. Mit seinen Schülern wird er, wie wir in 13-16 hören werden, ganz anders reden.

### 7.3.5.2 Die Griechen in 12,20 als Heiden, die sich vor Israels Gott verneigen wollen

Ihnen fallen (139) in diesem Abschnitt 12,20-24 ganz andere Dinge auf.

Erstens gehen Sie trotz der Erwähnung, dass sich die Griechen vor dem Gott Israels verneigen, *proskynein*, wollten, davon aus, wie Mary Coloe<sup>227</sup> Ihres Erachtens „überzeugend demonstriert“, dass „die Griechen wahrscheinlich eher Heiden als Griechisch sprechende Junden sind“, weil „die prophetischen Zitate und Anspielungen in Johannes 12“ für „einen eschatologischen Kontext“ sprechen, „innerhalb dessen alle Nationen die Souveränität von Israels Gott anerkennen werden“.

Von genau diesem prophetischen Hintergrund her müssten sich aber diese griechischen Heiden der Sammlung ganz Israels in der messianischen Gemeinde Jesu anschließen. Nirgends sehe ich bei Johannes umgekehrt ein Anzeichen dafür, dass Jesus etwa mit diesen Griechen unabhängig von Israel und allen Juden eine völlig neue Religion gründen würde.

### 7.3.5.3 Von den Erfordernissen wahrer Jüngerschaft im Johannesevangelium

Zweitens erinnert Ihnen zufolge die Art, wie sich diese „Griechen Jesus nicht direkt, sondern über seine Jünger“ nähern, an

das Muster der Anwerbung, das in der Berufung der ersten Jünger (1,29-51) und in der Ankunft der Samariter (4,39-42) beschrieben wird. Wie wir gesehen haben, ist dieses Muster mit echter Jüngerschaft verbunden, im Gegensatz zu dem schwachen Glauben derer, die nur glauben, wenn sie Zeichen sehen (2,23-25; 6,15).

Den Aspekt dieser Parallelität berücksichtigt Ton Veerkamp tatsächlich zu wenig. Aber auch Sie beachten zu wenig, dass offenbar „wahre Jüngerschaft“ immer damit zu tun hat, dass man etwa (1,36) „genau sieht, wie Jesus seinen Gang ging“, also wie seine *halakha*, sein Lebenswandel war, und (1,38-39) bei ihm als Schüler „bleibt“, *menein*, um zu sehen, zu erkennen, in eine manchmal harte Lehre zu gehen. Das gilt

227 (153, Anm. 23, und 154, Anm. 39) Mary L. Coloe, „Gentiles in the Gospel of John: Narrative Possibilities - John 12:12-43“, in *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity*, Hrsg. David C. Sim und James S. McLaren (London: Bloomsbury T & T Clark, 2013), 218-219 und passim.

für die ersten jüdischen Schüler, für die Samaritaner (4,40), die Jesus bitten, bei ihnen zu bleiben, offenbar um sich von ihm schulen zu lassen, und wohl auch jetzt für die Griechen, denen Jesus das harte Gleichnis vom Weizenkorn zumutet.

Zugleich betont Veerkamp zu Recht die Zurückhaltung des Johannes, was eine generelle Heidenmission betrifft. Dieser spricht lediglich von *Hellēnes tines*, „einigen Griechen“, die von sich aus Jesus sehen wollen, nicht von einer Aussendung der Jünger durch Jesus zu allen Völkern wie bei Matthäus. Eine Skepsis des Johannes gegenüber einer heidenchristlich dominierten Kirche, wie sie Veerkamp annimmt, war immerhin tatsächlich angebracht, denn sie war es, die schon bald die Enterbung der Religion des Judentums in Angriff nehmen würde.

#### 7.3.5.4 Ist durch die Ankunft der Griechen bei Jesus seine Stunde gekommen?

Drittens fällt Ihnen auf, dass zwar

Jesu Antwort nicht direkt auf die Bitte der Griechen eingeht. Er schickt Philippos und Andreas nicht mit einer Ja- oder Nein-Antwort zurück. Vielmehr erklärt er, dass die Zeit für seine Verherrlichung gekommen ist.

Genau in „dieser Erklärung“ sieht Raymond Brown<sup>228</sup> (139-40)

einen Wendepunkt. Bis jetzt hat Jesus darauf bestanden, dass seine Stunde noch nicht gekommen ist (2,4; 7,30; 8,20), aber mit dem Kommen der ersten Heiden ist die Stunde endgültig gekommen. Die Stunde der Verherrlichung ist auch die Stunde seines Todes, eines Todes, der notwendig ist, damit seine Mission wirklich Früchte tragen kann. Dieser Gedankenkomplex legt nahe, dass die Griechen, die Jesus sehen wollen, selbst die Frucht sind, die aufgrund seines (bevorstehenden) Todes gedeihen wird. Dieser letzte Punkt wird durch 12,32 verstärkt, in dem Jesus erklärt: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle Menschen zu mir ziehen.“

Diese Schlussfolgerung hat mich auf den ersten Blick tatsächlich in arge Verlegenheit gestürzt. Es ist ja wirklich so, dass genau zu diesem Zeitpunkt, als Andreas und Philippus ihm sagen, dass „einige Griechen“ ihn sehen wollen, folgendes geschieht:<sup>229</sup>

12,23 Jesus aber antwortet, er sagt:  
„Gekommen ist die Stunde,  
in der der *bar enosch*, der MENSCH, geehrt werden soll.

Allerdings spielen in den folgenden Worten Jesu über die Art, wie dieser Menschensohn geehrt werden wird, und auch in den Reaktionen der Volksmenge auf seine

228 (19, Anm. 11, und 154, Anm. 40) Raymond Edward Brown, *The Gospel According to John* (Garden City: Doubleday, 1966), 1.466.

229 Nach Ton Veerkamps Übersetzung: [Das Weizenkorn, 12,20-26](#), Abs. 1 (Veerkamp 2021, 283; 2015, 97).

Rede die Griechen absolut keine Rolle mehr. Lässt also wirklich allein das Erscheinen der Griechen die Stunde des Messias anbrechen? Sind sie tatsächlich „die Frucht, die aufgrund seines (bevorstehenden) Todes gedeihen wird“?

Mir scheint, dass zumindest Brown hier eindeutig interessengeleitet aus der Sicht eines Heidenchristen argumentiert, der sich darüber freut, zu denen zu gehören, die Jesus sehen wollen und daher von ihm in der Weise gewürdigt werden, dass sein Tod auch ihm zugute kommt.

Auch ist es gar nicht sicher, dass 12,32 als Bestätigung für diese Sichtweise dienen kann, wo Jesus sagt: *kagō ean hypsōthō ek tēs gēs, pantas helkysō pros emauton*, „und ich, wenn ich über die Erde erhöht sein werde, werde ich **alle** zu mir ziehen.“

Sicher beziehen wir Heidenchristen gerne ein solches Wort ganz allgemein auf uns – aber dürften wir dabei nach dem Willen des Johannes die Juden, etwa sogar „alle Juden“ ausschließen?

Johannes könnte es sogar wieder umgekehrt meinen, dass dieses „alle“ sich zuerst auf das Volk der Juden bezieht. Immerhin äußert Jesus den Satz 12,32 inmitten seiner Ausführungen zum Gericht des Menschensohnes über die Weltordnung. Hören wir, wie Ton Veerkamp die Verse 12,31-32 übersetzt und auslegt:<sup>230</sup>

12,31 Jetzt ist das Gericht über diese Weltordnung da,  
jetzt wird der Führer dieser Weltordnung hinausgeworfen.  
12,32 Und ich, wenn ich über die Erde erhöht sein werde,  
werde ich alle zu mir ziehen.“

„Jetzt ist das Gerichtsverfahren (*krisis*) über diese Weltordnung.“ Das Wort *jetzt* ruft den Ausdruck *und das ist jetzt* aus dem Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen (4,23) und aus der Rede nach der Heilung des Gelähmten (5,25) auf. Jesus wird das seinen Schülern noch einmal sagen: *jetzt* wird der *bar enosch*, der MENSCH, geehrt werden, 15,31. Die Erhöhung des Messias geschieht *jetzt*, die Abschaffung dieser Weltordnung geschieht ebenfalls *jetzt*.

Die Bedeutung des Wortes *krisis* ist festgelegt durch die Quelle, aus der das Wort bei Johannes stammt, Daniel 7. Dort wird ein Gerichtsverfahren durchgeführt. Im Laufe dieses Verfahrens wird ein politisches Monstrum entmachtet, und dessen Macht, ja alle kommende Macht, wird einer Gestalt *wie einem Menschen (bar enosch)* übergeben. Das geschieht, so Jesus, *jetzt*.

Angeklagt ist „diese Weltordnung“ und, als *pars pro toto*, „der Führer dieser Weltordnung“ oder, wenn man will, „das Prinzip dieser Weltordnung (*archōn ton kosmou toutou*)“, der Kaiser Roms. Dieser Führer bzw. dieses Prinzip wird

230 [Jetzt ist meine Seele erschüttert, 12,27-33](#), Abs. 1 und 15-18 (Veerkamp 2021, 286 und 288; 2015, 99 und 2007, 34).

„hinausgeworfen“, das heißt: wird ausgeschlossen, spielt keine Rolle mehr. Das Urteil in diesem Gerichtsverfahren lautet: diese Weltordnung hat ausgespielt. Das ist der negative Aspekt dieses Urteils.

Der positive Aspekt lautet: „Wenn ich von der Erde erhöht werde, werde ich alle zu mir selbst ziehen.“ „Alle“ heißt „nicht nur die Nation, sondern alle auseinandergejagten Kinder Gottes“, 11,52, und vielleicht Leute wie jene Griechen, wenn sie die Bedingungen der Schülerschaft erfüllen.

Aber zurück zur Ausgangsfrage, ob allein die Ankunft der Griechen die Stunde des Messias anbrechen lässt. Schauen wir den Kontext ein paar Verse rückwärts an, dann fällt auf, dass unmittelbar zuvor (12,13) die jüdische Volksmenge, *ochlos*, Jesus als „König von Israel bejubelt“ und (12,17) seine Auferweckung des Lazarus bezeugt, worauf (12,19) die Pharisäer beklagen, dass „alle Welt ihm nachläuft“. Dies kann man als unzureichenden bloßen Wunderglauben oder zelosisch missverstandene Hoffnungen auf einen Messias König abtun, aber immerhin war in 12,11 davon die Rede, dass „viele Juden auf Jesus vertrauten“.

Das muss zur Schlussfolgerung führen: Auch wenn Jesus massive Kritik an vielen Juden äußert, priesterlichen oder zelosischen und vor allem pharisäischen, und wenn Johannes seine messianische Gruppe in einer totalen Frontstellung gegenüber dem rabbinischen Judentum sieht, wird die Haltung des Johannes in krasser Weise verzerrt, wenn man die positive Wertschätzung VIELER Juden für Jesus in 12,9-12,19 gegenüber der positiven Wertschätzung EINIGER Griechen für Jesus in 12,20 völlig ignoriert.

### 7.3.5.5 Wollen nur die Griechen „Jesus sehen“ – im Gegensatz zu allen Juden?

Viertens (140) halten Sie es für

bedeutsam, dass die Griechen Jesus sehen wollen. In dieser Hinsicht sind die Griechen bestrebt, das zu tun, was die Juden sich weigern zu tun: Jesus wirklich so zu sehen, wie er ist. Dieser Gegensatz – zwischen den Griechen, die sehen wollen, und den Juden, die sich weigern zu sehen – ist der Schlüssel zu diesem Abschnitt, zur rhetorischen Botschaft des gesamten Evangeliums und zu seinem Ziel und seiner Zielgruppe.

Auch diese Gegenüberstellung ist in dieser Allgemeingültigkeit nicht aufrechtzuerhalten. Wenn die Griechen für eine positive Haltung „der“ Heiden gegenüber Jesus stehen sollen, stellen zumindest Pilatus und seine Soldaten Gegenbeispiele dar. Und obwohl Johannes sein ganzes Evangelium hindurch „die hartnäckige Blindheit der Juden“ gegenüber der Messianität Jesu darstellt, vor allem diejenige der Pharisäer in 9,39-41, so ist zumindest der ehemals Blinde, den Jesus geheilt hat (9,37), ein Jude, der im Stande ist, Jesus zu sehen. Und, wie eben bereits gezeigt, enthalten die Verse unmittelbar vor der Erwähnung der Griechen durchaus positive Würdigungen jüdischen Interesses oder sogar des Vertrauens gegenüber Jesus.

Was ist dann aber mit „12,37-40, nur einige Verse, nachdem die Griechen ihre Anfrage stellen“? Sie beschreiben und deuten die dortigen Rückbezüge auf den jüdischen Propheten Jesaja folgendermaßen, wobei ich Ihre zentrale Schlussfolgerung fett hervorhebe:

In 12,37 fasst der Erzähler die ersten zwölf Kapitel des Evangeliums zusammen: „Obwohl er so viele Zeichen in ihrer Gegenwart getan hatte, glaubten sie [die Juden] nicht an ihn.“ Sie waren so oft vor die Wahl gestellt worden, zuletzt gerade in 12,36: „Solange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Kinder des Lichts werdet.“ Dass sie das Licht ablehnten, war kein Versagen Gottes, Jesu oder der Verkündigung, sondern eine Erfüllung der prophetischen Worte Jesajas: Gott „hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, damit sie nicht mit den Augen sehen und mit dem Herzen verstehen und umkehren“ (12,39-40; vgl. Jesaja 6,10). **Die Blindheit der Juden hindert sie am Sehen und versetzt sie in das Reich der Finsternis. Im Gegensatz dazu ist das Verlangen der Griechen, Jesus zu sehen, der Vorbote ihres Eintritts in das Licht des Glaubens und des ewigen Lebens.** Wie Jesus am Ende des Kapitels ausruft: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (12,45-46).

Tatsächlich deutet Johannes die für ihn enttäuschende Ablehnung des Messias Jesus durch das rabbinische Judentum von Jesaja her als eine Blindheit und Herzensverhärtung, die letztlich von Gott verursacht ist. Aber so wenig, wie Jesaja daraus folgte, dass der Bund Gottes mit Israel dadurch hinfällig würde und zu den damaligen Unterdrückermächten Babylon oder Ägypten übergehen würde, so wenig spricht Johannes vom Abbruch des Bundes mit Israel oder vom Übergang des Bundes zu den Griechen als solchen. Stattdessen hofft Johannes immer noch darauf, dass – so wie sogar einige Griechen Jesus sehen wollen und viele Juden auf Jesus vertrauen – letzten Endes ganz Israel einschließlich Samarias, der Diaspora-Juden und gottesfürchtiger Heiden auf den Messias Israel vertrauen wird. Der Gegensatz zwischen Finsternis und Licht ist nicht identisch mit dem Gegenüber von Juden und Griechen, sondern mit dem Gegenüber von denjenigen Juden und Griechen, die Jesus sehen und auf ihn vertrauen, und denjenigen, die blind sind für seine Messianität.

Nun könnten Sie daraus schließen, dass dennoch alle Juden, die – wie Sie – nicht an Jesus glauben wollen, verloren sein sollen, da sie sich so vom ewigen Leben im Himmel ausschließen. Dasselbe würde allerdings auch für alle Griechen, Heiden, Nichtjuden gelten, die nicht an Jesus glauben.

Hinzu kommt, dass Johannes mit Jesaja und den anderen jüdischen Propheten ein Verständnis des ewigen Lebens, *zōē aiōnios*, teilt, das gar nicht auf ein jenseitiges Leben nach dem Tod im Himmel gerichtet ist, sondern auf den Anbruch einer diesseitigen Weltzeit, in der Israel ein Leben in Freiheit und Gerechtigkeit führen kann.

Das heißt: Jesaja sah das Gericht über die Judäer seiner Zeit in der diesseitigen Katastrophe der Zerstörung des Ersten Tempels und der Verbannung nach Babylon. Und er hoffte dennoch darauf (Jesaja 1,9; 10,21.22; 11,11.16), dass ein „Rest“ des Volkes überleben würde, ja (Jesaja 11,12), dass „die Verjagten Israels und die Zerstreuten Judas ... von den vier Enden der Erde“ gesammelt werden.

Entsprechend sieht Johannes das Gericht über die Judäer seiner Zeit in der diesseitigen Katastrophe der Zerstörung des Zweiten Tempels und der andauernden, sogar verschärften Unterdrückung unter der römischen Weltordnung. Zugleich hofft er darauf, dass sowohl Juden als auch einige unter den Griechen ihre Hoffnung auf den Messias Jesus setzen, durch dessen Tod am römischen Kreuz bereits das Gericht über die römische Weltordnung besiegelt ist. Wer zu diesem Vertrauen nicht bereit ist, ist dazu verdammt, weiter unter erdrückenden Verhältnissen zu leben. Wer im Vertrauen auf den Messias lebt, empfängt die Inspiration der Treue des Gottes Israels und damit die Kraft, das neue Gebot der *agapē*, der Solidarität, zu befolgen. Nur durch sie kann die Weltordnung von innen, von unten, überwunden werden.

### 7.3.5.6 Ist für Johannes „Israels Verlust“ tatsächlich ein „Gewinn der Heiden“?

Sie dagegen (140) folgern aus 12,37-40 „eine erzählerische Chronologie“, wie sie ganz ähnlich bei Paulus in den Römerbriefkapiteln 9-11 zu finden ist:

Jesus kam zunächst zu den Juden, wurde von ihnen abgelehnt und nach seinem Tod von den Griechen oder Heiden angenommen, die Kinder des Lichts und damit auch Kinder Gottes wurden.

Bei einer solchen Chronologie setzt aber Paulus erstens voraus, dass es schon jetzt sowohl Juden als auch Heiden gibt, die auf Jesus vertrauen und in der Gemeinschaft der *ekklēsia* gemeinsam den Leib Christi bilden, und hegt zweitens die feste Zuversicht, dass nach der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker auch die Mehrheit der Juden, die bisher nicht auf Jesus vertraut, sich ihm ebenfalls zuwenden wird.

Johannes dagegen spricht einerseits sowohl in 1,11 als auch in 12,37 generell davon, dass „seine eigenen Leute ihn nicht annahmen“ bzw. nicht auf ihn vertrauten, obwohl sie Zeugen so vieler seiner *sēmeia*, Zeichen, waren. Andererseits aber identifiziert er diejenigen, die ihn dennoch akzeptieren und auf ihn vertrauen, nirgends eindeutig mit den lediglich in 12,20 genannten Griechen.

So haben Sie zwar Recht (141), wenn Sie Ihren folgenden Satz auf die von Johannes kritisierte generelle Haltung des rabbinischen Judentums beziehen:

In der Tat veranschaulicht die gesamte Abfolge der Zeichen, von der Hochzeit zu Kana in Johannes 2 bis zur Auferweckung des Lazarus in Johannes 11, die Gelegenheiten zu sehen, anzunehmen und zu glauben, die die Juden in Erfüllung des göttlichen Plans, wie er in der Prophezeiung Jesajas formuliert ist, vertan haben.

Aber daraus folgt für Johannes keineswegs ihre lapidare Behauptung:

Israels Verlust ist der Gewinn der Heiden.

Alle Begründungen, die Sie dafür angeben, sind zwar aus der Rückschau von der späteren Johannesrezeption des Christentums aus plausibel, erweisen sich aber bei genauer Betrachtung des Johannesevangeliums selbst als an den Haaren herbeigezogen.

Ihr Argument 1 besteht aus einer unbelegten Annahme, zumindest soweit es die Heiden als in Zukunft ausschließliche Adressaten des Evangeliums betrifft:

Der Wunsch der Griechen, Jesus zu sehen, wird unmittelbar mit Jesu Tod erfüllt. Johannes 12,24 weist darauf hin, dass Jesus und seine Jünger nur durch seinen Tod Frucht bringen können, d. h. die Botschaft verbreiten und andere dazu bringen, „Jesus zu sehen“.

Wo ist im Johannesevangelium auch nur von einem einzigen Griechen die Rede, der ihn nach Jesus Tod und Auferstehung zu sehen bekommt? Wo ist in den Worten des zum VATER aufsteigenden Jesus an seine Schüler in 20,19-23 auch nur eine Silbe von einer Sendung zu den Völkern die Rede?

Das Argument 2, das Sie anführen, borgen Sie von Mary Coloe [216] aus:

„Das Kommen der Griechen, die nach den Worten der Pharisäer die ‚Welt‘ repräsentieren, setzt den endgültigen kosmischen Sieg Gottes in Gang.“

Aber der Begriff *kosmos* bezieht sich in 12,19 ausnahmsweise weder auf den von Gott gut geschaffenen Lebensraum der Menschen noch auf die ungerechte herrschende Weltordnung, sondern auf die Vielen innerhalb der jüdischen Volksmenge, die Jesus nachfolgen. Es ist also sowohl ausgeschlossen, dass die im folgenden Vers erwähnten Griechen von den Pharisäern mitgemeint sein könnten, als auch dass sich dieses Wort hier auf einen künftigen kosmischen Sieg Gottes bezieht.

Auf Argument 3 war ich bereits oben in Abschnitt 7.3.5.4 eingegangen:

Erst wenn er von der Erde erhöht ist, wird er alle (*pantas*) zu sich ziehen (12,32).

Warum soll sich das Wort *pantas*, „alle“, nur auf Heiden beziehen oder nicht auch oder sogar vorrangig auf Juden?

Ihr Argument 4 wiederum beruht auf einer von christlichen Vorurteilen geprägten Sicht der göttlichen Zeichen und Machttaten, die mit dem befreienden Wirken des Gottes Israels einhergehen:

Mit der Ankunft der Griechen verlagert sich der Schwerpunkt des Evangeliums von den Zeichengeschichten und den sie begleitenden Reden zu einem zukünftigen, eschatologisch orientierten Modus, der sich an die Jünger und durch sie an das Publikum des Evangeliums außerhalb der Erzählung richtet.

Dies zeigt sich am deutlichsten in den Worten Jesu an den zweifelnden Thomas in 20,29: „Hast du geglaubt, weil du mich gesehen hast? Selig sind die, die nicht gesehen haben und doch zum Glauben gekommen sind.“

Ich wiederhole hier nicht, was ich bereits in meiner Kommentierung Ihres Buches *Freundschaft mit dem Geliebten Jünger* über die „Zeichen und Machterweise des Gottes Israels und seines Messias“<sup>231</sup> geschrieben habe, gebe aber zwei Punkte zu bedenken:

Zum einen: Wenn sich das Johannesevangelium tatsächlich von den „Wundergeschichten“ weg zu einer jenseitsorientierten Kosmologie hin bewegen würde, warum legen dann ausgerechnet die abschließenden Verse des Kapitels 20,30-31 so viel Wert auf die Zeichen, die Jesus vor seinen Schülern tat?

Zum andern: Wenn Johannes das Kommen der Griechen als Auslöser der Hinwendung Jesu zur Eschatologie betrachten würde, warum hält er seine dementsprechenden Reden dann trotzdem wie bisher vor dem rein jüdischen Publikum seiner Schüler und bezieht keinen einzigen Griechen mit ein?

Ihr Argument 5 besteht im Grunde darin, dass Heidenchristen sich durch das Evangelium darin bestätigt fühlen dürfen, sich als die Besitzer des Parakleten sowie allen heilsnotwendigen eschatologischen Wissens zu betrachten:

Das Publikum des Evangeliums lebt bereits in der Zeit nach Jesu Tod, wenn alles bekannt ist, wenn der Paraklet, der Geist der Wahrheit, gekommen ist, um alles zu offenbaren, und wenn die eschatologischen Verheißungen erfüllt werden können. Ich würde daher argumentieren, dass das Evangelium sich rhetorisch als das Werkzeug präsentiert, durch das die Heiden Jesus sehen, nachdem sein Tod den göttlich vorgeschriebenen Erzählbogen vollendet hat, der begann, als der *logos* Fleisch wurde (1,14).

Dass die heidenchristliche Kirche das Johannesevangelium schon bald so interpretiert hat, steht außer Frage. Aber bewiesen ist damit natürlich nicht, dass bereits Johannes solche Absichten hatte.

#### **7.4 War die Heidenmission ein ursprüngliches Ziel des Johannes?**

Obwohl mich (141) Ihre Argumente absolut nicht überzeugt haben, dass man sich „für die überzeugungskräftige Rhetorik des Evangeliums ein heidnisches Publikum vorstellen sollte“, betrachten Sie „die Frage nach dem missionarischen Ziel, das diese Hypothese nahelegt“, als noch spekulativer, da auf Grund der „stark bezeugten Textvarianten“ in 20,30-31 nicht eindeutig klar ist, „ob das Evangelium sich an noch-nicht-Christen oder an schon-Christen richtete“. Und ich füge hinzu: Die Zielgruppe

---

231 Schütz, [Jesu Busenfreund](#), 31-34 ([Zeichen und Machterweise des Gottes Israels und seines Messias](#)).

mag ursprünglich überhaupt keine christliche gewesen sein, weil es Christen zu diesem Zeitpunkt noch nicht gab.

#### 7.4.1 Die Juden als Adressaten eines missionarischen Johannesevangeliums

Sie selbst beschäftigen sich dann auch mit D. A. Carson,<sup>232</sup> der die Auffassung, „dass sich das Evangelium an einer Judenmission beteiligt“, vor allem damit begründet, dass der Vers 20,31 nicht „auf Christen ausgerichtet“ sein kann (142), weil

die Frage, die 20,31 zugrunde liegt, nicht lautet: „Wer ist Jesus?“, worauf die Antwort wäre: „der Messias, Gottes Sohn“, sondern: „Wer ist der Messias?“, mit der Antwort: „Jesus“. Die einzigen, die sich für diese Frage interessieren würden, seien nichtchristliche Juden, die einen kommenden Messias erwarten, aber noch nicht wissen, dass es sich dabei um Jesus handelt [Carson 1, 645].

Selbst wenn die linguistische Untersuchung von 20,31 ein solches Ergebnis nicht eindeutig belegen könnte, sprechen die Stellen 1,20.25.41; 4,29; 7,26.27.31.41.42; 9,22; 10,24; 11,27; 12,34 ganz klar dafür, dass es das ganze Johannesevangelium hindurch genau um diese Frage geht, ob Jesus der von den Juden erwartete Messias ist und nicht umgekehrt um die Frage, welche von vielen möglichen Identitäten Jesus haben könnte.

Die Position von Carson stimmt aber nun überhaupt nicht mit Ihrer eigenen Auffassung überein, und Sie fragen sich:

Ist es plausibel, dass ein Evangelium, das eine antijüdische Rhetorik der Verunglimpfung betreibt, ein geeignetes Mittel sein kann, um nicht-christliche Juden zu dem Glauben zu bringen, dass Jesus tatsächlich der verheißene Messias ist?

Die Antwort darauf ist ein klares Ja, wenn nämlich die von Ihnen als antijüdisch gebrandmarkte Rhetorik der Verunglimpfung in Wirklichkeit etwas ganz anderes ist, nämlich eine scharfe innerjüdische Auseinandersetzung widerspiegelt.

Auch Carson sah „das vierte Evangelium ... nicht so antijüdisch, wie viele behauptet haben. Das Heil kommt immer noch ‚von den Juden‘“ (4,22). Und er meint:

„Es könnte sogar Teil der Strategie des Johannes gewesen sein, einen Keil zwischen die gewöhnlichen Juden und ihre Führer unter seinen Lesern zu treiben, während er am Beispiel des Nikodemus sogar für die Führer selbst noch Hoffnung übrig ließ [Carson 2, 648].“ Aus Carsons Sicht postuliert das Evangelium keinen Gegensatz zwischen den *Ioudaioi* und den jüdisch-christusgläubigen

---

232 (153, Anm. 26, und 154, Anm. 42) D. A. Carson, [„The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered“](#), Journal of Biblical Literature 106, no. 4 (1987) [Carson 1]; D. A. Carson, [„Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel“](#), Journal of Biblical Literature 124, no. 4 (2005): 693-714 [Carson 2].

Mitgliedern einer johanneischen Gemeinde, sondern zwischen zwei Gruppen von Juden: denen, die an Jesus glauben, und denen, die es (noch) nicht tun.

Auch nach Terence Donaldson<sup>233</sup> „könnte der Gedanke, dass das Evangelium unter den Juden missionieren will, in einem Kontext nach 70 Sinn machen, wenn der Tempel und die traditionellen Strukturen des jüdischen Lebens nicht mehr lebensfähig sind“. Eine von ihm folgendermaßen skizzierte Position entspricht in vielen Punkten dem von mir vertretenen Ansatz Ton Veerkamps:

In einem solchen Kontext erklärte die johanneische Gemeinde Jesus zum Messias Israels und zum Ersatz für den zerstörten Tempel, präsentierte sich als Vertreter „des Volkes“, für das der Messias gestorben war (11,51), und lud andere Israeliten – vielleicht vor allem die in der Diaspora (vgl. 11,52) – ein, sich ihr anzuschließen. Um diese Israeliten zum Glauben an Jesus zu bringen, musste die Gemeinschaft des Johannes sie davon abhalten, sich den anderen anzuschließen, die vor allem in der Synagogenleitung in Judäa (d. h. „den Juden“) zu finden waren und die ebenfalls versuchten, das Haus Israel nach dem Krieg mit Rom wieder aufzubauen. In einer solchen Situation hätte Johannes' Umgang mit „den Juden“ und dem Judentum als Überzeugungsinstrument in einer innerjüdischen Debatte fungieren können.

Sie halten (143) solche Überlegungen allerdings für „bloße Vermutung“ und weisen auch darauf hin, dass Donaldson selbst

diese Interpretation nicht vertreibt, sondern sie lediglich beschreibt. Es gibt keine wirklichen Beweise für eine jüdische Bewegung hin zu Gruppen, die sich nach der Zerstörung des Tempels zu Christus bekennen, obwohl es natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass einige Juden dies getan haben könnten.

Sie können allerdings nun wirklich nicht behaupten, dass *Ihre* Argumentationen für die Heiden als Zielgruppe des Johannesevangeliums auf viel mehr als „bloßer Vermutung“ beruhen. Zudem spricht von der in den jüdischen Schriften verwurzelten Argumentation des Johannes her tatsächlich viel mehr für jüdische Adressaten des Evangeliums, wenn vielleicht auch weniger für eine Mission unter Juden als für eine Entstehung des Evangeliums in einer bereits jüdisch-messianisch orientierten Gruppierung.

#### **7.4.2 Was spricht für die Heidenmission als Ziel des Johannesevangeliums?**

Sie allerdings meinen:

Obwohl es unwahrscheinlich erscheint, dass sich das Evangelium an nicht-christliche Juden richtete, sollte die Möglichkeit eines missionarischen Ziels

---

233 (104, Anm. 4, und 155, Anm. 46) Terence L. Donaldson, *Jews and Anti-Judaism in the New Testament: Decision Points and Divergent Interpretations* (Waco: Baylor University Press, 2010), 107.

nicht verworfen werden. In der Tat ist die Vorstellung, dass Johannes an der Heidenmission teilnimmt, im Kontext dessen, was wir über das späte erste Jahrhundert wissen, plausibel.

Die Argumente, die Sie dafür anführen, sind allerdings recht schwach. Zwar stimmt es, dass das Evangelium durch seine griechische Sprache „für Heiden zugänglich“ war, „obwohl natürlich auch für Diaspora-Juden“.<sup>234</sup> Dass es bereits „eine Heidenmission“ gab, die durch „sowohl die Paulusbriefe als auch die Apostelgeschichte“ bezeugt wird, spricht eher gegen die ursprüngliche Verwendung des Johannesevangeliums für die Heidenmission, da von ihr im Evangelium selbst nirgends die Rede ist. Allerdings ist es nicht verwunderlich, dass es, sobald es erst einmal seinen Sektenstatus überwunden hat, in einer zunehmend heidenchristlich dominierten Kirche bald auch für die Heidenmission eingesetzt werden konnte.

Bedenkenswerter ist Ihr Argument, dass

ein Autor wie Johannes, der tief im Judentum verwurzelt ist, auch wenn er die Juden ablehnt, die Aufnahme von Heiden in die Bundesgemeinschaft durchaus als notwendiges Element des göttlichen kosmologischen Sieges über den Herrscher dieser Welt gesehen haben könnte, der durch den Aufenthalt des Sohnes in der Welt eingeleitet wurde.

Aber in dieser Formulierung stolpere ich über die Stichworte „kosmologischer Sieg“ und „Aufenthalt des Sohnes in der Welt“, weil Sie ihren spiritualisierenden, wenn nicht gnostisierenden Ansatz verraten, dass es sich beim Sieg Jesu über den Fürsten dieser Welt um den überweltlichen dämonischen Teufel handelt mit dem Ziel eines Lebens nach dem Tod im Jenseits für die geretteten Seelen derer, die an Jesus glauben.

Dabei berufen Sie sich zur Begründung Ihrer eben zitierten Zeilen auf „biblische Texte und jüdische Texte aus der Zeit des Zweiten Tempels“, auf die Terence Donaldson<sup>235</sup> hinweist und in denen es gerade nicht um derartig spiritualisierte Ziele geht, sondern etwa in 1. Henoch um

das Eschaton als eine Zeit, „in der nach der Wiederherstellung der Gerechtigkeit innerhalb Israels und der Niederlage der Feinde Israels Jerusalem glor-

---

234 Nur in einer Anmerkung (155, Anm. 50) gehen Sie auf die Frage ein, ob Johannes tatsächlich, wie Sie im Anschluss an Esther Kobel: Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context, Leiden: Brill 2011, 251-270, vermuten, von „heidnischen Praktiken Gebrauch macht“, und zwar „besonders in der Rede über das Brot des Lebens“. Vgl. dazu Helmut Schütz, [Jesu Fleisch kauen – wie beim Gott Dionysos?](#), Gießen 2021.

235 (155, Anm. 47 und 48) Terence L. Donaldson, Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 C.E.) (Waco: Baylor University Press, 2007), 502. Relevant sind weiter Sib Or 3:719, 772. Ps of Sol 17; auch 4 Ezra 13:35 und 2 Baruch 71:1 und Kapitel 72.

reich wiederhergestellt wird, die Verbannten befreit und mit ihren Landsleuten wiedervereint werden und die Heiden, die das Gericht überlebt haben, nach Jerusalem kommen, um sich der großen Versammlung anzuschließen, wo sie in die Reinheit der Urzeit verwandelt werden (1. Henoch 90,30-38)“.

Ganz ähnlich kann man innerjüdisch das Ziel des Johannesevangeliums beschreiben, nämlich als die Wiederherstellung des gelähmten, hungernden, blinden, toten Israel, die Vereinigung mit den verlorenen Stämmen Samarias und das Hinzukommen von Heiden. Aber als diesseitiges Ziel und nicht als die Verlagerung eines jenseitigen Heils weg vom Judentum als solchem ausschließlich zu christusgläubigen Heiden!

Allerdings ist im Johannesevangelium von einer Einbeziehung der Heiden in das befreiende Wirken des Messias Israels nur sehr zurückhaltend die Rede. Ton Veerkamp deutet die Bemerkung (17,21) aus dem Gebet des Messias über das Vertrauen der Weltordnung, dass der Messias vom VATER gesandt ist, *hina ho kosmos pisteuē hoti sy me apesteilas*, in diese Richtung:<sup>236</sup>

Und dann kommt ein fast unglaublicher Nebensatz: „Damit die Weltordnung vertraue, dass Du mich gesandt hast.“ Nach allem, was Johannes gesagt hat, etwa über die Inspiration der Treue, die die Weltordnung nicht annehmen kann, kann das nicht stimmen. Wird der Text hier widersprüchlich in sich? Nur wenn diese Weltordnung sich selbst dabei als *diese* Ordnung aufgibt, wird die Kohärenz gewahrt. Nur wenn die Welt nicht länger römische Weltordnung, nicht länger als Raum der *pax Romana* ist, sondern sich zum Lebensraum, zu einer *Welt der Menschen* findet, die der Treue Gottes zu Israel gemäß wäre, wenn sie zur *pax messianica* wird, kann sie darauf vertrauen, dass der Messias der Gesandte dieses Gottes sei. Auch das ist eine biblische Vision, Jesaja 66,18:

Und ich, um alle Nationen, alle Sprachgruppen zu holen aus ihrem Tun,  
aus ihren Planungen,  
bin ich gekommen.  
Und sie kommen, und sie sehen meine Ehre.

Wenn die Weltordnung aller Nationen im Römischen Reich dem Messias vertraut, wird sie „herausgeholt aus ihrem Tun und ihren Planungen“. Dann ist sie eben nicht länger *herrschende Weltordnung, kosmos*. Diese Vision Israels aus den Zeiten des sogenannten Tritojesaja, wo Griechenland sich schon als Faktor bemerkbar gemacht hat (*Jawan, Ionien*), macht diesen unglaublichen Nebensatz verständlich.

Aber das hängt am Grundsatz: „Ich mit ihnen, Du mit mir, damit sie endgültig zur Einheit gelangt sind.“ Erst dann wird die Weltordnung erkennen, was Sache ist: Gott hat ihn gesandt und war solidarisch mit den Schülern, weil er mit

236 [Das Gebet des Messias, 17,1b-26](#), Abs. 28-31 (Veerkamp 2021, 359-360; 2007, 78).

dem Messias solidarisch war. Eine Weltordnung, die das erkennt, ist dann eine ganze andere. Und darum geht es hier, darum ging es Jesaja 66. Ziel der biblischen Politik ist eine andere Weltordnung, eine, die dem Messias vertrauen kann, weil sie dann messianische Konturen hätte. Hätte ... Irrealis! Dazu muss die real existierende Weltordnung unterworfen werden. Sie ist bereits unterworfen, das werden wir in diesem Gebet noch hören.

Hier wird deutlich: Johannes ist eher an der Unterwerfung der Weltordnung interessiert als als der Missionierung von Heiden. Allerdings muss die Befreiung Israels von der Weltordnung mit der Befreiung auch der heidnischen Völker von der Weltordnung einhergehen, sonst wäre sie nicht der Anbruch der Weltzeit, die kommen soll.

### **7.4.3 Welche Art von Heiden würde sich vom Evangelium angezogen fühlen?**

Als Adressaten einer Heidenmission durch das Johannesevangelium (143) können Sie sich vor allem „Heiden in städtischen Zentren Kleinasiens oder anderswo in der römischen Welt“ vorstellen, die „mit der jüdischen Tradition in Berührung gekommen wären und ... an jüdischen Aktivitäten teilgenommen hätten, mit oder ohne formale Konversion“. Dort gab es (144) „sozialen Kontakt, der stattfindet, wenn Juden und Heiden in unmittelbarer Nähe zueinander wohnen“, und durchaus auch Heiden mit „Vorkenntnissen und/oder Interesse an jüdischen Schriften, Riten und Glaubensvorstellungen“. Ausführlich gehen Sie auf „die Debatte über die Gottesfürchtigen“ ein, der Sie in Ihrem Zusammenhang aber keine sehr große Bedeutung beimessen, da Sie es für möglich halten

dass auch Heiden, die nicht in die Synagoge gingen, einige der wichtigsten Geschichten in den jüdischen Schriften kannten, insbesondere die Abraham- und Mose-Sagen, auf die Johannes so ausführlich eingeht.

Aber Sie schließen auch nicht

die Möglichkeit aus, dass Johannes nicht von allen Mitgliedern des von ihm beabsichtigten Publikums erwarten würde, dass sie seine biblischen Bezüge und Anspielungen wiedererkennen. ... (145) Man könnte eine Analogie zu modernen Kinobesuchern ziehen, die in der Lage sind, auf einen Film zu reagieren, ohne notwendigerweise alle seine visuellen, akustischen oder erzählerischen Anspielungen oder Einflüsse zu verstehen.

Dass es zur Zeit des Johannes schon lange Heiden gab, die sich nicht nur für jüdische Gottesverehrung und Praxis interessierten, sondern sich auch messianischen Gemeinden anschlossen, steht wegen der paulinischen Heidenmission ohnehin außer Frage. Paulus geht aber auch intensiv auf Anliegen und Hintergründe der Heiden ein, was Johannes überhaupt nicht tut; vielmehr spielt Johannes sehr oft in so subtiler Weise auf die jüdischen Schriften an, dass er kaum ein ausschließlich heidnisches Publikum im Auge haben kann.

Ich bestreite nicht, dass Johannes schon bald von einer heidenchristlich dominierten Kirche sehr gerne gelesen wird, um sich in ihrer Abgrenzung vom *loudaismos*, von der jüdischen Halakha bzw. dem Judentum allgemein zu bestätigen. Aber diese Lektüre beruht bereits darauf, dass die grundlegend jüdische Prägung des gesamten Textes nicht mehr in ihrer Eigenart erfasst wird. So kann die gesamte inhaltliche Ausrichtung bin in die heutige Zeit hinein missverstanden werden, und zwar in einem kosmologisch-gnostisch-verjenseitigten Sinn, verbunden mit einer antijüdischen Ausrichtung.

Sie jedoch sehen bereits das Johannesevangelium als ursprünglich an Heiden adressiert, die versuchen,

die geistlichen und eschatologischen Wohltaten des Judentums zu erlangen, indem sie sich einer Gruppe anschließen, die sich zu Christus bekennt, auch wenn sie keine jüdischen ethnischen oder identitätsstiftenden Merkmale annehmen.

Vor allem die „johanneische Rhetorik der Furcht, die sich in der Formulierung ‚aus Furcht vor den Juden‘ ausdrückt, and ... die *apostagōgos*-Stellen“ sprechen in Ihren Augen dafür, dass „der oder die Autoren des Evangeliums“ mit „der Synagoge oder mit judaisierenden christusgläubigen Führern um heidnische Anhänger konkurrieren“.

#### 7.4.4 Zweifel an der heidenmissionarischen Ausrichtung des Johannesevangeliums

Sie selbst betonen (145):

Weder die historische Identität der Zielgruppe des Evangeliums noch das genaue Ziel des Evangeliums lassen sich mit Sicherheit bestimmen. Sowohl die internen als auch die externen Belege können so interpretiert werden, dass sie mehrere konkurrierende Hypothesen unterstützen.

In diesem Zusammenhang erwähnen Sie als Beispiel Martin Hengel,<sup>237</sup> für den

es offensichtlich war, dass Johannes an der Heidenmission teilnahm, was er mit dem Fehlen eines jüdischen Partikularismus begründete. Hengel betrachtet die Samaritaner als „Halbjuden“, und aus diesem Grund stellen die Darstellung Jesu als „Retter der Welt“ und die Prophezeiung, dass der künftige Gottesdienst weder auf dem Gerizim noch in Jerusalem stattfinden würde, einen Appell über die Samariter hinaus an die breitere heidnische Welt dar.

Gegen diese Einschätzung spricht, dass Johannes die Samaritaner eben nicht in ihrer Eigenschaft als halbe Heiden anspricht. Vielmehr skizziert er die Samaritanerin am Jakobsbrunnen eindeutig als Repräsentantin der verlorenen zehn Stämme Israels, de-

---

237 (127, Anm. 34, und 156, Anm. 65) Martin Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM Press, 1989), 121-122.

ren Männer, die keine Ehemänner waren, auf ihre Versklavung unter fünf Fremdvölkern und zuletzt die römische Weltordnung hindeuten. Und dass die Samaritaner (4,42) Jesus als den *sōtēr tou kosmou* bezeichnen, verweist gerade nicht auf ihre heidnische Identität, sondern benennt Jesus als den Befreier von dieser Weltordnung, die auf ihnen lastet.

Zusammenfassend beschreiben Sie nochmals (145-146),

was für die Hypothese spricht, dass das Evangelium an der Mission der frühen Kirche unter den Heiden beteiligt war. Die Hinweise auf das Interesse der Griechen an Jesus und die eschatologische Ankunft der Heiden deuten auf eine schematische Sicht der Geschichte hin: Ursprünglich gehörte der Bund Gottes den Juden, und auch der erneuerte Bund durch Jesus wurde den Juden angeboten. Die Juden lehnten dieses Angebot ab, mit dem Ergebnis, dass Gott sich gegen die Juden wandte, sie aus der Bundesgemeinschaft entfernte und stattdessen das Geschenk des ewigen Lebens den Heiden anbot, die ihrerseits auf der Suche waren und daher bereit waren, das Angebot anzunehmen.

Natürlich ist „Gottes Abwendung von den Juden und Hinwendung zu den Heiden zu Jesu eigener Lebenszeit ... historisch unwahrscheinlich“, aber diese Behauptung ist Ihnen zufolge dennoch „rhetorisch stark“ und „im Einklang mit der Heidenmission des Paulus und anderer nachösterlicher Apostel“ und auch (156, n. 68) mit der

Verwendung des Johannesevangeliums durch die Kirchenväter, um Juden und Heiden einander gegenüberzustellen und die heidnische Kirche als die wahren Nachfolger Christi darzustellen. Die Väter entwickeln den absolute Gegensatz zwischen Juden und Christen weiter, wobei sie oft die johanneische Sprache verwenden.

Tatsächlich wurde das Johannesevangelium schon bald so benutzt. Falsch ist, dass Johannes diese Wendung zu den Heiden bereits ursprünglich beabsichtigte.

## 7.5 Die „Trennung der Wege“

Sie fragen nun (146) nach

den Auswirkungen dieser Hineinführungstheorie auf die historische „Trennung der Wege“ oder, genauer gesagt, auf den Prozess, durch den die Jesusbewegung der Christusbekennern Institutionen, Praktiken und vor allem eine eigene Identität entwickelte, die sich ausdrücklich außerhalb des jüdischen Rahmens stellte...

Dabei schätzen Sie (156, n. 69) die Metapher der „Trennung der Wege“ für den „Prozess der christlichen Selbstdefinition“ als „kaum zufriedenstellend“ ein, da es sich Ihrer Ansicht nach weder um „einen einzigen und wohldefinierten Prozess“ handelt, noch war dieser Prozess „für Juden ebenso bedeutsam wie für Christusbekennern“. Ich entnehme daraus, dass Sie nicht die Auffassung derer teilen, die die Entste-

hung sowohl des rabbinischen Judentums als auch des Christentums nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels für einen parallelen Prozess halten.<sup>238</sup>

### 7.5.1 Wann trennten sich die Wege?

Den Zeitraum (146), innerhalb dessen es zur „Trennung der Wege“ zwischen Judentum und Christentum kam, bestimmte man bis zum „späten 20. Jahrhundert“ einheitlich als die Zeit „zwischen der ersten und zweiten Revolte“, womit Sie den Jüdischen Krieg (66-73 n. Chr.) und den Bar-Kochba-Aufstand (132-136 n. Chr.) meinen. Aber (147) ab „de, frühen 21. Jahrhundert“ meinten manche,<sup>239</sup> „dass die Wege sich erst im 4. Jahrhundert trennten, als das Römische Reich unter Konstantin christianisiert wurde, oder sogar noch später“. Als Kriterien für eine noch nicht vollzogene Trennung der Wege wurden „anhaltende und umfangreiche soziale Kontakte zwischen Juden und Christen“ und „Warnungen der Kirchenväter vor Mischehen, Sabbat- und Festtagsbeobachtung sowie dem Besuch der Synagoge“ genannt. Aber weder gibt es einen „Grund dafür, dass eine Abgrenzung soziale Kontakte ausschließen sollte“ noch „beweist das Überschreiten durchlässiger Grenzen an sich, dass die Grenzen nicht existierten, sondern nur, dass es möglich war, sie zu überschreiten“.

Shaye Cohen<sup>240</sup> führt dagegen das überzeugende Argument ins Feld,

dass die Christusbekenner nicht nur begannen, sich im späten ersten und frühen zweiten Jahrhundert von den Juden zu unterscheiden, sondern dass sie auch von den Römern so gesehen wurden. Zur Untermauerung dieses Arguments verweist Cohen auf die römischen Christenverfolgungen, die sich im zweiten und dritten Jahrhundert nicht gegen Juden richteten. Er kommt zu dem Schluss, dass „in den Augen der Römer Christen keine Juden waren und Juden keine Christen. Die beiden Gemeinschaften waren getrennt“.

Hinzu kommt nach Cohen (147-148), dass bereits unter dem römischen Kaiser Nerva (96-98 n. Chr.)

der *fiscus Judaicus* (die Judensteuer) ... nur auf diejenigen angewandt werden sollte, ‚die ihre angestammten Bräuche beibehielten‘, wodurch Heiden- und Judenchristen gleichermaßen ausgenommen wurden. „Das Christentum“,

238 Vgl. dazu die Tagung der Evangelischen Akademie Frankfurt „Ab jetzt Zwillinge? Das christlich-jüdische Verhältnis neu denken“ vom 27.-28.06.2016, die sich vor allem auf das Buch von Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, bezog.

239 (157, Anm. 71) Zu den Argumenten, die für diese Position sprechen, vgl. die Einführung und Artikel in Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress Press, 2007).

240 (157, Anm. 75) Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 3rd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2014), 234 und 235-236.

merkt Cohen an, „wurde von den Römern nun als Nicht-Judentum angesehen; der *fiscus Judaicus* galt weder für Heiden- noch für Judenchristen.

Auf jeden Fall betonen Sie zu Recht, „dass der Prozess, durch den die Christen begannen, sich als Nichtjuden zu verstehen, komplex und keineswegs einheitlich im gesamten Römischen Reich war“.

### 7.5.2 Betrieb Johannes durch seine „rhetorische Trennung“ die Enterbung der Juden?

Obwohl es (148) Ihrer Ansicht nach „schwierig ist zu sagen“, wie genau „das Johannesevangelium in die Prozesse einzuordnen ist, durch die die Christen eine eigene Identität entwickelten“, glauben Sie doch,

dass das Evangelium als Teil seines rhetorischen Projekts die Unterscheidung zwischen Christusbekennern und Juden der Zeit Jesu zuschreibt, *um eine Trennung in seiner eigenen Zeit und an seinem eigenen Ort zu fördern*.

Denn nach (146) Ihrer „Analyse in den Kapiteln 1-4“ konstruiert das Evangelium ja eine tiefe rhetorische Kluft zwischen Christusbekennern und *loudaioi*. Christusbekenner sind Kinder Gottes, die das ewige Leben in Gegenwart und Zukunft erfahren. Christusbekenner sind keine *loudaioi*, und *loudaioi* können keine Christusbekenner sein. Das soll nicht heißen, dass Christusbekenner nicht ethnisch oder genealogisch jüdisch gewesen sein können, wie Jesus und die Jünger es waren. Indem sie jedoch den vom Evangelium vorgeschlagenen und ermöglichten Umwandlungsprozess durchlaufen, werden die jüdischen Christusbekenner zu Kindern Gottes und hören damit auf, *loudaioi* zu sein, die, nachdem sie Christus abgelehnt haben, den Teufel zum Vater haben.

Das heißt (148), dass Ihres Erachtens die Trennung der Wege aus

der Sicht des Johannes nicht eine Folge weitergehender sozialer, politischer oder anderer äußerer Faktoren war, sondern ein notwendiger, göttlich angeordneter Schritt in Gottes Heilsplan, der eingeleitet wurde, als das „Wort Fleisch wurde“, durch Jesu Tod vorangetrieben wurde (3,16) und vollendet werden würde, wenn die Gläubigen mit Jesus in das Haus seines Vaters einziehen (14,2). Das Evangelium versucht nachdrücklich, eine Trennung der Christusbekenner von den *loudaioi* herbeizuführen, indem es seine Zuhörer auffordert, sich als „Nichtjuden“ zu verstehen, auch wenn sie jüdische Identitätsmerkmale wie den Glauben an den Gott Israels und den Offenbarungsstatus der jüdischen Schriften beibehalten oder übernehmen.

Ob das Evangelium mit diesem Ziel unmittelbar erfolgreich war, lässt sich nicht feststellen. Interessant ist jedoch, dass es von den Kirchenvätern genau zu diesem Zweck verwendet wurde: um die Ansicht zu untermauern, dass Gott sich von den Juden abgewandt und den Heidenchristen zugewandt habe

und dass eine christliche Trennung von den Juden und dem Judentum für die christliche Identität wesentlich sei.

Meine Kritik an der von Ihnen so beschriebenen Rhetorik des Johannesevangeliums habe ich oben bereits ausführlich dargelegt. Hier weise ich nur darauf hin, dass Sie selbst Zweifel hegen, ob das Evangelium schon früh erfolgreich darin war, eine Trennung von Christusgläubigen und Juden zu erreichen, und stattdessen auf seinen Gebrauch durch die Kirchenväter zu diesem Zweck verweisen. Meines Erachtens ging es noch nicht Johannes selbst um eine Trennung von „den“ Juden als solchen, sondern um die Sammlung ganz Israels in der Gemeinde des Messias. Erst die entstehende, heidenchristlich dominierte Kirche war es dann, die – auch unter Rückgriff auf das Johannesevangelium – die Trennung von den Juden betrieb.

Was Sie (148-149) in dieser Hinsicht beispielsweise von Chrysostomus<sup>241</sup> in seiner ersten Rede *Gegen die Juden* zitieren, bestätigt eine entsetzliche christliche Selbstgerechtigkeit gegenüber den Juden:

„Obwohl jene Juden zur Sohnesadoption berufen waren, wurden sie zu Hunden; wir, die wir Hunde waren, erhielten durch Gottes Gnade die Kraft, die irrationale Natur, die unsere war, abzulegen und uns zur Ehre der Söhne zu erheben.“

Das heißt, was in John 8 in meinen Augen noch Ausdruck einer scharfen innerjüdischen Auseinandersetzung über die politische Haltung gegenüber der römischen Weltordnung war, läuft für Chrysostomus nun tatsächlich darauf hinaus, dass

Gott die Juden enteignet und durch Gläubige ersetzt hat, die nun eindeutig als Heidenchristen bezeichnet werden und Gottes geliebte Kinder und Bundespartner sind.

Ähnliche Äußerungen zitieren Sie von Augustinus,<sup>242</sup> der in „seinen Kommentaren zu Johannes 2,13-22“ unter anderem (150) den Juden vorwirft: „Sie waren Fleisch; sie kannten die Dinge des Fleisches. Aber er [Jesus] sprach geistlich.“ Das heißt, während Johannes selbst die Beziehung von Fleisch und belebender göttlicher Inspiration, hebräisch *ruach*, noch im Sinne der jüdischen Schriften verstehen konnte, haben die Kirchenväter einen Gegensatz von angeblich jüdisch-fleischlich-irdischem und christlich-geistlich-himmlischem Denken konstruiert.

Tatsächlich ist Ihnen hundertprozentig zuzustimmen, dass

viele der Stellen, die zur Untermauerung der Hypothese herangezogen wurden, dass das Evangelium die Heiden als Zielgruppe im Auge hatte, von den

---

241 (157, Anm. 78) „Chrysostom. Adversus Iudaeos,“ n.d.,

[http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom\\_adversus\\_judaeos\\_01\\_homily1.htm](http://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_01_homily1.htm).

242 (157, Anm. 80) Augustine and John W. Rettig, *Tractates on the Gospel of John, 1-10*, vol. 78, *The Fathers of the Church* (Baltimore: Catholic University of America Press, 2010), 221.

Kirchenvätern für einen Zweck der Enteignung verwendet werden: um zu verkünden, dass der Bund Gottes von den Juden gelöst und auf die heidnische Kirche ausgedehnt wurde.

Aber ebenso richtig erkennen Sie:

Dass einige der Väter Johannes als eine Geschichte der Hinwendung Gottes von der Synagoge zur Kirche, von den Juden zu den Heiden, lesen, hat keinen historischen Beweiskraft, was die tatsächliche Zielgruppe des vierten Evangeliums betrifft. Kyrill, Augustinus und die anderen Väter schrieben Jahrhunderte später als Johannes, nachdem die Kirche zu einem hauptsächlich nicht-jüdischen Unternehmen geworden war. Dennoch legt ihre Lektüre des Johannes-Evangeliums nahe, dass auch das Evangelium als Teil seiner rhetorischen Agenda dieselbe Sicht der Geschichte vertritt.

Damit bleibt auch Ihnen zufolge letztlich unbewiesen, dass bereits Johannes die Verstoßung aller Juden aus dem Bund mit Gott und die Heiden als eigentliche Adressaten seines Evangeliums im Sinn hatte.

## **7.6 Die Heidin Alexandra in Ephesus als christliches Gotteskind**

Dass (150) die „historischen Umstände – wenn es welche gab –, die Johannes dazu veranlassten, sein Evangelium zu schreiben, und die konkrete rhetorische Situation, die er ansprechen wollte, letztlich nicht wiederherstellbar sind“, ist in Ihren Augen zwar frustrierend für „unseren Wunsch nach detailliertem Wissen über die Vergangenheit, aber es befreit uns auch dazu, die Hintergrundgeschichte auf unterschiedliche Weise zu erzählen“.

Anders als Martyn haben Sie sich die ursprünglichen Adressaten des Johannesevangeliums nicht „in den Kirchenbänken der johanneischen Kirche“ vorgestellt, „wie sie dem Prediger zuhören, der sie tröstete und ermutigte, ihren Glauben angesichts von Widrigkeiten zu bewahren“. Ihre eigene Vorstellung skizzieren Sie zusammenfassend so (150-151):

Ich stelle mir vor, dass ich mich im antiken Ephesus aufhalte und zusehe, wie eine heidnische Frau namens Alexandra einem christlichen Prediger namens Johannes gebannt zuhört. Ich stelle mir vor, wie Alexandra von ihrer neuen Identität als Kind Gottes, als Rebe an Gottes Weinstock, als Schaf in Gottes Herde beseelt wird. Gleichzeitig haben sich, ob es ihr bewusst ist oder nicht, ihre Beziehungen zu anderen – ihrer Herkunftsfamilie, ihren Freunden, ihren Nachbarn – verändert. Jetzt, da sie das Licht gesehen und Jesus als den einzigen Weg zum Vater angenommen hat, fühlt sie sich mit Gleichgesinnten verbunden, auch wenn diese in anderen Kirchen mit anderen Verantwortlichen Gottesdienst feiern. Aber sie distanziert sich von denen, die in ihren heidnischen Gewohnheiten verharren, und vor allem von den Juden, die ihren

Glauben nicht teilen oder die vielleicht noch nicht einmal von diesem Messias, dem Sohn Gottes, gehört haben, von dem Johannes so leidenschaftlich predigt. Hasst und verachtet sie sie? Glaubt sie wirklich, dass sie den Teufel zum Vater haben? Ich hoffe nicht, aber ja, es ist durchaus möglich, dass sie das tut.

Wie ich mir selbst eine Hörerin des Johannes vorstelle, das habe ich bereits oben dargestellt. Ich überlasse Mirjam das Wort, um aus ihrer Sicht Ihre Ausführungen im abschließenden Kapitel Ihres Buches zu kommentieren.

## 8 Mirjams Antwort auf Adele Reinhartz' Fazit ihres Buches

Liebe Adele, ich habe interessiert Ihr engagiert geschriebenes Buch gelesen, und – vermittelt durch die Gedanken von Helmut Schütz – möchte ich Ihnen abschließend noch einmal vehement widersprechen. Nein, Alexandra war keine ursprüngliche Hörerin der Worte des Johannes. Sie mag einen christlichen Prediger in Ephesus gehört haben, der aus dem Johannesevangelium ein antijüdisches Pamphlet gemacht hat, um alles zu verraten, worum es Johannes und seinen ursprünglichen Zuhörern und Leserinnen ging, nämlich die Ehre des Gottes Israels und seines Messias Jesus, die darin besteht, dass das Volk Israel in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden leben kann!

### 8.1 Gab es keine johanneische Gruppe, in der sein Evangelium entstand?

Ihre Kritik (159) an „J. L. Martyns Theorie, dass das Evangelium für eine johanneische Gemeinde geschrieben wurde, die einen traumatischen Ausschluss aus der Synagoge erfahren hatte“, ist berechtigt. Es ging uns nicht darum, uns wehleidig als arme Opfer der Juden darzustellen und uns sozusagen rhetorisch an ihnen zu rächen.

Aber worum es uns wirklich ging, das haben auch Sie nicht herausgefunden, obwohl Sie sich redlich darum bemüht haben:

Nachdem ich Martyns Methodik und Ergebnisse sowie deren Auswirkungen auf die Predigtpraxis dekonstruiert hatte, schien es mir geboten, eine Alternative vorzuschlagen. Die Entwicklung einer solchen Alternative war jedoch eine viel schwierigere Aufgabe, als ich mir vorgestellt hatte. Erst als ich begann, die Annahme in Frage zu stellen, dass das Evangelium für eine bereits existierende johanneische Gemeinde geschrieben wurde, fand ich einen Weg nach vorn. Dieser Weg führte mich zu einer Untersuchung des rhetorischen Programms des Evangeliums und zu einer neuen Sicht auf das Potenzial des Evangeliums, das Leben der Menschen, die für seine Botschaft offen sind, dynamisch zu beeinflussen.

Dagegen stelle ich zwei Fragen:

Erstens: Auch wenn Martyns Vertreibungstheorie nicht zutrifft, warum soll es nicht trotzdem bereits eine irgendwie geartete Gruppierung gegeben haben, innerhalb derer die Gedanken des Johannes entstanden sind und die zugleich ihr erstes Publikum war? Seit Jesu Tod und Aufsteigen zum VATER bezeugt wird, gibt es doch an vielen Orten Menschen, die auf Jesus vertrauen, in unterschiedlich strukturierten Gemeinschaften, manche, die sich nach wie vor in den Synagogen versammeln, andere in eigenen Gemeinden, die sie *ekklēsia* nennen.

Und zweitens: Warum sollte Johannes aus heiterem Himmel eine Rhetorik entwickeln, um den Juden alle Wohltaten ihrer Religion zu entreißen und durch den Messias Jesus den Heiden zu übereignen? Ich weiß, das haben die Heidenchristen schon bald getan und zu diesem Zweck das Johannesevangelium missbraucht. Aber das entsprach überhaupt nicht der Absicht von Johannes und von uns Leuten, die sich um ihn geschart haben.

Nun höre ich aber Ihre Frage, die Sie während Ihrer Kritik an Martyn beschäftigt hat, als eine wirklich ernste Herausforderung auch an Johannes selbst und an mich:

Wie oder warum kann ein Evangelium, das von jüdischen Ideen durchdrungen ist, in einem jüdischen religiösen, politischen und sozialen Kontext spielt und mit jüdischen Charakteren gefüllt ist, gleichzeitig die Juden selbst als Feinde Jesu, der Wahrheit und Gottes darstellen? Mit anderen Worten: Wie kann ein Evangelium, das so jüdisch ist, gleichzeitig so antijüdisch sein?

Eine erste Antwort gaben Sie sich darauf bereits vor der Abfassung Ihres Buches“, nämlich dass unbestreitbar (159-160)

Jesus Jude war, seine Freunde Juden waren und sie in einem überwiegend jüdischen Umfeld lebten, Dinge taten (Sabbat und Feste feiern) wie andere Juden auch und dieselben Orte besuchten (Synagoge, Tempel in Jerusalem), wohin auch andere Juden gingen.

Und das legte natürlich nahe (160), dass der Autor des Evangeliums „ebenfalls Jude war oder wenigstens über beträchtliche Kenntnisse der jüdischen Traditionen des Zweiten Tempels und der Methoden der Bibelexegese verfügte“.

## **8.2 Enteignet Johannes die Juden ihres Bundes oder äußert er prophetische Kritik an der jüdischen Führung?**

Aber ab diesem Punkt verirrt sich Ihre Vorstellungskraft auf Abwege. Warum müssen Sie „den Antijudaismus des Johannes“, der „in einem gewissen Spannungsverhältnis zu seiner jüdischen Prägung“ steht, aus einem „Prozess der Selbstdefinition“ erklären, innerhalb dessen „eine Grenze zwischen dem ‚Selbst‘ und dem ‚Anderen‘“ geschaffen werden muss? Warum kommt es Ihnen nicht in den Sinn, die vielfältigen politischen Konflikte, die es innerhalb des Judentums und erst recht zwischen Juden und der rö-

mischen Weltordnung im 1. Jahrhundert gibt und die etwa Josephus<sup>243</sup> beschreibt, als Hintergrund der Spannungen im Johannesevangelium in Erwägung zu ziehen?

Sobald Sie die verschiedenen Konfliktlinien innerhalb des Johannesevangeliums auf den einen Gegensatz zwischen dem „Selbst“ und den „Anderen“ reduzieren, „Christusgläubigen“ auf der einen Seite und „*loudaioi*, die behaupten, Gottes Kinder zu sein, aber den Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes ablehnen, seinen Tod planen und seine Anhänger verfolgen“, auf der anderen, projizieren Sie einen späteren christlichen Antijudaismus zurück in das Johannesevangelium, der den Konflikten, innerhalb derer wir argumentieren, in keiner Weise gerecht wird.

Dadurch sehen Sie sich gezwungen, auch „die neutralen oder positiven Aussagen des Evangeliums über die *loudaioi* und insbesondere die Wertschätzung des Evangeliums für die jüdischen Schriften als Zeugnis für Jesus und seine Schilderungen von Jesus und den Jüngern, die sich an jüdischen Aktivitäten beteiligen“, als Mittel zu begreifen, die „den Antijudaismus unterstützen, der so tiefgreifend in das rhetorische Projekt des Evangeliums eingebettet ist“.

Und so skizzieren Sie den Hintergrund des Johannesevangeliums in sieben Punkten himmelweit entfernt von seinen ursprünglich jüdisch-messianischen Anliegen:

- 1) Die Sterblichkeit wird allgemein gefürchtet; der Wunsch nach ewigem Leben ist der Inbegriff der menschlichen Sehnsucht.

Nein, uns ging es nicht um ein Mittel gegen den Tod, den angeblich alle Menschen fürchten. Die *zōē aiōnios*, das Leben der kommenden Weltzeit, das wir ersehnen, ist die Überwindung der Todesmacht, die derzeit in der römischen Weltordnung verkörpert ist, und der Anbruch eines befreiten Lebens in Gerechtigkeit für ganz Israel.

- 2) Diese Sehnsucht kann nur erfüllt werden durch den Glauben, dass Jesus der Christus ist, Gottes Sohn.

Wenn Sie mit diesem Wunsch ein Mittel meinen, das gegen den Tod hilft, dann kennen wir als Juden es schon lange, nämlich das Vertrauen auf den Gott Israels, auch wenn wir nicht an ein jenseitiges Leben im Himmel glauben. Von Jesus, als dem Messias und Sohn des Gottes Israels erwarten wir die Befreiung der Welt von der herrschenden Weltordnung, die auf ihr lastet.

- 3) Die Annahme dieses Glaubens führt dazu, dass die gewöhnlichen Menschen als Kinder Gottes wiedergeboren werden, eine Gruppe, die die Familie Gottes bildet und folglich in einer Intimität mit dem Göttlichen lebt, die durch seinen einzigen Sohn vermittelt wird.

---

243 Josephus, Jüdische Altertümer 18.1.2 bis 18.1.6, informiert seine Leser über verschiedene Parteien unter den Juden, wie die Pharisäer, Sadduzäer, Essener und Zeloten (wobei er die Aktivitäten der Zelotenpartei beschreibt, ohne sie mit diesem Namen zu bezeichnen).

Johannes geht es nicht darum, dass gewöhnliche Menschen eine besondere spirituelle Erfahrung mit Gott machen. Eine solche Intimität mit Gott riecht nach Gnosis oder Mysterienkulten, mit denen wir als Juden nichts zu tun haben. Erst recht will er nicht christusgläubige Menschen als Gottes Kinder in einer neuen Familie Gottes versammeln, während der alte Bund der Juden mit Gott ausgedient hat.

Das Wort *tekna theou*, göttlich Geborene, in 1,12 heißt etwas ganz anderes, und die drei näheren Bestimmungen in 1,13 dienen von den jüdischen Schriften her zur Erläuterung der Art und Weise des Vertrauens auf Jesus als den Messias Israels.

Gottgeborene sind „nicht aus Blut“ gezeugt,<sup>244</sup> also es entscheidet nicht die Beschneidung allein darüber, ob jemand gottgeboren ist, sondern das Vertrauen auf den Messias Gottes.

Gottgeborene sind „nicht aus dem Willen des Fleisches“ gezeugt,<sup>245</sup> das heißt, sie werden in der kommenden messianischen Zeit erfahren, dass ihre vergängliche und verwundbare Existenz im jetzigen Äon, unter der herrschenden Weltordnung, ein Ende findet.

Gottgeborene sind auch „nicht aus dem Willen eines Mannes“ gezeugt<sup>246</sup>, so wie Abraham nicht den „einziggezeugten Sohn Gottes“ zeugen konnte und schließlich sogar Isaak als den eigenen Sohn opfern musste, um ihn als Sohn Gottes zurückzubekommen. Ton Veerkamp<sup>247</sup> hat das schön formuliert:

Der Einzige, der *monogenēs*, ist der neue Isaak, der einzige gottgemäß Gezeugte. Wer dem vertraut, wird selber zum gottgemäß Gezeugten. Er sieht wirklich Licht, ist aufgeklärt, bleibt am Leben in einer Ordnung des Todes.

4) Die Kinder Gottes stehen in einer Bundesbeziehung zu Gott.

Wenn Sie damit meinen, dass die Gottgeborenen, also diejenige, die auf den Messias Jesus vertrauen, am Bund mit Gott Anteil haben, dann versteht Johannes das als eine Selbstverständlichkeit, so dass er den Begriff des Bundes nicht einmal erwähnt.

5) Diese Bundesbeziehung wird im jüdischen Sinn als textlich in den Schriften (Tora und Propheten) und räumlich im Tempel manifestiert verstanden.

Auch dass sich der Bund mit Gott in den jüdischen Schriften manifestiert, ist eine Selbstverständlichkeit. Im Tempel lässt der Gott Israels allerdings seinen befreienden NAMEN nur bedingt wohnen: Während der Wüstenwanderung wählte er dafür das Zelt der Begegnung. Und Johannes ist überzeugt, dass er nach der Zerstörung

244 [Anm. 43 zur Übersetzung von Johannes 1,13](#) (Veerkamp 2021, 33; 2015, 10).

245 [Anm. 44 zur Übersetzung von Johannes 1,13](#) (Veerkamp 2021, 33; 2015, 10).

246 [Anm. 45 zur Übersetzung von Johannes 1,13](#) (Veerkamp 2021, 33; 2015, 10).

247 [Geburt, 1,12-13](#), Abs. 19 (Veerkamp 2021, 37; 2006, 19).

des Zweiten Tempels seinen NAMEN im Messias Jesus und nach seinem Tod in seiner messianischen Gemeinde als der Versammlung von ganz Israel wohnen lässt.

- 6) Das ist eine exklusive Beziehung: Man kann nur durch Jesus bei Gott sein. Jesus ist der einzige Weg zu Gott. Alle anderen Wege führen weg von Gott. Juden, die nicht glauben, mögen glauben, dass sie den Status von Gottes auserwähltem Volk beibehalten, aber in Wirklichkeit haben sie diesen Status verwirkt. In Wirklichkeit wurden sie vom Weinstock Israels, der vom göttlichen Winzer gepflegt wird, verstoßen, um zu verdorren und zu verbrennen.

Tatsächlich kündigt Jesus denen, die für die Politik Judäas seiner Zeit verantwortlich sind, ein hartes Gericht an, ähnlich wie die jüdischen Propheten den Königen ihrer Zeit ein hartes Gericht ankündigten. Man kann Johannes vorwerfen, dass er Jesus falsch eingeschätzt hat, das dieser in Wirklichkeit gar nicht der Messias war. Aber sein Zeugnis für Jesus als den Messias hat er nach besten Wissen und Gewissen als Jude abgelegt. Und die führenden Judäer der Zeit Jesu sind in seinen Augen Kollaborateure Roms, die den römischen Kaiser an der Stelle des Gottes Israels zu ihrem König gemacht haben. Stattdessen gebührt nach Johannes diese Ehre des Königs der Juden allein Jesus als dem Messias, den der VATER in die Welt gesandt hat, um sie von der Weltordnung zu befreien, die auf ihr lastet.

- 7) (160-161) Es sind nun die Kinder Gottes, die Zugang zu und Autorität über die jüdischen Schriften und deren korrekte, göttlich vorgeschriebene Auslegung sowie über den Tempel als Gottes Haus haben. Der Sabbat und die Feste werden für den johanneischen Jesus zu Gelegenheiten, seine göttliche Herkunft und Autorität zu demonstrieren und seine Botschaft einer großen Menschenmenge zu verkünden.

Wiederum setzen Ihre Worte die spätere Sicht der christlichen Kirche voraus, dass die Kinder Gottes Heiden sind, die sich in Ihren Augen jedoch widerrechtlich Zugang und Autorität zu und über alles, was den Juden gehörte, verschafft haben. Nach Johannes sind die Gottgeborenen nicht definitionsgemäß Heiden, sondern er hofft natürlich wie alle Propheten Israels, dass trotz und wegen seiner Gerichtsankündigung zumindest ein Rest Israels seinen Worten Folge leistet (an heidnische Nachfolger des Messias denkt er nur in Ausnahmefällen, etwa im Blick auf die wenigen Griechen von 12,20). Und als der vom VATER gesandte Messias hat Jesus in den Augen des Johannes das Recht, die Schriften auszulegen, über den Tempel zu verfügen und die jüdischen Feste im Blick auf die anbrechende messianische Zeit neu zu füllen.

Damit verdrängt Jesus die jüdischen Autoritäten, die Pharisäer und die Priester, als diejenigen, die das Geschehen am Sabbat und im Tempelbezirk kontrollieren.

Nein, Jesus ersetzt nicht die jüdischen Autoritäten, sondern wie die Propheten Jesaja oder Jeremia sich zu ihrer Zeit der Führung Judas entgegengestellt haben, klagt er

sie als der von Gott gesandte Messias an wegen ihres Abfalls vom Gott Israels und ihrer Unterwerfung unter den römischen Kaiser.

Die Juden hingegen sind aus dem Bund ausgestoßen, verstehen ihre eigenen Schriften nicht und werden eher zu Sklaven als zu Söhnen im Haus des Vaters. Ihre Ablehnung Jesu zeigt, dass sie nicht Gottes Kinder sind, sondern Satan zum Vater haben.

An keiner Stelle sagt Johannes, dass der Bund für Israel nicht mehr gilt. Aber er wirft den Lehrern Israels vor, die Schriften nicht richtig auszulegen – nicht als der Vorwurf eines Außenstehenden gegenüber Juden, sondern in einem innerjüdischen Streit über die Frage, ob Jesus tatsächlich der Messias Gottes ist.

Und genau wegen ihrer politischen Versklavung unter die römischen Weltordnung bezeichnet Jesus die jüdische Führung (8,34) als Sklaven der Verirrung und (8,44) als Söhne des *diabolos*, nämlich des römischen Feindes, des Kaisers. Das mag eine zu harte Sprache sein, wir Frauen in der Gruppe des Johannes mögen es nicht, wenn die Männer – wohl aus Enttäuschung über ihren Misserfolg, die Rabbinen und die Synagogenführung zu überzeugen – derartige Beschimpfungen von sich geben. Aber auf keinen Fall sieht Johannes das Volk der Juden insgesamt als Kinder eines dämonischen Teufels, eines Fürsten der Unterwelt. Ihm geht es doch um die Befreiung von ganz Israel, nicht um die Verdammung aller Juden!

### 8.3 Annahmen zum historischen Hintergrund des Johannesevangeliums

Immerhin äußern Sie sich sehr zurückhaltend über die Zuverlässigkeit Ihrer „historischen Schlussfolgerungen“, die Sie auf Grund Ihrer „literarkritischen“ Analyse ziehen und auf die Sie ursprünglich verzichten wollten, da es kaum „äußere Befunde für das späte erste Jahrhundert im Mittelmeerraum gibt, das der wahrscheinlichste Schauplatz für dieses Evangelium ist“. Es waren „Kollegen und Studierende“, die meinten, dass „die rhetorische Analyse nur insofern von Wert war, als sie zur Klärung historischer Fragen nach Ziel, Publikum und historischem Kontext weiterhelfen konnte“.

Auf drei Vermutungen bauen Sie Ihre „spekulativen Bemühungen“ zum historischen Hintergrund des Johannesevangeliums auf.

#### 8.3.1 Heiden als hauptsächliche Zielgruppe des Johannesevangelium?

(161) Die erste war, dass sich das Evangelium in erster Linie an Heiden richtete, die sich für jüdische Angelegenheiten interessierten und daher an der umfassenderen Heidenmission teilnahmen, die in der Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. bereits im Gange war. Das schließt interessierte Juden nicht aus, aber der Tenor des Evangeliums scheint ein Publikum vorauszusetzen, das sich zu jüdischen Ideen und Praktiken hingezogen fühlt, aber damit nicht völlig vertraut ist.

Nein, es ist genau umgekehrt. Zunächst entsteht das Evangelium in einem Umfeld, wo es Auseinandersetzungen zwischen jüdischen Messianisten und rabbinischen Juden gibt. Der Heidenmission gegenüber ist Johannes eher skeptisch, weil er schon gehört hat, wie in den Gemeinden des Paulus immer mehr die *gojim* den Ton angeben, und er ahnt, dass das kein gutes Ende nehmen wird. Trotzdem ist er offen gegenüber einzelnen *gojim*, die den Gott Israels verehren und sich auf die Nachfolge des Messias Jesus einlassen wollen.

### 8.3.2 Die Judenfeindlichkeit des Johannesevangeliums als ein rhetorisches Mittel?

(161-162) Die zweite Vermutung war, dass der Begriff *Ioudaios* in erster Linie eine rhetorische und keine bezeichnende Bedeutung hatte. Der rhetorische Zweck des Evangeliums besteht darin, den Widerstand gegen seine Botschaft mit einer bestimmten bekannten Gruppe in Verbindung zu bringen, auch wenn die Erzählung Beweise dafür liefert, dass sich nicht alle Mitglieder dieser Gruppe eines solchen Widerstands schuldig gemacht haben. Die *Ioudaioi* stehen außerhalb des Kreises der Liebe, den das Evangelium fördert. Die Suche nach spezifischen historischen Bezügen scheint ebenso fehl am Platz wie vergeblich. Aus der Sicht des Evangeliums stehen die Gläubigen per definitionem außerhalb der Gruppe der *Ioudaioi*, was durch die Tatsache bekräftigt wird, dass der Begriff nicht für Juden verwendet wird, die Teil der „In-Group“ (Jesus und die Jünger) sind. Die siebzügfache Wiederholung des Begriffs und seine überwiegend feindselige Verwendung unterstreichen zusätzlich die Botschaft, dass die Christus nachfolgenden Kinder Gottes sich als getrennt von und im Gegensatz zu den *Ioudaioi* sehen müssen, die Satan zum Vater haben.

Ist diese Annahme – ich hoffe, sie richtig verstanden zu haben – nicht einfach unsinnig? Wenn Johannes den Begriff *Ioudaioi* tatsächlich zu rhetorischen Zwecken benutzen würde, um den religiösen Erlöser, für den er wirbt, um so strahlender von denen abzugrenzen, die ihn schändlicherweise ablehnen, würde er dann nicht tunlichst jede differenzierende Sicht auf die *Ioudaioi* unterlassen?

Aber Sie schreiben selbst, dass nicht alle *Ioudaioi* Jesus ablehnen. Und Sie wissen, dass für Johannes auch Jesus ein Jude ist, der jüdische Feste feiert und sogar nach jüdischen Riten bestattet wird. Genau diese widersprüchlich erscheinende Sicht auf Juden und das, was jüdisch ist, ist ein Beleg dafür, dass Johannes seine Rhetorik mit ganz konkreten jüdischen Menschen verbindet, die er aus eigener Erfahrung kennt.

Leider verwendet Johannes sehr häufig ein und dasselbe Wort *Ioudaioi* für ganz verschiedene jüdische Bevölkerungsgruppen. Priester, Pharisäer, Zeloten, ehemalige Schüler greift Jesus scharf an. Die jüdische Volksmenge ist Jesus gegenüber nicht klar entschieden. Jedenfalls gibt es Juden, die nach dem Messias fragen, auf ihn vertrauen, ihm nachfolgen. Besonders deutlich zeigt die in Anlehnung an Jesaja formulierte Anklage, dass Gott die Herzen „der“ *Ioudaioi* verhärtet hat, dass Johannes eben

nicht ausschließt, sondern hoffnungsvoll damit rechnet, dass dennoch – wie beim Propheten Jesaja – ein „Rest“ Israels zur Umkehr bereit ist.

Johannes sagt auch nirgends, dass sich alle Juden „außerhalb des Kreises der Liebe“ befinden. Als Jesus die *Ioudaioi* in 5,42 anklagt, dass sie *tēn agapēn tou theou*, die Liebe zu Gott nicht in sich haben, begründet er das damit (5,43), dass sie ihn als Messias Gottes nicht annehmen. Da er dies (5,39) innerhalb eines Disputs über die Erforschung der Schriften äußert, ist klar, dass im Hintergrund unser Streit mit rabbinischen Juden steht, den wir als messianische Juden mit ihnen ausfechten. Darüber sind wir uns uneins: Kann die römische Weltordnung überwunden werden durch das Vertrauen auf den Messias Jesus und die Gründung subversiver messianischer Gemeinden? Oder ist Jesus ein Scharlatan, und die Rabbinen haben Recht, sich auf das Studium der Tora in einer Nische des Römischen Reiches zurückzuziehen?

### 8.3.3 Zukunftsorientierte Rhetorik mit klarer Abgrenzung der Gläubigen von Juden?

(162) Drittens ist das Evangelium, wie alle rhetorischen Dokumente, eher ein vorwärts als ein rückwärts gerichtetes Dokument. Es befasst sich nicht mit einer Situation in der Vergangenheit, sondern zielt darauf ab, die Zukunft zu gestalten. Meine Analyse der Rhetorik des Evangeliums deutet darauf hin, dass es sich diese Zukunft mit einer festen Grenze zwischen seinen Anhängern und den *Ioudaioi* vorstellt. Indem das Evangelium das zustimmende Publikum den widerständigen *Ioudaioi* gegenüberstellt, vertritt es die gegenseitige Ausschließlichkeit dieser beiden Identitäten.

Diese Annahme trifft insofern zu, als Johannes sein Evangelium tatsächlich nicht zur Bearbeitung eines angeblichen Vertreibungstraumas aus der Synagoge geschrieben hat. Ja, es ist ein rhetorisches Dokument, es ist auf Zukunft gerichtet. Es zielt auf den Anbruch der neuen Weltzeit der Befreiung für ganz Israel, indem die versklavende Weltordnung durch die *agapē*, die Solidarität, des Messias Jesus überwunden wird.

Tatsächlich sind unsere Differenzen mit den rabbinischen Juden über den Messias Jesus unüberbrückbar. Und von solchen Differenzen mit den Juden seiner Zeit redet schon Jesus etwa in 10,25-26. Aber nirgends ist Jesu Absicht darauf gerichtet, von sich aus grundsätzlich alle *Ioudaioi* aus seiner Anhängerschaft auszuschließen. Ich widerspreche also entschieden Ihrer Behauptung, „dass die Rhetorik des Evangeliums sein Publikum dazu bringt, eine solche Trennung als wesentlich für ihre eigene Entwicklung als Kinder Gottes zu betrachten“.

### 8.3.4 Der Missbrauch des Johannesevangeliums für heidenchristliche Kosmologie

Sie sehen durchaus (162), wie sehr das Johannesevangelium „durch und durch jüdisch“ geprägt ist, fragen aber nicht nach den politischen Hintergründen der Auseinandersetzung mit „den *Ioudaioi*, die für Jesu Identität als Gottes Sohn blind sind“. Da sich für diese Hintergründe schon die Heidenchristen nicht mehr interessieren, die

sehr bald unser Johannesevangelium in ihre Hände bekommen, passiert tatsächlich genau das, was Sie eben beschrieben haben. Aber erst dann. Und wir sind entsetzt und zutiefst betrübt über diese Entwicklung.

Da die Heidenchristen mit der messianischen Anstrengung zur Überwindung der Weltordnung durch Solidarität nichts mehr anfangen können oder wollen, meinen sie, das Evangelium auf einer „kosmologischen Ebene“ interpretieren zu müssen. Die nunmehr vorwiegend heidnischen Nachfolger Jesu wollen – nicht mehr in der Erwartung der Weltzeit der Befreiung für Israel, die kommen soll, sondern auf der Suche nach spiritueller Erlösung – „eine Wiedergeburt als Kinder Gottes erfahren und durch ihren Glauben an Gottes Sohn in eine Bundesbeziehung mit Gott eintreten“.

### 8.3.5 War Johannes völlig desinteressiert an konkreten Juden?

Noch einmal muss ich entschieden Ihrer folgenden Einschätzung widersprechen (162-163):

Im Gegensatz zu modernen Gelehrten war es dem Verfasser des Evangeliums egal, ob die *Ioudaioi* eine ethnische Gruppe, eine religiöse Gruppe, eine politische Untergruppe oder eine andere historisch verifizierbare Einheit darstellten. Er war auch nicht daran interessiert zu erklären, warum Jesus und die Jünger, die nach allen objektiven Kriterien Juden sind, dennoch nie als *Ioudaioi* bezeichnet werden.

Nichts könnte falscher sein als das. Jedenfalls für das ursprüngliche Johannesevangelium. Sie nehmen doch selber die Widersprüchlichkeit im Gebrauch des Begriffs *Ioudaioi* wahr, haben sie doch eingehend beschrieben. Wie können Sie dann so tun, als meine Johannes überall denselben einen Feind der Christusgläubigen, wenn es doch Juden gibt, die sich fragen, ob Jesus der Messias ist, viele sogar, die auf ihn vertrauen, Juden, die Maria und Martha trösten? Merken Sie nicht die verschiedenen Nuancierungen in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Fraktionen der gegnerischen *Ioudaioi*, sei es der Zeloten, die Jesus zum Messias ausrufen wollen, oder der Pharisäer, die seine Messianität bestreiten, oder der Priester, die ihn dem Repräsentanten der Römischen Weltordnung ausliefern? Ist Ihnen nicht bewusst, dass Jesus am allerschärfsten diejenigen angreift, die zuvor seine Schüler waren und sich von ihm losgesagt haben?

Warum Johannes die Schüler Jesu niemals *Ioudaioi* nennt? Vielleicht weil sie fast alle Galiläer sind? Aber auch so nennt er sie nicht. Er nennt sie ja alle mit Namen. Dass Jesus nirgends Jude genannt wird, stimmt übrigens nicht – sowohl die Samaritanerin als auch Pilatus gehen selbstverständlich von seiner jüdischen Identität aus.

Da also die *Ioudaioi* alles andere als ein bloßes rhetorisches Konstrukt des Johannes sind, kann auch Ihre Schlussfolgerung aus dem eben von Ihnen Gesagten nicht stimmen (163):

Aber rhetorische Konstrukte können Fleisch und Blut annehmen, sobald ein Text in die Welt gesetzt wird. Dies gilt insbesondere dann, wenn diese Konstrukte mit dem Namen einer tatsächlichen Gruppe von Menschen bezeichnet werden. Die Feindseligkeit, die das Evangelium gegenüber den rhetorischen *Ioudaioi* an den Tag legt, mag einem rhetorischen Zweck dienen, der von der menschlichen Geschichte losgelöst werden kann, aber sie lässt sich nur allzu leicht in Hass gegen *Ioudaioi* aus Fleisch und Blut umsetzen.

Ich frage nochmals: Hat Johannes also die bösen Juden als Teufelskinder erfunden – entweder aus reiner Böswilligkeit oder weil er sie als Negativfolie für seinen neuen Erlösermythos gebraucht hat? Und ihm soll nicht, noch während er das tat, aufgefallen sein, dass es reale Juden in seiner Umgebung gibt, auf die man seine Rhetorik beziehen könnte? Das ist doch vollkommen abwegig.

Nein, es sind schon reale Juden, mit denen wir uns, die wir selber Juden sind, in unserer messianischen Gruppe um Johannes auseinandersetzen. Und wir kämpfen mit harten verbalen Bandagen. In politischen Auseinandersetzungen fliegen oft die Fetzen. Dass wir mit dem *diabolo*s den römischen Menschenschlächter meinen, sollte klar geworden sein. Und dass wir uns selber selten Juden nennen – vielleicht liegt es daran, dass wir tatsächlich in mancher Synagoge als Juden nicht mehr willkommen sind. Aber wir verdammen keinen Juden in die Hölle und erhoffen nach wie vor für ganz Israel die Befreiung und den Frieden der kommenden Weltzeit!

#### **8.4 Ist Johannes ethisch verwerflicher Antijudaismus vorzuwerfen oder wurde sein Evangelium für antijudaistische Zwecke missbraucht?**

Den letzten Abschnitt Ihres letzten Kapitels überschreiben Sie mit den Worten „Ethik und Exegese“, und ich unterschreibe mit voller Überzeugung die Aufforderung, die das Zentrum dieser Ausführungen bildet (163):

Sollten wir nicht jedem rhetorischen Programm widerstehen, das den „Anderen“ verunglimpft, um das „Selbst“ zu konstruieren?

Ja, das sollten wir auf jeden Fall tun!

Zugleich sollten Sie genauestens überprüfen, ob das Johannesevangelium tatsächlich eine solche Rhetorik betreibt oder ob es nicht erst durch die heidenchristlich gewordene Kirche im Sinne einer solchen Rhetorik benutzt und missbraucht wurde.

Am Anfang Ihres letzten Abschnitts beschreiben Sie nochmals Ihren Versuch,

sich in das Mitglied eines zustimmenden Publikums zu versetzen, d. h. eines fiktiven Jemand, der sich von ihrer Rhetorik überzeugen lässt und die Veränderung vornimmt, die sie als wesentlich für die Erfüllung des Wunsches nach ewigem Leben verkündet, und mit seinen Augen zu sehen – oder besser gesagt, mit seinen Ohren zu hören.

Sie haben sich, indem Sie „sich Alexandra als eine jüngere, weniger jüdische und zustimmendere Version“ Ihrer selbst vorgestellt haben, auf eine intensive Begegnung mit dem Johannesevangelium eingelassen, die für Sie „mehr eine intellektuelle als eine spirituelle Reise“ war. Indem Sie feststellen, dass Sie am Ende dieser Reise zurückkehren zu Ihrer „persönlichen Haltung gegenüber diesem Evangelium und seiner Botschaft, die nicht durch Zustimmung, Sympathie oder Engagement, sondern durch Widerstand gekennzeichnet ist“, nehmen Sie Bezug auf Ihr Buch *Befriending with the Beloved Disciple*,<sup>248</sup> in dem Sie offen gelassen hatten, ob es doch noch eine Möglichkeit geben könnte, mit Johannes Freundschaft zu schließen. Leider scheinen Sie die Tür zu weiteren Begegnungen mit ihm nun endgültig zu verschließen.

Ich verstehe das auch, wenn Sie sich Hörerinnen und Leser des Evangelium nur wie eine heidnische Alexandra vorstellen können, die die Rhetorik des Johannes tatsächlich losgelöst von ihrem jüdischen Hintergrund, aber untrennbar verbunden mit der späteren judenfeindlichen Rhetorik der Kirchenväter in sich aufnehmen konnte.

Ob Sie mich, Mirjam, ernstnehmen könnten als eine jüdisch-messianische Hörerin des Johannes, die durch sein Evangelium zu einer Schülerin des Messias Jesus wurde?

Ich wünsche es mir, und zwar nur, um verstanden zu werden, nicht mit dem Ziel, dass wir uns vollkommen einig werden. Ich verstehe ja, dass Sie als Jüdin auf keinen Fall Jesus als den Messias akzeptieren können – nach allem, was Juden durch das Christentum angetan worden ist, einschließlich einer verheerend verzerrenden Interpretation des Johannesevangeliums bis hin zu seinem Missbrauch, „um Antisemitismus zu rechtfertigen wie kürzlich in der Nazizeit“.

Ich wünschte, dass endlich Johannes Gerechtigkeit widerfährt: Dass man ihn eben nicht als den heidnisch geprägten Judenfeind betrachtet, der den Juden ihre kostbarsten Traditionen entreißen will, sondern wahrnimmt, dass er als Jude unter Rückgriff auf die jüdischen Schriften kämpferisch wie die Propheten Israels für die Überwindung der römischen Weltordnung eintritt, die in seinen Augen nur durch das Vertrauen auf den Messias Jesus gelingen kann.

Vor allem wünsche ich mir, dass die Christen das endlich begreifen. Wenn sie Johannes so verstehen, wie Sie das tun, dann sollten sie es aus der Bibel entfernen. Dann passt es nicht zu den Schriften der Propheten, die zwischen denselben Buchdeckeln stehen. Wenn sie das Johannesevangelium ernstnehmen wollen, dann müssen sie in die messianischen Auseinandersetzungen des 1. Jahrhunderts eintauchen, auf die Anspielungen achten, die Johannes auf die jüdischen Schriften macht. Sie müssen begreifen, dass Johannes sehr jüdisch denkt, überhaupt nicht kosmologisch in einem

---

248 (165, Anm. 2) Zum Spektrum möglicher Lektüren sowie Leserinnen und Leser vgl. Adele Reinhartz, *Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums*, Zürich 2005. Ich empfehle zur ergänzenden Lektüre: Helmut Schütz, [Jesu Busenfreund: Freundschaft mit Adele Reinhartz](#), Gießen 2021.

spirituellen Sinn, jedoch sehr wohl kosmologisch im Sinne der Überwindung dieser herrschenden Weltordnung. Sicher müssten die Christen in diesem Zusammenhang ihre Dogmatik überprüfen, die griechisch geprägten Sätze über die zwei Naturen von Jesus oder die Dreieinigkeit von Gott. Jesus muss von den jüdischen Schriften her verstanden werden, denn wozu haben die Christen sie aufbewahrt und meinen sie als das Alte Testament in Ehren zu halten?

In diesem Zusammenhang (164) müssten sich Christen auch intensiv mit Rosemary Radford Ruether's book, *Faith and Fratricide*,<sup>249</sup> „Glaube und Brudermord“, auseinandersetzen, denn sie

legt dar, dass der Antisemitismus weder ein bloßer Firnis noch das Produkt späterer Interpretationen ist, sondern dass er vielmehr der neutestamentlichen Christologie als solcher innewohnt. Besonders kritisch sieht sie das vierte Evangelium, das ihrer Meinung nach „der Diabolisierung ‚der Juden‘ die ultimative theologische Form verliehen hat, die die Wurzel des Antisemitismus in der christlichen Tradition darstellt“. Sie unterstreicht: „Es gibt keine Möglichkeit, das Christentum von seinem Antijudaismus zu befreien, ohne sich mit seiner christologischen Hermeneutik selbst auseinanderzusetzen.“

Auch Ruether nimmt nicht wahr, auf Grund welcher politischer Konflikte Johannes tatsächlich sein Evangelium vom Messias Jesus geschrieben hat. Aber durch sie herausgefordert könnten Christen sich auf den Weg machen und lernen, das Johannes-evangelium nicht als Gründungsurkunde einer neuen Religion der Gnade oder der himmlischen Erlösung zu lesen, sondern als eine jüdisch-messianische Schrift, die vor allem von den Voraussetzungen für die politische Überwindung einer herrschenden Weltordnung der Gewalt und Unterdrückung handelt.

Tatsächlich gebe ich Gregory Baum<sup>250</sup> vollkommen Recht, wenn er sagt:

„So lange sich die christliche Kirche als Nachfolgerin Israels, als das neue Volk Gottes anstelle des alten versteht, und solange die Kirche Jesus als den einen Mittler verkündet, ohne den es kein Heil gibt, bleibt kein theologischer Raum für andere Religionen und insbesondere keine theologische Gültigkeit für die jüdische Religion.“

Er hat deswegen Recht, weil Johannes niemals das Judentum durch eine neue Religion des Christentums ablösen wollte. Er wollte ganz Israel neu sammeln um den Messias. Und gegen das Christentum, das sich um sein Evangelium gesammelt hat, hätte er noch viel schärfere Worte gefunden als gegen die *Ioudaioi* seines Evangeliums, da es ja praktisch an die Stelle der Menschen mordenden Weltordnung getre-

249 (166, Anm. 6-7) Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury Press, 1974), 116.

250 (166, Anm. 8) Gregory Baum, „Introduction“, in *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Hrsg. Rosemary Radford Ruether (New York: Seabury Press, 1974), 5.

ten ist, die Jesus in seinen Augen zu überwinden suchte – aber eben nicht, um es noch ärger zu treiben als die heidnischen Kaiser!

Gerade deswegen bleibe ich dabei: Johannes selbst ist noch nicht der Antijudaismus des entstehenden Christentums anzulasten, das sein Evangelium gründlich missverstanden und missbraucht hat. Auch wenn es löblich scheint, „Widerstand zu leisten gegenüber Anstrengungen, die problematischen Aussagen des Johannes wegzuerklären oder zu rechtfertigen“, so ist es doch um der Wahrheit willen notwendig, problematische Behauptungen im Rahmen eines zutreffenden Settings zu erklären. Wenn Johannes tatsächlich eine innerjüdische politische Kampfschrift verfasst hat, deren Ziel die Befreiung Israels von der römischen Weltordnung ist, rechtfertigt das zwar nicht jede Schärfe und Überspitzung seiner Argumentation, die später antisemitisch ausgeschlachtet werden konnte, aber es ist auch nicht angemessen, ihm bereits den späteren kirchlichen Antijudaismus zu unterstellen.

### 8.5 Darf ich auf eine weitere Beschäftigung mit Johannes hoffen?

Damit lasse ich Mirjams Antwort auf das letzte Kapitel Ihres Buches enden, nicht ohne selbst noch einmal zu betonen, dass ich mich selbst zu denjenigen Christen zähle, die wie Sie glauben (164-165),

dass wir, um ein treuer Christ oder ein treuer Jude zu sein, nicht alle Ansichten und Haltungen, die in unseren Schriften enthalten sind, unkritisch akzeptieren müssen. Vielmehr müssen wir weiterhin mit unseren Schriften ringen. Durch ein solches Ringen können wir auch erkennen, dass bestimmte Positionen, die vielleicht einen Zweck erfüllten, als diese Texte geschrieben wurden, den Werten zuwiderlaufen, die für ein Leben des Glaubens und der Wahrhaftigkeit heute entscheidend sind.

Im letzten Absatz Ihres Buches „steigen Sie die Wendeltreppe aus dem klebrigen Herzen des Netzes herab“, das das Johannesevangelium in Ihren Augen darstellt, „und haben viele seltsame Dinge gesehen“.<sup>251</sup> Sie sind der Spinne entkommen und – wie Sie mir persönlich mitteilten<sup>252</sup> – Sie sind „ziemlich durch und fertig mit dem Geliebten Jünger“. Trotzdem sind Sie sich nicht ganz sicher, ob Sie nicht irgendwann vielleicht doch „wieder hinaufsteigen“ werden. Ich würde mich freuen, wenn meine Gedanken für Sie ein Anstoß wären, sich noch einmal auf das Johannesevangelium einzulassen, und zwar mit der Frage, ob es angemessen sein könnte, die von Ton Veerkamp vertretene politische Lektüre wenigstens in Erwägung zu ziehen und genauestens zu überprüfen.

Mit herzlichen Grüßen  
Helmut Schütz

---

251 Siehe das als Epigraph in der Einleitung dieses Buches zitiert Gedicht von Mary Howitt.

252 In einer Mail vom 19.08.2020.