

Ironische Glaubensgewissheit im Johannesevangelium?

Auseinandersetzung mit einem Aufsatz des Theologen George W. MacRae

Helmut Schütz, Gießen

17. Januar 2022

Online-Version: <https://bibelwelt.de/ironie/> und PDF-Version:
<https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2022/01/Ironie.pdf>

Jesu Gesprächspartner im vierten Evangelium reagieren oft mit Missverständnissen auf seine Worte. Liegt das an einer Ironie, mit der Jesus ihr irdisches Denken und ihre Blindheit für seine Herkunft von Gott kritisiert? Dürfen Christen, weil sie ja schon wissen, dass Jesus auferstanden und zum Vater im Himmel aufgefahren ist, ironisch auf Menschen herabblicken, die nicht an Jesus glauben können?

Inhaltsverzeichnis

George W. MacRaes Aufsatz „Theologie und Ironie im vierten Evangelium“	2
1 Was ist überhaupt unter „Ironie“ zu verstehen?	3
2 Die „dramatische Ironie“ im Johannesevangelium	4
2.1 Welcher Grundkonflikt beherrscht das Johannesevangelium?	5
2.2 Welche Distanz kann nachösterliche Zuschauer in die „Herausforderung des Glaubens“ einbeziehen?	8
2.3 Theologie im Johannesevangelium als „ironische Vision“	10
2.3.1 Wirken Jesu offenbarende Zeichen zugleich als Hindernisse für den Glauben?	11
2.3.2 Sind Jesu „ICH BIN“-Worte als ironisch und letztlich ineffektiv zu verstehen?	13
2.3.3 Deutet das Symbol der Schlange ironisch auf den erhöhten Menschensohn?	15
3. Jesu Prozess vor Pilatus als klarstes Beispiel johanneischer dramatischer Ironie	16
3.1 Richtet sich die ironische Verurteilung der <i>Ioudaioi</i> gegen alle Juden allgemein?	16
3.2 Lässt sich Pilatus als Vertreter des Staates von der „Welt“ zur Verurteilung Jesu verführen oder repräsentiert er selber die „Welt“?	18
3.3 Ist Jesu Königtum nicht von dieser Welt oder ist Jesus ein König, der nicht ist „wie bei allen Völkern“?	19
3.4 Pilatus als unfreiwilliger Prophet des geschundenen Menschensohnes	21

George W. MacRae Aufsatz „Theologie und Ironie im vierten Evangelium“

Schon häufig las ich, dass christliche Theologen die Ausdrucksweise Jesu im Evangelium des Johannes als „ironisch“ beschreiben, zum Beispiel, wenn seine jüdischen Gegner sich darüber erregen, dass er den Tempel abreißen und in drei Tagen wieder aufbauen will. Die Leserin oder der Leser dieser Worte „weiß“ natürlich, dass Jesus damit keine architektonische Meisterleistung meint, sondern dass er nach seinem Tod innerhalb von drei Tagen wieder auferstehen wird.

In ähnlicher Weise blickt mancher Christ auf den jüdischen Rabbi Nikodemus herab, der sich während einer nächtlichen Diskussion mit Jesus fragt, wie ein erwachsener Mensch noch einmal neu geboren werden kann; soll er etwa noch einmal zurückkehren in den Mutterleib (Johannes 3,3-4)? Keineswegs, so schüttelt die eine Christin oder der andere Christ den Kopf. Vielmehr meint Jesus doch einfach die geistliche Wiedergeburt der Kinder Gottes, die an Jesus, den Sohn Gottes glauben und darum sicher sein dürfen, nach ihrem Tod in den Himmel zu kommen.

Aber ist es wirklich so einfach mit der Ironie im Johannesevangelium? Sind wir Christinnen und Christen dazu berechtigt, mit einer ironischen Glaubensgewissheit auf alle Menschen herabzublicken, seien es Atheisten oder Juden, Muslime, Buddhisten oder Andersgläubige, die von Jesus nichts wissen oder nichts wissen wollen, geschweige denn, ihn als den einzigen Weg zum ewigen Leben bei Gott im Himmel zu betrachten?

Der katholische Theologe George W. MacRae hat im Jahr 1973 in seinem Aufsatz „Theologie und Ironie im vierten Evangelium“¹ eine solche Haltung mit sehr klugen Ausführungen begründet – in meinen Augen dabei aber einige entscheidende Gesichtspunkte außer Acht gelassen, die ich in diesem Beitrag herausarbeiten möchte.

Seine Zielsetzung umreißt MacRae mit der knapp formulierten Frage (104): „Was bedeutet die Verwendung des literarischen Mittels der Ironie durch den vierten Evangelisten für unser Verständnis seiner Theologie?“

1 George W. MacRae, S.J., *Theologie und Ironie im vierten Evangelium*, in: R.J. Clifford & G.W. MacRae (Hrsg.), *The Word in the World: Essays in honour of F.L. Moriarty* (Cambridge, Mass: Weston College, 1973), 83-96, hier zitiert nach der nochmaligen Veröffentlichung in: *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, selected and introduced by Mark W. G. Stibbe, Leiden 1993, 103-13.

In seinen Ausführungen fühlt sich MacRae dem Exegeten F.L. Moriarty verpflichtet (104), „dessen unbeirrbar Offenheit für die vielfältigen Methoden des Bibelauslegers den Autor ermutigt hat, in den Bereich der modernen Literaturkritik eines antiken literarischen Werkes einzudringen.“

Alle im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen oder Verweise auf Anmerkungen ohne weiteren Hinweis beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate (von mir ins Deutsche übersetzt) aus diesem Aufsatz. Wörter in griechischer Schrift gebe ich – auch in zitierten Texten – mit einer einfachen deutschen Umschrift wieder.

1 Was ist überhaupt unter „Ironie“ zu verstehen?

George MacRae greift zur Definition des Hauptbegriffs seines Aufsatzes auf eine Studie von E.M. Good über Ironie im Alten Testament zurück² und versteht

Ironie im allgemeinsten Sinne als eine „Wahrnehmung von Unstimmigkeit“, die durch zwei spezifische Eigenschaften gekennzeichnet ist. Erstens drückt sie sich in der Regel durch Untertreibung oder Anspielung aus, z. B. durch doppelte oder mehrfache Bedeutungen, die von verschiedenen Zuhörern auf unterschiedlicher Ebene wahrgenommen werden können, oder durch die Aussage des Gegenteils von dem, was gemeint ist. Zweitens beruht die ironische Wahrnehmung von Unstimmigkeit auf dem Anspruch des Ironikers, eine Einsicht in die Wahrheit der Dinge zu haben, die nicht von allen geteilt wird.

Weiterhin behandelt MacRae vier verschiedene Formen der Ironie, derer sich Johannes in seinem Evangelium *nicht* oder *kaum* bedient:

Erstens geht es in der johanneischen Ironie nicht um „das, was wir üblicherweise mit Humor oder Satire assoziieren, sei es humorvoll oder bissig.“ Ob sein Evangelium insgesamt (105) als „ausgesprochen humorlos“ zu beurteilen ist, lasse ich dahingestellt sein. Richtig ist sicherlich, was MacRae mit „Begriffen des Literaturkritikers“ ausdrückt: „Das Johannesevangelium verkleidet sich nicht, wie die Satire, in die Welt des romantischen Idealismus, um die romantische Verblendung zu zerstören.“

Zweitens ist „die Ironie des vierten Evangeliums auch keine sokratische Ironie im strengen Sinn“, die als „didaktische Methode ... Naivität vortäuschte, um die Entdeckung der Wahrheit hervorzurufen.“ Allenfalls will MacRae Jesu Frage in Johannes 10,32 an gegnerische Juden, um welches seiner guten Werke willen sie ihn steinigen wollen, in diesem Sinne als ironisch begreifen.

Drittens muss die Ironie im Johannesevangelium klar abgegrenzt werden von der „tragischen Ironie“, die aus der Dramatik des Sophokles oder später Shakespeares bekannt ist und die „im Dienst des Verderbens des tragischen Helden aufgrund seiner fatalen Hybris“ steht (wobei *hybris* die Selbstüberhebung des Menschen gegenüber den übermächtigen Göttern bezeichnet). MacRae hat damit ohne Zweifel Recht, führt allerdings leider keine Begründung dafür an. Er hätte sagen können, dass das, was die griechische Kultur unter Tragik versteht, der jüdischen Bibel grundsätzlich fremd ist. Und weil das Johannesevangelium von den jüdischen Schriften her zu verstehen ist, ist auch Jesus kein tragischer Held, der an dem, was ein unerforschliches Schicksal ihm zuteilt, notwendig scheitern muss.³

2 *Irony in the Old Testament* (Philadelphia, 1965), 30-31.

3 Vgl. dazu meine Zusammenfassung des Buches von Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2013, unter dem Titel [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#), insbesondere den Abschnitt: [Hellas und Israel](#).

Viertens (106) darf johanneische Ironie auch nicht mit der „metaphysischen Ironie“ verwechselt werden. Sie ist (107) dem Literarkritiker Charles I. Glicksberg⁴ zufolge [13] „eine Frucht des wachsenden Verdachtes, dass das Leben im Wesentlichen sinnlos ist“ und kann [10] auf eine „Reihe von mitwirkenden Ursachen“ zurückgeführt werden:

„romantischer Individualismus, der Konflikt zwischen Illusion und Realität, das grenzenlose Streben des Selbst und seine einschränkende Endlichkeit, der stets vorhandene Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Materie, Leben und Tod.“

Ein Beispiel für diese Art von Ironie ist die

tragische Absurdität des Lebens, das Bild von Albert Camus' *Mythos des Sisyphus*. Die „Welt“ des vierten Evangeliums ist natürlich alles andere als absurd, doch grenzt das Werk an einen Dualismus von Gott und Welt, in dem die Ironie als Ausdrucksform fungiert.

Auch in diesem Zusammenhang macht MacRae nicht klar, warum diese Art von Ironie im Rahmen des johanneischen Dualismus doch eine gewisse Rolle spielen soll. Vielleicht will er sagen, dass in den Augen des Johannes ein Leben ohne den Glauben an Jesus vollkommen sinnlos ist.

2 Die „dramatische Ironie“ im Johannesevangelium

Interessant ist nun, wie George MacRae die besondere Ironie beschreibt, die seines Erachtens im Johannesevangelium verwendet wird. Sein Ausgangspunkt ist (107) eine Definition „der dramatischen Ironie“ von G.G. Sedgewick:⁵

„Dramatische Ironie ist, kurz gesagt, das Gefühl des Widerspruchs, das der Zuschauer eines Dramas empfindet, wenn er sieht, wie eine Figur in Unkenntnis ihrer Situation handelt.“

Daraus zieht MacRae für das Johannesevangelium den Schluss:

Die johanneische Ironie ist in erster Linie eine dramatische Ironie, denn sie setzt das überlegene Wissen des Lesers voraus, um die wahre Perspektive zu erkennen, in der die Behauptungen des Evangeliums ironisch sind.

Dies ist ein Punkt, auf den ich mittlerweile allergisch reagiere: Kann es denn sein, dass ein Evangelium – also ein Buch, das beansprucht, eine frohe Botschaft zu sein für alle, die es lesen – eine derart herablassende Haltung gegenüber Menschen an den Tag legt, die in ihrer Situation noch gar nicht wissen konnten, was die späteren

4 *The Ironic Vision in Modern Literature* (The Hague, 1969).

Die folgenden beiden Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

5 *Of Irony, Especially in Drama* (Toronto, 1935), 48-49.

Leserinnen und Leser wissen? Einschränkend muss ich sagen: Aus der Sicht jedes Zweiflers an der biblischen Wahrheit kann das natürlich sein. Aber dürfte sich ein Evangelist, der sich der Liebe und Barmherzigkeit Gottes verpflichtet weiß, eine derartige Respektlosigkeit erlauben?

Schauen wir „einige Merkmale der johanneischen dramatischen Ironie“ an, auf die MacRae unsere Aufmerksamkeit lenken will. Auf insgesamt drei dieser Merkmale geht er ein.

2.1 Welcher Grundkonflikt beherrscht das Johannesevangelium?

Zunächst beschreibt er den Konflikt, aus der sich die dramatische Ironie im Johannesevangelium entwickelt, in einer ganz bestimmten Weise (108):

Es handelt sich um einen Konflikt, der sich auf verschiedenen Ebenen gleichzeitig abspielt: Es ist der Konflikt zwischen Jesus und „der Welt“ oder „den Juden“, zwischen den Christen der Zeit des Johannes und den jüdischen Gemeinschaften, die sie ausgegrenzt haben, zwischen der Macht der Wahrheit und dem Irrtum, zwischen Herrlichkeit und Leiden, zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Der Konflikt entsteht aus der Verschiedenheit der Sichtweisen. Er kann historisch sein (die Debatten zwischen Christen und Juden) oder theologisch (der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz) oder metaphysisch (der Dualismus von Welt und Gott). In einigen Fällen handelt es sich eindeutig um den Gegensatz von Schein und Sein, wie beim Geheimnis der Fleischwerdung.

Obwohl MacRae gewaltig ausholt, um die verschiedenen Konfliktebenen, um die es seines Erachtens im Johannesevangelium geht, zu beschreiben, geht er mit keinem Wort auf den Gott ein, den Jesus im Johannesevangelium seinen VATER nennt und den ich bewusst in Großbuchstaben schreibe, weil dieser Gott niemand anders ist als der Gott Israels, der sich in der jüdischen Bibel (Tora, Propheten und Schriften) mit seinem befreienden NAMEN offenbart hat.⁶ Mit seinem fehlenden Blick auf das

6 Indem ich den in 2. Mose 3,14 geoffenbarten Gottesnamen JHWH mit dem in Großbuchstaben geschriebenen Ausdruck „der NAME“ umschreibe, folge ich dem jüdischen Brauch, den Namen Gottes wegen seiner Unverfügbarkeit nicht auszusprechen, sondern an seiner Stelle zum Beispiel die Worte *ha-schem*, „der Name“, zu verwenden. Im Johannesevangelium spielt Jesus immer wieder auf diesen NAMEN an, indem er die Worte *egō eimi* ausspricht, auf Deutsch „ICH BIN“, womit die griechische Übersetzung der Bibel jedoch hebräische Worte wiedergibt, die eigentlich ein Geschehen, ein Wirken Gottes bezeichnen – nämlich genau die Befreiung Israels, auf die der ganze Wille Gottes ausgerichtet ist. (Dazu steht nicht im Widerspruch, dass dieser befreiende NAME sich auch gegen sein eigenes Volk wenden kann, wenn dieses die Wegweisung = Tora der Freiheit verlässt, wenn also innerhalb Israels Ausbeutung, Unterdrückung, ja, Versklavung von Elenden und Armen überhandnimmt.)

Besondere des – wie wir Christen sagen – alttestamentlichen Gottes ist MacRae natürlich in guter Gesellschaft, denn fast alle christlichen Ausleger der Bibel setzen voraus, dass der Evangelist Johannes kaum noch jüdisch gedacht hat, sondern dass der von ihm verkündete Jesus Christus das meiste übersteigt und als überholt hinter sich gelassen hat, was bisher von Mose und den Propheten verkündet worden war.

Was wäre aber, wenn Johannes noch nicht als Christ in unserem Sinne dachte, sondern stattdessen als *messianischer* (= auf den Messias Jesus vertrauender) *Jude* einen Streit über Jesus mit andersdenkenden *Juden* (genauer gesagt, dem nach dem Jüdischen Krieg entstehenden *rabbinischen* Judentum) auszufechten hatte? In seinen Augen war Jesus der Messias des Gottes Israels, und das bedeutete für ihn, dass dieser jüdische Mann aus Nazareth, dessen leiblicher Vater Josef allen bekannt war und der von den römischen Behörden auf brutale Weise am Kreuz ermordet wurde, vollkommen den NAMEN des Gottes Israels verkörperte.

Wenn das so ist, dann geht es in seinem Evangelium nicht um einen metaphysischen Konflikt zwischen Welt und Gott, sondern das gewöhnlich allgemein mit „Welt“ übersetzte Wort *kosmos* im Johannesevangelium meint sehr konkret die herrschende „Weltordnung“ des römischen Imperiums, die sich durch die Ermordung des Messias als diabolische Welt-un-ordnung unter der Führung des Menschenschlächters und „Fürsten dieser Welt“ (Johannes 8,44), des Kaisers, erwiesen hat.

Das mag weit hergeholt klingen, aber es passt zu der Art, wie sich das Johannesevangelium immer wieder auf Mose und vor allem auf den Propheten Jesaja bezieht. Mose wurde die Bedeutung des NAMENS in der Weise offenbart, dass dieser NAME dort geschieht, wo Israel aus dem ägyptischen Sklavenhaus befreit wird (2. Mose 3,7-8.13-14). Jesaja erfährt die Offenbarung des NAMENS in der geschichtlichen Situation der Eroberung des babylonischen Reiches durch die Perser; der Gott Israels erweist sich als Herr und Schöpfer der gesamten Welt, der sogar einen König der Fremdvölker wie Kyros als Hirten und Messias in seinen Dienst nehmen kann, um sein Volk aus der babylonischen Deportation zurückzuführen (Jesaja 44,28 und 45,1).

Zur Zeit Jesu und erst recht in den Jahren nach dem Jüdischen Krieg und der Zerstörung des Tempels in Jerusalem kann es für Israel keinen neuen Exodus mehr geben, der aus der weltweiten Versklavung unter die *Pax Romana* in ein anderes Gelobtes Land führt; stattdessen rechnet Johannes mit jeder Faser seines unerschütterlichen Gottvertrauens damit, dass der Messias Jesus durch seinen Tod am Kreuz *diesen kosmos* bereits überwunden hat und dass es nur eine Frage der Zeit ist, bis die kommende Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker anbricht.

Das mag man für naiv halten – und genau das tat das rabbinische Judentum! Ein ermordeter Messias, der am Fluchholz hängen musste, war ohnehin ein Unding, konnte nur ein Gotteslästerer sein, zumal in der nach wie vor von den Römern beherrschten Welt von einer durch Jesus herbeigeführten neuen Weltzeit des Friedens ohnehin nichts zu spüren war.

Hier liegt der Ausgangspunkt des scharfen Konflikts zwischen johanneischen Messianisten und rabbinischen Juden: erstere werfen den letzteren vor, dass sie – wie bereits die Hohenpriester und Pharisäer zur Zeit Jesu – letztlich im Bunde mit Rom stehen. Haben nicht die Hohenpriester vor Pilatus sich zum Kaiser als ihrem einzigen König bekannt? Entsprach das nicht einem Kniefall vor dem römischen Staatsgott, war das nicht eine Absage an den einen Gott Israels? Wer in den Augen des Johannes nicht auf den Messias Jesus vertraut, der erweist sich letztlich als abhängig vom römischen Imperium, vom Widersacher des Gottes Israels, dem „Fürsten dieser Welt“, dem Kaiser, den man auch *diabolos* oder *satan* nennen kann.⁷

Warum hört sich das alles für heutige Christen so völlig unmöglich an? Weil wir Christen im Grunde die rabbinische Skepsis gegenüber der johanneischen Hoffnung teilen, dass der Messias Jesus die kommende Weltzeit des Friedens auf Erden herbeiführen könnte. Immerhin ist bis heute diese Friedenszeit nicht gekommen.

Hinzu kommt, dass bereits kurze Zeit nach der Abfassung des Johannesevangeliums diese Schrift ganz anders ausgelegt wurde. Man muss ja bedenken, dass die entstehende christliche Kirche schon bald kaum noch von jüdisch denkenden Menschen geprägt wurde, sondern mehr und mehr von Heidenchristen, die von griechischer und römischer Kultur viel und von der jüdischen Bibel wenig verstanden. Sie konnten kaum noch alle Anspielungen auf die jüdischen Schriften in ihrer vollen Tragweite verstehen. Die Hoffnung etwa auf die *zōē aiōnios*, das „äonische Leben“, ein Leben der kommenden Weltzeit auf Erden, wurde fast unmerklich auf ein „ewiges Leben“ nach dem Tod im Himmel übertragen; eine solche Übertragung hatte es auch im Judentum bereits seit der Zeit gegeben, als jüdische Gelehrte wie Aristobul und Philo das jüdische Leben und Denken als mit der Vernunft im Sinne der griechischen Philosophie im Einklang darstellten.⁸ Die Hoffnung auf Freiheit, Recht und Frieden im Diesseits, die sich etwa in Jesu Fußwaschung als einer freiwilligen Selbstversklavung für andere ausdrückt (Johannes 13,1-16), konnte deswegen rasch völlig in den Hintergrund treten.

Langer Rede kurzer Sinn: Wir Christen dürfen nicht behaupten, als Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums besser über Jesus und seine Ziele Bescheid zu wissen als die Samaritanerin oder Pilatus oder die unwissenden Juden des Evangeliums. Vielmehr sollten wir uns in ihrer Reihe hinten anstellen, um die jüdische Bibel in ih-

7 So wie zum Beispiel die Widersacher des Königs Salomo *satan* genannt wurden (1. Könige 11,23.25). Meine eben ausgeführte Auslegung beruht auf der Auslegung des Johannesevangeliums durch Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021. Dieses Werk wird hier zitiert nach der [PDF-Version](#), die auch unter der URN: <urn:nbn:de:101:1-2509010930492.695924995852> heruntergeladen werden kann.

8 Vgl. dazu in der oben (Anm. 3) erwähnten [Besprechung eines Buches von Ton Veerkamp](#) den Abschnitt [Septuaginta: Transkulturelle Höchstleistung](#).

rer befreienden Kraft wirklich ernstzunehmen und erst dann von diesen jüdischen Schriften her Schritt für Schritt auch das Johannesevangelium ganz neu zu begreifen. Hinzu kommt, dass es dem Evangelisten Johannes letztlich gar nicht darum geht, ob wir mit unserem Verstand etwas besser erfassen können als andere. Entscheidend ist, ob wir mit all unserem Willen und Tun auf den Messias Jesus und den NAMEN, der er verkörpert, vertrauen. Da dieser NAME ein Programm enthält, nämlich die Befreiung Israels inmitten der Völker, und da diese Befreiung erst vollendet ist, wenn die herrschenden Weltordnungen aller Zeiten mit Unterdrückung, Terror, Krieg, Unrecht und Ausbeutung endgültig überwunden sind, müssen wir uns fragen lassen, ob wir überhaupt in der Lage sind, der Aufforderung des Johannes, auf Jesus zu vertrauen, Folge zu leisten. Ist es nicht unglaublich, darauf zu vertrauen, dass der heutige Kapitalismus und alle Formen staatlicher oder religiöser Despotie durch Jesu neues Gebot der *agapē*, der solidarischen Liebe, auf Grund der Treue des Gottes Israels längst überwunden sind? In solchem Vertrauen den Anbruch der kommenden Weltzeit tätig zu erwarten – auch wenn unser Verstand davon ausgeht, dass dies erst am St. Nimmerleinstag der Fall sein wird –, darin besteht die wahrhaft universale und dabei alles andere als antijüdische Botschaft des Johannes.

2.2 Welche Distanz kann nachösterliche Zuschauer in die „Herausforderung des Glaubens“ einbeziehen?

Als zweites Merkmal der dramatischen Ironie im Johannesevangelium setzt MacRae (108)

den Faktor der *Distanz* zu den erzählten Ereignissen voraus. Aber genau dort, wo die Distanz der Tragödie eine Katharsis ohne wirklichen Schrecken bewirken soll, hat diese Distanz im Vierten Evangelium den Effekt, den Zuschauer in die Herausforderung des Glaubens einzubeziehen. Denn der Faktor der Distanz ist bei Johannes gerade die nachösterliche Perspektive, die Perspektive des Glaubens an Christus als den durch Tod und Auferstehung bestätigten Logos. Es ist dieses Wissen, das der Evangelist mit dem Leser teilt, das die ironische Atmosphäre schafft, die Jesus in seiner irdischen Laufbahn umgibt.

Machen wir uns noch einmal klar, worauf diese Sichtweise letztlich hinausläuft: Eine Christin, ein Christ, die das Johannesevangelium zum wiederholten Male lesen, dürfen sich freudig vor Augen führen, wie die Juden im Evangelium mit ihren armseligen Vorstellungen im Dunkeln tappen, weil ihnen noch nicht klar sein kann, dass Jesus nach seinem schmachvollen von ihnen verursachten Tod als der strahlende Sieger über Tod und Teufel und dessen jüdische Kinder (vgl. Johannes 8,44) in den Himmel seines Vaters aufsteigt. Dankbar dürfen sie sich zurücklehnen und sich darauf freuen, wegen ihres Glaubens an Jesus Christus nach ihrem Tod ebenfalls in den Himmel aufgenommen zu werden, während alle, die nicht an Jesus glauben, in die Hölle der Gottesferne verdammt bleiben. Besteht darin die „Herausforderung des Glaubens“, in die Johannes die Leserschaft seines Evangeliums einbeziehen will?

Ich bezweifle, dass schon der Evangelist Johannes auf eine solche nur scheinbare Sicherheit eines christlichen Seelenheils auf Kosten des Seelenheils Andersgläubiger hinauswollte. Nach allem, was ich eben ausgeführt habe, geht es Johannes nicht um den Ausschluss jedes Juden vom Heil, der nicht im religiösen Sinn an Jesus glaubt. Vielmehr wehrt er sich gegen die Haltung seiner rabbinischen Mitjuden, die in seinen Augen aufgehört haben, auf die Überwindung der römischen Weltordnung zu hoffen, indem sie nicht auf den Messias Jesus vertrauen. Und ich behaupte: Ebenso heftig, wenn nicht noch heftiger, würde Johannes uns Christen angreifen, wenn wir sein Evangelium benutzen, um ein ewiges Heil im Himmel gegen das erfüllte Leben der kommenden Weltzeit auf Erden auszuspielen.

Das heißt: MacRae hat zutiefst Unrecht mit seinem Gedanken, dass Johannes die Leserinnen und Leser seines Evangeliums in eine bloße ironische Distanz zu den erzählten Ereignissen versetzen will. Es gibt ein entscheidendes kleines Wörtlein in der Botschaft des zum VATER aufsteigenden Jesus an seine Schülerin Maria Magdalena (Johannes 20,17): „Ich bin **noch nicht** (*oupo*) 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‘.“ Dieses *oupo*, „noch nicht“, warnt bleibend vor einer allzu selbstgewissen Heilsgewissheit, als ob bereits hier und jetzt oder jedenfalls im Himmel alles vollendet wäre, was Jesus oder sein Vater im Himmel mit seiner Auferstehung erreichen wollte. Nein: der Aufstieg Jesu zum VATER ist nicht wirklich vollendet, bevor nicht jedes Menschenkind auf Erden in Freiheit, Recht und Frieden ohne Angst leben kann.

Übrigens steckt in der bei christlichen Exegeten beliebten Rede von der „nachösterlichen Perspektive“ insgeheim die Annahme, dass erst Jesu Auferstehung die Grundlage für eine Auferstehungshoffnung aller Menschen, auch der Juden, darstellt. Dabei wird übersehen, dass Israel eine solche Hoffnung bereits nach Daniel 12,1-2 – worauf Johannes mehrfach ausdrücklich anspielt, am deutlichsten in 5,28-29 – von Gott verheißen wird. Gerade Johannes kann also Jesu Auferstehung nicht einfach als Grund des Glaubens an das Leben nach dem Tode für alle, die an ihn glauben, begriffen haben.

Darauf deutet auch der Ausdruck „am **Tag eins** der Sabbatwoche“ hin⁹ (Johannes 20,1: *Tē mia tōn sabbatōn* und 20,19: *tē mia sabbatōn*), der an den „**Tag eins**“ der Schöpfung in 1. Mose 1,5 (*hēmera mia*) erinnert. In beiden Fällen hebt die ungewöhnliche Bezeichnung (an Stelle des normalen „**ersten** Tages“ (griechisch *tē prōtē hēmera*) hervor, dass hier etwas völlig Neues geschieht: Die Erzählung von der Welterschöpfung baut darauf auf, dass das Schöpferwort des NAMENS (1. Mose 1,2) jede Finsternis und jedes *thohu wabohu*, „Chaos, Nichts, Leere, Wüste“ (auch menschlich verursachte Verwüstung wie in Jeremia 4,23) überwindet. In gleichem Sinne muss

9 Vgl. dazu Veerkamp 2021, 407ff. ([Vorbemerkung: Die Zeitangabe „Tag eins“](#)).

man die johanneische Ostererzählung als den „Tag eins“ einer neuen Schöpfung in dem Sinne verstehen, dass Jesu Aufsteigen zum VATER die Überwindung des römischen *thohu wabohu* und den Anbruch der kommenden Weltzeit möglich macht.

Worin besteht dann aber der Grund zur Freude für diejenigen, die auf Jesus vertrauen, und von der im Johannesevangelium immer wieder die Rede ist? Um das zu begreifen, muss man etwa Johannes 16,16-22 auf dem Hintergrund von Jesaja 54,1-17 auslegen. Wie Gott damals zu Israel gesagt hat (Jesaja 54,7): „Ich habe dich einen *kleinen Augenblick* verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln“, so stellt unter den Bedingungen der römischen Weltordnung Jesu Aufsteigen zum VATER die endgültige Sammlung Israels inmitten der Völker und das Anbrechen der Weltzeit, die kommen soll, in Aussicht. Auch damit ist zwar durchaus eine Distanz zu dieser Welt im Sinne der faktisch schon überwundenen herrschenden Welt-un-ordnung ausgesprochen, aber diese Distanz nimmt die auf Jesus Vertrauenden nicht aus den brennenden Konflikten dieser Weltzeit *heraus*; sie stellt sie vielmehr in die Nachfolge Jesu *hinein*, die darin besteht, seinem neuen Gebot der *agapē* entsprechend entgegen den Regeln jeder bisher herrschenden Weltordnung die solidarische Liebe des Gottes Israels zu leben und die kommende Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden „tätig zu erwarten“.¹⁰ Auf diese Weise muss die „Herausforderung des Glaubens“ im Sinne des vierten Evangelisten praktisch nachbuchstabiert werden.

2.3 Theologie im Johannesevangelium als „ironische Vision“

Ein drittes Merkmal der johanneischen Ironie (109) setzt George MacRae in Beziehung zur „sogenannten modernen Ironie“, nämlich

10 Diese Formulierung ist mir vertraut und lieb geworden, seitdem ich sie in folgendem Text aus dem Jahr 1975 gelesen habe:

Ton Veerkamp, Peter Winzeler, Was verstehen wir unter „Gemeinde Jesu Christi“? Entwurf zu einem verbindlichen Kommentar zur Präambel zur Satzung der Evangelischen Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West). In: ESG/KSG Göttingen, Alternatives Christsein, Dokumente, Materialien, Diskussionsbeiträge, Heft 6, Göttingen 1975, 15: „Im verantwortlichen Hören auf das biblische Zeugnis verstehen wir Gemeinde Jesu Christi als jene freie Versammlung von Menschen jeder Herkunft, – deren Gemeinschaft darin Bestand haben kann, dass sie sie unter allen Umständen auf denjenigen gegründet sein lassen..., der zuvor Knecht und Diener aller Menschen war...; – die sich aber zu diesem Herrn darum bekennen können, weil die von ihm errichtete Herrschaft gegen alle Macht und Rechthaberei von Menschen gegen Menschen die Herrschaft für die Machtlosen und Unterdrückten und das Recht der Gedemütigten und Entrechteten und die Rechtfertigung der Ausgestoßenen und Gottlosen ist...; – und die nun in gemeinsamer Praxis dieser Erkenntnis und so im Glauben an diesen Herrn deswegen die Befreiung der Menschen **tätig erwarten**, weil sie sich selbst immer noch als ungläubige oder träge, als entrechtete oder auch als selbstgerechte, als geknechtete oder auch als privilegierte Menschen erfahren“ (Hervorhebung von mir, Helmut Schütz).

die Auffassung, dass die Welt selbst und die von ihr verwendeten Symbole *mehrdeutig* sind. Sie können als Zugang zum Göttlichen genutzt werden, aber sie können auch nur zu sich selbst führen. Nicht nur die Person Jesu ist mehrdeutig, sondern auch die Symbolisierung seiner Identität als das Brot des Lebens oder das lebendige Wasser ist ein wesentlich mehrdeutiger Vorgang.

In diesem Zusammenhang verwendet MacRae den Begriff „ironische Vision“, die in seinen Augen

den Kontakt zur johanneischen Theologie herstellt, denn es ist die Ironie, in der Johannes seine eigene Einsicht in die Bedeutung Christi für die Welt ausdrückt. Wie wir zu zeigen versuchen werden, ist Theologie im vierten Evangelium in der Tat Ironie.

Diese (112) „ironische theologische Vision“ lässt der Evangelist auch „in einigen Themen, die das ganze Evangelium beherrschen“, zum Ausdruck kommen. Drei Beispiele, auf die er erst im vierten und letzten Abschnitt seines Aufsatzes zu sprechen kommt, betrachtet MacRae etwas näher.

2.3.1 Wirken Jesu offenbarende Zeichen zugleich als Hindernisse für den Glauben?

Erstens nennt MacRae „die Wunder Jesu, die der Evangelist mit Bedacht als Zeichen bezeichnet.“ Schon in den Augen von Rudolf Bultmann und Robert T. Fortna¹¹ greift Johannes damit „ein traditionelles Thema auf, mit dem er nicht ganz einverstanden ist“, und mit diesen Theologen „und vielen anderen“ geht auch MacRae

davon aus, dass der Evangelist auf eine Zeichenquelle zurückgreift und dass er den christologischen Implikationen der Darstellung Jesu als Wundertäter kritisch gegenübersteht.

Ironisch betrachtet Johannes diese Zeichen MacRae zufolge einerseits

als Offenbarungen der Herrlichkeit Jesu (2,11) für diejenigen, die sie verstehen, aus der nachösterlichen Perspektive, und gleichzeitig als Hindernisse für den wahren Glauben an Jesus als Offenbarer („Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht...“ 4,48). Die Mehrdeutigkeit der Zeichen wird auch in den Reaktionen ironisch, die sie bei den Menschen hervorrufen, ohne dass sie das enthüllende Wort entdecken: Verwunderung, Eifer, Furcht, Widerstand.

Ein solcher christlicher Umgang mit den „Zeichen“, *sēmeia*, zeigt allerdings erneut die mangelnde Bereitschaft, das Johannesevangelium von den jüdischen Schriften her auszulegen. Die Annahme einer Zeichenquelle, auf die Johannes quasi nur widerwillig zurückgreift, weil er eigentlich an einem reinen Glauben, ohne Zeichen sehen zu wollen, interessiert ist, wird überflüssig, wenn man ernstnimmt, was „Ze-

11 *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel* (SNTS Monograph Series, 11; Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

chen und Wunder“, *sēmeia kai terata*, in den jüdischen Schriften tatsächlich sind: nämlich Worttaten und Machterweise des NAMENS zur Befreiung Israels, die man sehen darf und muss, um Gottvertrauen zu gewinnen (vgl. etwa 5. Mose 4,34). Wo sie fehlen, ist das ein Grund zur Klage (vgl. Psalm 74,9); es ist schwerer zu vertrauen, wenn keine Zeichen zu sehen sind. Dass Johannes Glaubenszweifel und den Wunsch zu sehen, nicht grundsätzlich abwertet, zeigt schon seine Bereitschaft, seine tödliche Verwundung durch die römische Weltordnung dem Skeptiker Thomas zu zeigen. Dass diese Wunden aber tatsächlich die Überwindung eben dieser Weltordnung – und zwar auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes! – bedeuten, das kann tatsächlich nicht gesehen, das muss geglaubt werden.

Sicher sind Jesu Zeichen mehrdeutig. Aber in welcher Weise sie das sind, das muss in jedem Einzelfall geprüft werden. Als beispielsweise zelotisch gesinnte Nachfolger Jesu das Brotwunder zum Anlass nehmen, Jesus zu „rauben“ (*harpazein*) und zum König zu machen (Johannes 6,15), da entzieht sich Jesus einem solchen Abenteuer, das nur zu einem verfrühten Jüdischen Krieg geführt hätte. Denjenigen, die das Wunder als bloßes Zauberkunststück sehen, das Jesus gefälligst wiederholen soll, erzählt er von einer Speise, die „in das Leben der kommenden Weltzeit hinein bleibt“ (6,27). Auf welche Weise er als der an das römische Kreuz erhöhte und zum VATER aufsteigende Menschensohn für den Anbruch dieser Weltzeit sorgen wird, das ist nicht nur für seine damaligen Zuhörer, sondern auch für heutige Leserinnen und Leser des Evangeliums schwer zu „kauen“ (so das Wort, *trogein*, das Johannes vier Mal für das Kauen seines Fleisches 6,54.56.57.58 verwendet). Man verharmlost diese Aussagen, wenn man darin einfach die Art sieht, wie Johannes vom Verzehr des Abendmahlsbrotes spricht (zumal er nirgends überhaupt von einer Einsetzung des Abendmahls durch Jesus berichtet). Vielmehr scheint Johannes provozierend – und an dieser Stelle wohl auch ironisch – einerseits auf Rituale anzuspielen, die an heidnische Mysterienkulte erinnern, durch die man sich übermenschliche göttliche Kräfte einverleiben wollte, und andererseits daran zu erinnern, dass Jesus tatsächlich am römischen Kreuz zerfleischt wurde. Wie das Vertrauen auf einen solchen Messias, Menschensohn und Gottessohn das Leben der kommenden Weltzeit heraufführen soll, das ist nach Johannes zu begreifen, wenn man Jesus so sieht, wie etwa der Prophet Jesaja im 53. Kapitel den leidenden Knecht Gottes beschreibt.

Wahrscheinlich blickte Johannes selbst noch gar nicht ironisch auf diejenigen herab, die auf Zeichen und Wunder des NAMENS hofften. Aber umgekehrt ist vielleicht eine tiefere Ironie sogar darin zu entdecken, dass MacRae und viele andere heidenchristliche Leser meinen, den höheren Sinn der Zeichen zu begreifen, in Wirklichkeit aber blind sind für ihren Sinn im Licht der jüdischen Schriften. Da wir kaum in derselben Weise wie Johannes in der Vorstellungswelt der jüdischen Schriften zu Hause sind, sollten wir Heidenchristinnen und -christen nur mit großer Demut unsere jeweilige Deutung des Evangeliums zur Diskussion stellen.

2.3.2 Sind Jesu „ICH BIN“-Worte als ironisch und letztlich ineffektiv zu verstehen?

Neben den Zeichen (112) sieht MacRae zweitens auch „in den prädikativen ‚Ich bin‘-Sprüchen und anderen christologischen Symbolen, die von Natur aus auf mehreren Ebenen verstanden werden können“, eine „Erscheinungsform der Ironie“.

Indem er allerdings die mit den Worten *egō eimi*, „ICH BIN“, eingeleiteten Worte Jesu in *prädikativem* Sinn versteht, also als einen Satz mit Jesus als Subjekt und den jeweiligen hinzugefügten symbolischen Worten als nähere Bestimmung, als Prädikat, scheint er diese in meinen Augen gerade misszuverstehen. In Wirklichkeit ruft Jesus mit dem *egō eimi* den NAMEN Gottes der jüdischen Schriften auf, um zu bekräftigen, dass er durch sein Reden und Wirken diesen NAMEN vollkommen verkörpert (siehe Anm. 6). Wenn das aber so ist, dann soll das, was nach dem „ICH BIN“ kommt, nicht in erster Linie beschreiben, *was Jesus alles ist*, nämlich das Brot des Lebens, das Licht der Welt und vieles andere mehr. Vielmehr sind umgekehrt all diese Begriffe – Brot und Licht, Auferstehung und Leben, Weg und Wahrheit – *vom befreienden NAMEN des Gottes Israels her* zu verstehen, den Jesus verkörpert.¹²

12 Um zu zeigen, wie das zu verstehen ist, zitiere ich als Beispiel Jesu Antwort in Johannes 14,6 auf die Frage des Thomas: „HERR, wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie können wir dann den Weg wissen?“, wie sie Ton Veerkamp übersetzt und auslegt (Veerkamp 2021, 310 und 312-313; [Der erste Einwand: Wir wissen nicht, wo du hingehst, 14,1-7](#), Abs. 1 und 10-18; die Hervorhebungen in Fettschrift stammen von mir, H. S.):

Jesus sagt zu ihm:

„ICH BIN ES: der Weg und die Treue und das Leben.

Niemand kommt zum VATER, es sei denn durch mich! ...

Jesus antwortet mit einem Spruch, der zu den meist zitierten des Johannesevangeliums gehört. In der traditionellen Übersetzung: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ Mit diesem Spruch wird der Absolutheitsanspruch des Christentums gerechtfertigt.

Wir haben anders übersetzt: „ICH BIN ES, der Weg und die Treue und das Leben.“ Diese Übersetzung sagt erstens, dass die Aussage kein Urteilssatz ist: „Ich bin der Weg ...“ Das Subjekt des Satzes ist der Messias. Die Definition des Messias „der vom VATER (NAMEN) Geschickte“.

Die Definition Moses war ebenfalls der Gesandte des NAMENS: *ʔEhje* schickt mich, der NAME schickt mich, Exodus 3,14. Aber die Einheit des gesandten Messias mit dem Sendenden, der NAME/VATER hat für Johannes eine andere Qualität. Mose hat über *Weg* und *Leben* geredet. In Deuteronomium 30,15-16 heißt es:

Siehe:

Ich habe dir heute vorgegeben:

das **Leben** und das Gute,
den Tod und das Böse.

Wie ich heute dir gebiete,

den NAMEN, deinen Gott, zu lieben,

auf seinem **Weg** zu gehen,

zu wahren die Gebote, die Gesetze, die Rechtsverordnungen,

Was ist schließlich von MacRaes folgendem Urteil zu halten (113):

Der Weg der Selbstoffenbarung durch die verschiedenen Zeichen und Symbole des ersten Teils des Evangeliums ist wenig effektiv (vgl. 12,37-43), nicht nur, weil die Welt der menschlichen Symbolisierung des Göttlichen unzureichend und mehrdeutig ist, sondern weil die eigentliche Gegenwart des Göttlichen in der menschlichen Erfahrung aus der Sicht des Evangelisten ironisch ist.

Das stelle ich schon deswegen in Frage, weil der Evangelist Johannes die weitgehende Wirkungslosigkeit der Offenbarungstätigkeit Jesu in seinem Volk auf Prophezeiungen des Propheten Jesaja zurückführt (etwa 6,9-10), die darauf hinauslaufen, dass es der befreiende NAME selbst ist, der diejenigen verstockt, die ihre Macht oder Privilegien nicht aufzugeben bereit sind. Nur denen, die auf den Messias Jesus als Gesandten des befreienden NAMENS vertrauen, ist dieses Göttliche nahe, und zwar in Form des Lebens der kommenden Weltzeit, das dieser Gott bringen wird.

Wieder frage ich mich außerdem, ob MacRae zu Recht von einer ironischen „Gegenwart des Göttlichen in der menschlichen Erfahrung“ spricht. Wenn Johannes nicht nur von seinen jüdischen Gegnern, sondern auch von seinen christlichen Leserinnen und Lesern erwartet, dass sie Jesus von den jüdischen Schriften her als die Verkörper-

und du wirst leben,
 du wirst viele werden,
 der NAME, dein Gott, wird dich segnen,
 im Lande, wohin du kommst, es zu erben.

Hier stehen „Weg“ und „Leben“ in einer eindeutigen Beziehung zum „NAMEN“. Im Lied „Lauschet ihr Himmel“ heißt es vom Gott Israels, Deuteronomium 32,4:

Der Fels, vollkommen sein Werk,
 all seine **Wege** sind gerecht,
 Gottheit der **Treue**, ohne Betrug.
 Ein **Wahrer** ist er, geradeaus.

Der Gott Israels ist „Weg, Treue und Leben“ für Israel. Jesus ist für Israel der Weg Gottes, er verkörpert die Treue Gottes und ist somit das Leben für Israel. Wie der NAME geschah, indem er Mose schickte – und Mose ist die Tora –, so geschieht der NAME heute durch den Messias Jesus, 1,17. Mose verkündete den Weg, die Treue und das Leben, das Gott für Israel ist. Jesus ist jetzt die einzige Gestalt des Weges Gottes, der Treue Gottes und des Lebens, das Gott verheißt.

Hier ist ein Gegensatz, aber das Christentum hat daraus einen antagonistischen Widerspruch gemacht: Mose *oder* Jesus. Der Widerspruch ist kein absoluter, sondern ein bedingter. Es sind die neuen Verhältnisse, die die alten Verhältnisse außer Kraft setzen und neue Fragen stellen. Sie verlangen eine neue Antwort: das ist die Grundauffassung aller messianischen Gruppen aller Richtungen. Ohne diese neue Antwort komme niemand zum VATER.

„Zum VATER kommen“ heißt: Auf seinen Wegen gehen, nach seinen Geboten handeln. Unter den neuen Bedingungen heißt es: Auf den Wegen des Messias gehen, nach seinem neuen Gebot handeln. Wer diese neue Antwort, den Messias, *diesen* Messias, kennt, erkennt Gott.

rung des NAMENS begreifen, der die herrschende Weltordnung überwindet und die Weltzeit, die kommen soll, anbrechen lässt, dann trifft seine Ironie die, die sein Evangelium als Botschaft eines Gottes nach allgemein-menschlichen Vorstellungen im Sinne der hellenistischen Mysterienkulte und Erlösungsreligionen missverstehen.

Dass die Mächtigen aller Zeiten mit einer Botschaft der Treue des Gottes Israels nichts anfangen können, zeigt das Evangelium in der Frage des Pilatus (18,38): „Was ist *alētheia*, Treue, Wahrheit?“ Dass umgekehrt Menschen wie Thomas ein solches Vertrauen auf Jesus für unglaublich halten müssen, so lange sie sich nicht persönlich von den leibhaftigen Verwundungen des Messias durch die mörderische Weltordnung überzeugt haben, macht der Evangelist in einer Erzählung deutlich, die damit endet, dass der Skeptiker dem geschundenen Messias das Vertrauen entgegenbringt, das der römische Kaiser Domitian zur Zeit des Johannes für sich beanspruchte, der sich *dominus ac deus*, „Herr und Gott“, nennen ließ. Thomas sagt zu Jesus (20,28): *ho kyrios mou kai ho theos mou*, „Mein Herr und mein Gott!“

2.3.3 Deutet das Symbol der Schlange ironisch auf den erhöhten Menschensohn?

Als (113) drittes „Beispiel johanneischer thematischer Ironie“ sieht MacRae die

Umwandlung der dreifachen Vorhersage der Passion in die dreifache Anspielung auf die „Erhöhung“ des Menschensohns (3,14-15; 8,28; 12,32-34). Die perfekte Ironie besteht darin, das Bild eines Unheil abwehrenden magischen Ritus – die bronzene Schlange auf dem Pfahl (Num 21,8-9) – zu wählen, um das Geheimnis des Kreuzes anzudeuten. Die Widersprüchlichkeit der Schlange, Instrument des Todes (in dem alttestamentlichen Kontext, auf den sich der Evangelist bezieht), als Quelle des Lebens, ist eine Parallele zu der Widersprüchlichkeit des schändlichen Todes Jesu als Quelle des ewigen Lebens. Aber auch hier offenbart die Ironie eine tiefere Wahrnehmung der Wirklichkeit, die dem äußeren Anschein widerspricht.

Zwar erwähnt MacRae (113, Anm. 2), dass „in der römisch-hellenistischen Welt die Schlange an sich nicht den Tod bedeutete – im Äskulap-Kult war das Gegenteil der Fall“ – aber er scheint zu vergessen, dass erst recht in der biblischen Tora die Schlange nicht einfach „Instrument des Todes“ ist. Vielmehr wird die bronzene Schlange für diejenigen, die sie anschauen, zum Zeichen des Lebens – in ihr schauen die Wüstenwanderer das an, was ihnen den Tod gebracht hat, nämlich ihre Sehnsucht zurück nach der Situation der Unfreiheit in Ägypten. Im Johannesevangelium müssen die Vertrauenden den von Rom massakrierten Jesus anschauen, um zu erkennen, dass diese strahlende Weltmacht eine menschenmordende Gewaltherrschaft ist, deren Zeit abgelaufen ist.¹³

13 Vgl. dazu Veerkamp 2021, 92-94 („[Du bist der Lehrer Israels, und das verstehst du nicht?](#)“, 2,23-3,21, Abs. 23-30).

So gesehen (113) ist die johanneische „Interpretation des Todes Jesu als Erhöhung und Rückkehr zum Vater, die ‚Erhöhung des Sohnes‘“ nicht einfach als „seine einzigartige und krönende Ironie“ zu verstehen, die MacRae in seinem Aufsatz abschließend folgendermaßen beschreibt:

Mit einem Wort, das Herz der johanneischen Theologie ist selbst die Ironie des Logos, der Fleisch wird und unter den Menschen wohnt, das sich offenbarendes Wort, das den Menschen gnädig ihr eigenes Potential für das ewige Leben in dem sich selbst verschenkenden Akt der Liebe ankündigt, der die Rückkehr zum Vater ist.

Ein solches ironisches Theologieverständnis abstrahiert vollkommen von den jüdischen Wurzeln des Johannesevangeliums und begreift letzten Endes keine einzige der hier verwendeten Vokabeln: Logos, Fleisch, Menschen, gnädig, ewiges Leben, Liebe, Rückkehr, Vater. MacRae scheint Jesus völlig unabhängig vom Gott des überholten Alten Testaments als vorübergehend Fleisch gewordenes göttliches Wort zu sehen, das ganz allgemein alle Menschen, nicht nur Juden, die Gnade anbietet, an ihn zu glauben und ewiges Leben im Himmel zu erreichen, indem er aus Liebe stirbt und als Gottessohn zu Gottvater im Himmel zurückkehrt.

Buchstabiert man all diese Vokabeln dagegen von den jüdischen Schriften her nach, dann verkörpert Jesus in seiner Fleischwerdung als der von Rom gekreuzigte jüdische Messias das befreiende Wort des Gottes Israels, anders ausgedrückt, dessen NAMEN, indem er das Werk vollbringt, an dem seine ganze Ehre, Herrlichkeit, *doxa*, hängt: die Sammlung und Befreiung Israels inmitten der Völker von der Herrschaft der Weltordnung, so dass das Leben der kommenden Weltzeit anbrechen kann. Liebe bedeutet hier eine Solidarität mit allen, die unter der Weltordnung leiden, indem der Messias den Tod am Kreuz Roms erleidet und sich genau dadurch der brutalen Macht der Weltordnung entgegenstellt und sie überwindet.

3. Jesu Prozess vor Pilatus als klarstes Beispiel johanneischer dramatischer Ironie

Zuletzt bespreche ich den 3. Abschnitt im Aufsatz von George MacRae, in dem er (109) die Szene des Verhörs Jesu durch Pilatus mit ihrer „sorgfältigen Abstimmung der Charaktere“ in den „abwechselnden Szenen außerhalb und innerhalb des Prätoriums“ als „das klarste Beispiel johanneischer dramatischer Ironie“ darstellt. Dabei geht er nacheinander auf die verschiedenen handelnden Personen ein.

3.1 Richtet sich die ironische Verurteilung der *Ioudaioi* gegen alle Juden allgemein?

Zunächst beschäftigt sich MacRae mit der Personengruppe, die im Johannesevangelium etwa 70mal als *hoi Ioudaioi*, „die Judäer“ oder „die Juden“, bezeichnet werden. Er zitiert Bultmann,¹⁴ in dessen Augen diese Juden „Symbole für ‚die Welt‘ sind, die

14 MacRae zitiert Rudolf Bultmann nach seinem von G.R. Beasley-Murray und anderen übersetzten Kommentar *The Gospel of John, A Commentary* (Philadelphia, 1971), 652ff.

sich gegen Jesus und seine Offenbarung stellt“, und J.L. Martyn,¹⁵ der es vorzieht, „die Aufmerksamkeit auf die Juden als Repräsentanten der Synagoge in der Zeit des Evangelisten zu lenken, die eine klare Position zur Vertreibung der Christen eingenommen hat.“ Er selbst (110) will kein historisches Urteil fällen,

aber der vierte Evangelist gibt „den Juden“ eindeutig die Hauptschuld an der Verurteilung Jesu, die er als die eigentliche kriminelle Handlung betrachtet, die (ironischerweise) dem Prozess zugrunde liegt.

In dieser Allgemeinheit führt diese Feststellung geradlinig zu der christlichen Überzeugung, dass sich im Prozess gegen Jesus „die“ Juden selbst verurteilt haben. Alle Juden, die nicht an Jesus glauben, werden als Gottesmörder gebrandmarkt.

MacRae zufolge unterstreicht Johannes die Ironie dieser Situation durch eine ganz bewusste Strategie:

So protestieren in der ersten Szene „die Juden“ dagegen, dass sie niemanden hinrichten dürfen (18,31); in der fünften Szene werden sie dazu gebracht, darauf zu bestehen: „Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muss er sterben“ (19,7). Ein ähnlicher Querverweis findet sich zwischen Pilatus' spöttischem Versuch, der Konfrontation mit der Entscheidung zu entgehen: „Nehmt ihn selbst und kreuzigt ihn“ (19,6) und dem Schluss des Evangelisten: „Dann übergab er ihn ihnen, damit sie ihn kreuzigten“ (19,16).

Schließlich wollen von Anfang an einerseits „die Ankläger außerhalb des Prätoriums bleiben, um rituelle Verunreinigungen zu vermeiden (18,28)“, aber indem sie Jesu Königtum mit ihrem Satz: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser“ (19,15) ablehnen, lehnen sie auch „eben jene Werte ab, die sie zu verteidigen vorgeben.“

Tatsächlich kann man nicht umhin, eine solche Ironie in der Darstellung dieser Personengruppe während des Prozesses gegen Jesus festzustellen. Die Frage ist aber, ob sich Johannes hier wirklich auf das Judentum insgesamt bezieht, ob er mit den Worten *hoi Ioudaioi* hier also wirklich alle Juden aller Zeiten in eine ironische Verurteilung mit einbeziehen will.

Schaut man den Text genauer an, dann sieht man, dass während des gesamten Prozesses gegen Jesus lediglich die Männer vor dem Prätorium stehen, die Jesus vom Hohenpriester Kaiphas zu Pilatus gebracht haben. Und in Johannes 19,6.15.21 stellen sich die Wortführer dieser Juden, die Jesu Kreuzigung fordern, als die Hohenpriester heraus, die „keinen König außer dem Kaiser“ anerkennen wollen. Bemerkenswert ist, dass seit der Gefangennahme Jesu die Pharisäer mit keinem Wort mehr erwähnt werden (mit denen Jesus doch zuvor die meisten Debatten ausgefochten hatte und in denen die rabbinischen Gegner der johanneischen Gemeinde wiederzuerkennen sind) und dass auch die jüdische Volksmenge, der *ochlos*, nicht

15 *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, 1968).

mehr auftaucht, der im Laufe des Evangeliums immer wieder uneins war über die Frage, ob Jesus der Messias ist oder nicht.

Man kann den Prozess Jesu daher auch differenzierter betrachten, nämlich so, dass Johannes, der sich selber als Jude versteht und auf den Messias Jesus vertraut, seiner eigenen jüdischen Führung samt dem von ihr aufgestachelten Mob vorwirft, den Messias deswegen umbringen zu wollen, weil sie längst den römischen Widersacher als ihren einzigen König anerkannt hat. So gesehen geht es nicht um einen christlich-jüdischen Gegensatz, sondern um einen innerjüdisch-prophetischen Protest gegen die Kollaboration einer nationalen Elite mit der unterdrückenden Weltmacht. Und diesen Protest drückt Johannes durchaus mit beißender Ironie aus, wie MacRae ganz richtig herausarbeitet.

3.2 Lässt sich Pilatus als Vertreter des Staates von der „Welt“ zur Verurteilung Jesu verführen oder repräsentiert er selber die „Welt“?

Auch bei der Beurteilung „der Gestalt des Pilatus“ greift MacRae auf einen Vorschlag Bultmanns (siehe Anm. 10) zurück. Ihm zufolge repräsentiert Pilatus

den Staat, der vor der Wahl steht, sich der Welt zu beugen oder sich mit der Frage nach der Quelle seiner eigenen Autorität zu konfrontieren, oder er kann den Heiden darstellen, der vor der Wahl steht, eine Entscheidung zu treffen, wenn er mit Jesus konfrontiert wird. In jedem Fall spielt Pilatus die Rolle einer ironischen Figur.

Diese Ironie liegt nach MacRae nicht unbedingt in „seiner berühmten Frage ‚Was ist Wahrheit?‘ (18.38)“, die nicht sarkastisch sein muss,

sondern auf die Unfähigkeit des Staates verweist, mit Fragen der Wahrheit umzugehen, wie Jesus sie vom Vater offenbart. Der kurze Dialog über die Autorität des Pilatus (19,10-11) enthält jedoch eine gewisse Ironie: Seine Macht, zu kreuzigen, ist eine Macht über Leben und Tod, aber sie ist eine leere Prahlererei angesichts dessen, der von seinem Vater die Macht hat, das ewige Leben zu schenken.

Offen bleibt hier die Frage, inwieweit die Macht des Pilatus in den Augen des Johannes wirklich eine gottgegebene oder eine gegengöttliche Macht ist. Bultmanns Sicht, dass Pilatus als der Vertreter der gottgegebenen Macht des Staates von der durch „die Juden“ symbolisierten „Welt“ zu einem unrechtmäßigen Urteil gedrängt wurde, ist dann fragwürdig, wenn der *kosmos* im Johannesevangelium selbst mit der gottfeindlichen römischen Weltordnung identifiziert werden muss, die von einem Kaiser geführt wird, der in 8,44 als „Menschenmörder von Anfang an“ und als „Vater der Lüge“ bezeichnet wird.

Zu Recht stellt MacRae allerdings fest:

In gewisser Weise zeigt sich Pilatus am ironischsten in seiner wiederholten Be-teuerung, dass er in Jesus keine Schuld finden kann (18,38; 19,4.6): Die Un-schuld Jesu wird auf ironische Weise von einer Person verkündet, die selbst als unfähig dargestellt wird, zu verstehen, was die Frage der Arglist oder Un-schuld wirklich bedeutet.

Mit dieser Aussage widerspricht MacRae all denen christlichen Exegeten, die Johan-nes unterstellen, er wolle Pilatus von jeglicher Schuld am Tode Jesu reinwaschen, als ob ein Machthaber oder Richter weniger schuldig wäre, wenn er einen in seinen Au-gen offensichtlich Unschuldigen hinrichten lässt.

MacRae schließt auch nicht aus (111), dass das Gericht, das die Juden durch Pilatus über Jesus bringen wollen, nicht nur diese Juden selbst trifft: „vielleicht trifft es auch Pilatus, obwohl der Text dies nicht klar erkennen lässt.“ Ich denke aber, dass Johan-nes genau dies bereits zuvor eindeutig zum Ausdruck gebracht hat. Das erkennt man aber nur, wenn man den „Fürsten dieser Welt“ nicht als einen dämonischen Herr-scher im außerweltlichen Sinn missversteht, sondern ihn im Sinn der jüdischen Bibel als den weltlichen Widersacher (*satan*) des Gottes Israels begreift, nämlich als den Kaiser der widergöttlichen Römischen Weltordnung. Von ihm heißt es in Johannes 12,30, dass er hinausgestoßen wird, in 14,30, dass er keine Macht über Jesus hat, und in 16,9, dass er gerichtet ist. Dieses Gericht trifft natürlich auch Pilatus als das ausführende Organ dieses Fürsten der Welt.

3.3 Ist Jesu Königtum nicht von dieser Welt oder ist Jesus ein König, der nicht ist „wie bei allen Völkern“?

Es ist letztlich (111) die Gestalt Jesu selbst, die George MacRae „im Mittelpunkt der stärksten Ironie des Textes“ sieht:

Hier entsteht die Ironie aus dem Glaubensverständnis des Lesers, wer Jesus wirklich ist, und es geht durchweg weniger um die Schuld oder Unschuld Jesu als um seine wahre Identität. Es ist die Distanz des Lesers – und des Evangelis-ten –, die nachösterliche Perspektive, die die Ironie möglich macht.

Auf die Problematik dieser nachösterlichen Perspektive war ich oben (Abschnitt 2.2) bereits eingegangen. Hier drückt sich nach MacRae diese Ironie besonders in der „Frage nach dem Königtum Jesu“ aus, das in dieser Szene außer den Juden jeder ver-kündet: „Pilatus, die Soldaten und Jesus selbst“.

Worin besteht aber die eigentliche Ironie dieser Frage nach Jesu Königtum? MacRae selbst verschiebt seine Antwort sehr schnell auf das Thema der Gottessohnschaft Jesu:

Für den Gläubigen, für den das vierte Evangelium geschrieben ist, ist Jesus Gottes Sohn, und im Prozess kommt diese höchste Anerkennung seiner Identität von „den Juden“ als implizite Anklage der Gotteslästerung (19,7).

Damit will MacRae wohl sagen: Derjenige, den Pilatus und seine Soldaten als König der Juden verspotten und den die Juden beschuldigen, sich in lästerlicher Weise als Gottes Sohn zu bezeichnen, ist ironischerweise tatsächlich ein König, aber nicht ein König nach weltlichen Maßstäben, sondern in überweltlichem Sinn, da er wirklich seinem Wesen nach Gottes Sohn ist und seit seiner Auferstehung im Himmel wohnt.

Ein entscheidender Aspekt des Gesprächs zwischen Jesus und Pilatus bleibt bei einer solchen Sichtweise jedoch außer Acht: Indem Jesus Pilatus gegenüber erklärt (18,36), dass sein Königtum nicht von dieser Welt ist, *ouk ek tou kosmou toutou*, muss er sich nicht auf ein jenseitsweltliches Königtum beziehen, das es in den gesamten jüdischen Schriften nicht gibt, sondern er kann sehr konkret ein Königtum im Auge haben, das nicht ist „wie bei allen Völkern“, *kekhol-hagojim* (1. Samuel 8,5.20). Als die Israeliten vom Propheten Samuel einen solchen König, wie ihn alle Völker haben, verlangen, macht er ihnen unmissverständlich deutlich, dass ein solcher König Unterdrückung, Ausbeutung und Sklaverei mit sich bringen würde, während für einen König nach der Tora des Gottes Israels strenge Regeln gelten würden: den Verzicht auf kriegerische Eroberung, Bündnisse mit Fremdstaaten und die Ausbeutung seiner Untertanen (5. Mose 17,14-17). Positiv gewendet macht der salomonische Psalm 72,1-4 deutlich, wie ein König nach dem Willen Gottes aussieht:

Gott, gib dein Recht dem König und deine Gerechtigkeit dem Königssohn,
dass er dein Volk richte in Gerechtigkeit und deine Elenden nach dem Recht.
Lass die Berge Frieden bringen für das Volk und die Hügel Gerechtigkeit.
Er soll den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen und die
Bedränger zermalmen.

Von diesen klaren Vorstellungen her versteht Johannes das Königtum Jesu, das dieser im Gespräch mit Pilatus entwirft, und zwar bis zu dem Punkt, an dem er auf Psalm 2,7 mit den Worten anspielt, dass er (als messianischer Sohn Gottes) dazu gezeugt und in die Welt gekommen ist, um die *alētheia* zu bezeugen. Diese *alētheia* ist die berühmte „Wahrheit“, mit der Pilatus nichts anfangen kann, und die von den Schriften her noch besser als die solidarische „Treue“ des Gottes Israels mit seinem Volk übersetzt werden sollte. Treue ist natürlich erst recht ein Begriff, der in der Machtpolitik, für die Rom steht, keine Rolle spielt. Jesus im Johannesevangelium will aber tatsächlich ein König im Sinne der Tora sein, der den Armen und Elenden erhebt, der Rom überwindet und die Weltzeit des Friedens anbrechen lässt. Wie kann er das tun, wenn er doch am Kreuz Roms verreckt? Johannes antwortet: Indem Jesus am Kreuz den Geist übergibt (19,30), den seine Schüler am Abend des Tages eins der neuen Schöpfung empfangen (20,22). Mit diesem Geist ist gemeint, dass die Treue des Gottes Israels die Schülerinnen und Schüler des Messias mit Mut und Kraft erfüllt, um die herrschende Weltordnung von unten her durch ihre Praxis der solidarischen Liebe umzukrempeln und die Weltzeit des Friedens tätig zu erwarten.

3.4 Pilatus als unfreiwilliger Prophet des geschundenen Menschensohnes

Besonderes Augenmerk richtet George MacRae auf „die *ecce homo*-Szene (19,5)“, in der Pilatus den mit Dornenkrone und Purpurgewand als Judenkönig verkleideten und gedemütigten Jesus den Hohepriestern und ihren Helfershelfern mit den Worten vorführt: *idou ho anthrōpos*, „Seht, welch ein Mensch!“ In diesen Worten sieht er „die ironischste und theologisch tiefgründigste Behauptung im Pilatusprozess“, indem sie (111f.)

unsere Aufmerksamkeit ironisch auf das Schauspiel des Gottessohnes lenken, der als Mensch in der tiefsten Erniedrigung menschlichen Leidens und menschlicher Demütigung erscheint. ... der vierte Evangelist nimmt die Passionserzählung als Offenbarung des „Skandals des Kreuzes“ ernst – des Skandals der transzendenten Gottheit, die sich im Paradox der Menschlichkeit offenbart, die aus dem Motiv der Liebe heraus leidet.

Oberflächlich betrachtet klingt das gut christlich, wobei mich ein wenig irritiert, dass MacRae am Rande fragt (111), ob „der Gebrauch von *anthrōpos* sich hier auf einen *anthrōpos*-Mythos bezieht“. Mit dieser Frage macht er deutlich, dass er eher bereit ist, Johannes von irgendwelchen heidnischen Mythen der griechischen oder römischen Welt her zu begreifen als von der jüdischen Bibel her.

Schaut man sich die Formulierungen in MacRaes Zitat genauer an, dann fällt auf, in welcher allgemeiner Form er den „Skandal des Kreuzes“ beschreibt. Wieder ist nicht vom Gott Israels, sondern allgemein von „der transzendenten Gottheit“ die Rede, und wieder ist nicht von der Treue dieses Gottes zu seinem Volk Israel inmitten der Völker die Rede, sondern allgemein von der „Erniedrigung menschlichen Leidens“ und vom Paradox einer „Menschlichkeit“¹⁶, die aus Liebe leidet.

Hätte George MacRae in die Bücher der jüdischen Propheten geschaut, dann wäre ihm vielleicht aufgefallen, dass die Ironie des Johannes noch tiefer reicht als in allgemein menschliche Abgründe. Wie er bereits in 11,49-52 dem Kaiphas die unfreiwillige Prophetie des Sterbens Jesu für das Volk und die Sammlung ganz Israels in den Mund legt, so lässt er nun Pilatus, ohne dass dieser es weiß, Jesaja 53,3 zitieren:¹⁷

16 Oder „Menschheit“: das von MacRae verwendete Wort „humanity“ kann beide Bedeutungen haben.

17 Ich übersetze nach Veerkamp 2021, 381 ([Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 10). Der Bezug von Johannes 19,5 auf Jesaja 53,3 ist in der Lutherübersetzung nicht erkennbar, da das Wort „Mensch“ oder „Mann“, griechisch *anthrōpos*, hebräisch *ʾisch*, ausgelassen wurde:
Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn für nichts gehalten.

Die katholische Einheitsübersetzung übersetzt näher an den Urtexten:

Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir

Verachtet, gemieden von Männern (*ʿischim*), ein Mensch (*ʿisch*) der Schmerzen, der Krankheit bewusst, ohne Gesicht, verborgen vor uns, verachtet, ihn schätzten wir nicht mehr.

Ich lasse Ton Veerkamp¹⁸, von dem diese Übersetzung stammt, auch die Schlussfolgerung ziehen, die sich für die Auslegung von Johannes 19,3 von Jesaja 53,3 her nahelegt:

Im hebräischen Text ist die Rede von *ʿisch*, Mann; in der griechischen Fassung dagegen von *anthrōpos*, Mensch. Bei Johannes verweist das Wort auch auf den *hyios tou anthrōpou*, *bar enosch*, MENSCH [wörtlich: „Menschensohn“]. Pilatus kennt natürlich den *bar enosch* nicht. Aber die Zuhörer des Johannes müssen lernen, dass der MENSCH nicht wie bei Matthäus „auf den Wolken kommt“ (25,31), sondern er kommt in der Gestalt eines geschundenen, verächtlich gemachten Menschen. So, und nur so, geschieht Befreiung, sagt Johannes.

... Was ist befreiend an dem MENSCHEN der Schmerzen, gesichtslos, verachtet? Was es auch sei, es ist das Ende aller Illusionen, dass man der Macht, die Pilatus repräsentiert, mit einer Macht gleichen Kalibers beikommen kann.

Auch eine solche Betrachtung des Menschensohnes Jesus im Johannesevangelium mag man ironisch nennen. Sie hat aber nichts mit einem herablassenden Blick auf jüdische Menschen zu tun, die aus ihrem angeblich engstirnigen, überholten alttestamentlichen Glauben an ihren Stammesgott nicht herauskönnen und deshalb nicht in der Lage sind, den angeblich himmelhoch überlegenen christlichen Glauben zu akzeptieren.

Wenn die Botschaft des Johannes ironisch ist, dann wendet sie sich gegen die scheinbar unüberwindbare Macht der Mächtigen dieser Welt, die durch die *agapē*, die solidarische Liebe, des Gottes Israels dennoch überwunden werden kann. Jesus ist nach Johannes der Messias Gottes, der das vorgemacht hat, indem er seinen Schülern wie ein Sklave die Füße wäscht und am römischen Kreuz radikal von jeder königlichen Macht „wie bei allen Völkern“ Abschied nimmt.

schätzten ihn nicht.

18 Veerkamp 2021, 381 ([Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs.11 und 14).